



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL DAVI MELÉM DA COSTA

**AMOR, BELEZA E REMINISCÊNCIA: SOBRE A EDUCAÇÃO ERÓTICO-
FILOSÓFICA DA ALMA NO *FEDRO* DE PLATÃO**

BELÉM-PA

2017

RAFAEL DAVI MELÉM DA COSTA

**AMOR, BELEZA E REMINISCÊNCIA: SOBRE A EDUCAÇÃO ERÓTICO-
FILOSÓFICA DA ALMA NO *FEDRO* DE PLATÃO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Pará (UFPA) como requisito para a obtenção do título de Mestre, na Linha de Pesquisa “Estética, Ética e Filosofia Política”, sob a orientação da Profa. Dra. Jovelina Maria Ramos de Souza.

BELÉM-PA

2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA

Costa, Rafael Davi Melém da

Amor, beleza e reminiscência: sobre a educação erótico- filosófica da alma no Fedro de Platão / Rafael Davi Melém da Costa. - 2017.

Orientadora: Jovelina Maria Ramos de Souza Dissertação
(Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós- Graduação
em Filosofia, Belém, 2017.

1. Platão - Crítica e interpretação. 2. Filosofia antiga. 3. Amor.
4. Phaedrus. 5. Alma. I. Título.

RAFAEL DAVI MELÉM DA COSTA

**AMOR, BELEZA E REMINISCÊNCIA: SOBRE A EDUCAÇÃO ERÓTICO-
FILOSÓFICA DA ALMA NO *FEDRO* DE PLATÃO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Pará (UFPA) como requisito para a obtenção do título de Mestre, na Linha de Pesquisa “Estética, Ética e Filosofia Política”, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Jovelina Ramos de Souza.

Belém, ____ de _____ de 2017

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Jovelina Maria Ramos de Souza (Orientadora)
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Prof. Dr. Rogério Gimenes de Campos (Examinador Externo)
Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)

Prof. Dr. Luca Jean Pitteloud (Examinador Interno)
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Prof. Dr. Celso Vieira Oliveira (Examinador Interno)
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Conceito: _____

BELÉM-PA

2017

Ao Profº. Marcelo Marques, nosso herói.

Para Valentina, para sempre viva em nossos corações.

Para Joaquim e Miguel, que mesmo distantes estão presentes.

E para Júlio, que me tem conduzido em suas asas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à Prof^a. Dr^a. Jovelina Ramos, por sua imensa generosidade e dedicação inigualável para comigo em todos esses anos de trabalho com Filosofia e Poesia Antigas e, especificamente, Platão, desde a graduação até o mestrado, que me ajudou a ver o erotismo que nutre a filosofia platônica. À Jô, por quem nutro profunda admiração e respeito, sempre compreensiva com todos e disposta a compartilhar seu vasto e profundo conhecimento poético-filosófico. Espero que possa fazer jus, seja na docência ou na pesquisa, ao tanto que aprendi contigo e ao cuidado que dispensaste (e ainda dispensas) à boa formação da minha alma.

Aos professores Dr. Rogério Gimenes de Campos, Dr. Luca Jean Pitteloud e Dr. Celso Vieira Oliveira, que muito generosamente aceitaram fazer parte desse modesto percurso filosófico, que muito se engrandece com as observações, críticas e sugestões feitas pelos senhores. Muito obrigado pela atenta interlocução retórico-dialética.

Agradeço à minha família, nas pessoas de minha esposa Mara Almeida, minha mãe Andréa Melém, minha tia e segunda mãe Socorro Mendonça e minha irmã Fernanda Carmo pelo apoio monolítico e incansável. Há muito de vocês nestas linhas.

Agradeço aos amigos, segunda família, Victor e Arthur Rolim Marques (e suas respectivas companheiras Natália do Couto e Larissa Moraes), irmãos que a vida me deu, aos seus pais Cynthia e Fernando Marques, por quem nutro admiração profunda e carinho infinito; Matheus Abreu Pamplona (e Ana Paula), outro amigo-irmão, e seus pais (Tia Mônica e seu Aristeu), irmãs, tias e primas.

Agradeço à Escola de Aplicação da UFPA, nas pessoas de meus colegas de trabalho, que muito compreensivamente me auxiliaram nas demandas do mestrado, com flexibilização de horários e liberação para participação em eventos sempre que necessário. Em especial, à colega de Filosofia Prof^a. Msc. Lene Lima, pelo apoio e incentivo constantes.

Agradeço aos alunos da Escola de Aplicação da UFPA, pela oportunidade e confiança a mim concedida e depositada. Vocês me ensinam continuamente a rever a prática docente e investigativa da Filosofia.

Agradeço aos anônimos contribuintes brasileiros, que financiam a Universidade Federal do Pará, instituição em que desenvolvo minha formação desde a graduação.

Por fim, mas não menos importante, agradeço ao pequeno Júlio, meu filho, fruto da parturição no corpo, signo da minha imortalidade, cuja companhia efusiva e sempre alegre, e muitas vezes dispersiva, me entusiasma sempre, enlouquecendo-me e me fazendo ver além dos costumes cotidianos.

*E, inda tonto do que houvera,
à cabeça, em maresia,
ergue a mão, e encontra hera,
e vê que ele mesmo era
a Princesa que dormia.*

Fernando Pessoa (Eros e Psique).

RESUMO

Nossa pesquisa procura explicitar de que maneira podemos reconhecer no diálogo *Fedro*, de Platão, a proposta de uma educação erótico-filosófica da alma (*psiche*), em que a associação entre amor (*eros*), beleza (*kalon*) e reminiscência (*anamnesis*) serve de base para a harmonização do psiquismo a partir de uma contribuição ativa das dimensões não-reflexivas da alma, junto à parte intelectual, em busca da excelência (*arete*) e felicidade (*eudaimonia*) humanas.

Palavras-Chave: Amor; beleza, reminiscência; alma; educação erótico-filosófica; *Fedro*.

ABSTRACT

Our research aims at showing how we can recognize in Plato's *Phaedrus* a proposal of an erotic-philosophical education of the soul (*psiche*), one in which the association between love (*eros*), beauty (*kalon*) and recollection (*anamnesis*) serves as the basis to the harmonization of the human psyche through an active contribution of the non-reflexive parts of the soul, along with the intellect, in search of human excellence (*arete*) and happiness (*eudaimonia*).

Keywords: Love, beauty, recollection, soul, erotic-philosophic education, *Phaedrus*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
 CAPÍTULO 1: FILOSOFIA, RETÓRICA E PEDERASTIA: COMPOR BELOS DISCURSO E FORMAR BELAS ALMAS	18
1.1. AFINAL, DE QUE TRATA O FEDRO?	18
1.2. FILOSOFIA E RETÓRICA: COMPOR BELOS DISCURSOS	28
1.3. FILOSOFIA E PEDERASTIA: FORMAR BELAS ALMAS	40
 CAPÍTULO 2: AMOR E BELEZA: AS ASAS DA ALMA E A HARMONIA DO PSIQUISMO	48
2.1. A DESMEDIDA AMOROSA: A LOUCURA HUMANA	48
2.2 A PARELHA ALADA: AFECÇÕES E ATOS DO PSIQUISMO	63
2.3. O VOO ERÓTICO DA ALMA: O ENTUSIASMO DIVINO	73
2.4. O ESTÉTICO E O NOÉTICO: A BELEZA E A UNIDADE NO MÚLTIPLO	83
 CAPÍTULO 3: REMINISCÊNCIA E EDUCAÇÃO ERÓTICO-FILOSÓFICA	93
3.1. REMEMORAR AS FORMAS É LEMBRAR-SE DE SI MESMO	93
3.2. <i>PAIDERASTIA</i> FILOSÓFICA: O CUIDADO DE SI E DO OUTRO	103
3.3. <i>PAIDEIA</i> ERÓTICO-FILOSÓFICA: OS CAVALOS E A CONDUÇÃO DA ALMA ...	113
 CONCLUSÃO	126
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	131

INTRODUÇÃO.

A partir de nosso reiterado contato com o *Fedro*, o que não ocorre sem o enfrentamento dos intrincados enigmas e questões que esse texto nos oferece continuamente, tem se imposto à nossa interpretação, cada vez com mais força, que esse poderoso drama filosófico platônico é atravessado, em sua mais íntima dimensão, por uma complexa reflexão educacional, mais precisamente, pela proposição de um modelo de educação, que ele se encarrega de expor senão em seu programa completo e pormenorizadamente, ao menos em seus elementos fundamentais, basilares. Uma proposta educacional que denominamos de erótico-filosófica, na tentativa de explicitar o papel central que, nela, amor e filosofia desempenham, em um sistema de coordenação, de cooperação efetiva, em que as dimensões não-reflexivas da alma (apetite e impetuosidade) contribuem ativamente, junto à parte intelectiva (dimensão reflexiva), para a boa formação da alma humana, para a conquista da virtude e da felicidade.

Cumprir notar, entretanto, que, de modo geral, é comum se pensar que o tom educacional do *Fedro* se concentra, ou mesmo se limita, na formação discursiva do orador/escritor, sobre a qual os interlocutores se põem a debater, mais explicitamente, no que seria a segunda parte do diálogo (257b-279c). Nesse contexto, em que a rivalidade com a retórica, sobretudo isocrática, ganha contornos mais bem definidos, justamente no terreno pedagógico e, conseqüentemente, ético-político, a reflexão educacional parece recair, sobremaneira, nos aspectos ontoepistemológicos da questão, amparando-se no entrecruzamento entre teoria do conhecimento, epistemologia e filosofia da linguagem, que assumiria a forma da crítica e proposta de refundação dialética da retórica.

Em face disso, parece bastante plausível assumir a perspectiva de que a proposta pedagógica do *Fedro* é uma proposta eminentemente de ordem teórica, cujo foco, portanto, é o desenvolvimento do intelecto por meio do aprendizado do método dialético, estruturado a partir dos procedimentos de síntese e divisão. Parece plausível, também, admitir que não há propriamente espaço, ou se há, há apenas um espaço muito reduzido, secundário, a elementos que não sejam da ordem lógico-discursiva, tais como o amor, a paixão, o delírio, o apetite, o afeto, a intuição etc. Principalmente, porque o que estaria, essencialmente, em jogo seria a constituição verdadeiramente técnica da atividade discursiva, a proposição de uma metodologia que garantisse efetiva perícia na composição e proferição de discursos, seja no âmbito privado ou público. Nesse mesmo compasso, a imagem que se faz do *Fedro*, como um todo, é a de um diálogo cujo tema, central ao menos, é a retórica, enquanto arte discursiva, e que abre espaço para as reflexões teóricas elencadas acima, as quais comporiam o real estofado desse drama filosófico. O tema do *Fedro* seria a retórica, e aquilo que Platão entenderia por uma educação e

vida filosófica se resumiria, fundamentalmente, ao aprendizado e ao exercício da dialética respectivamente. A primeira parte do diálogo, então, na qual acompanhamos uma espécie de controvérsia sobre a relação pederástica homossexual, e cujo cerne seria a discussão sobre a paixão amorosa e suas consequências para a formação e modo de vida dos apaixonados e dos que com eles convivem, serviria como uma espécie de mostruário, de imagem, didaticamente colocada antes da discussão dialética sobre a retórica, que seria, por sua vez, a explicação do que havia ocorrido no debate que lhe precede. Enfim, o que interessaria à discussão filosófica não seria o amor, usado aqui, supostamente, apenas como uma espécie de ponto de partida, ou pretexto, para a disputa e crítica dialética da retórica tradicional e, sobretudo, contemporânea a Platão, com sua fundamentação sofística, que lhe desqualifica ontológica, epistemológica, ética, política e, conseqüentemente, pedagogicamente aos olhos de nosso filósofo. O que interessaria à reflexão filosófica seria a questão da discursividade e seus princípios teóricos, porque é justamente de discursos que a educação e a vida filosófica são constituídas.

Entretanto, esse tipo de interpretação nos aparece negligenciar, ou dar pouca importância, a alguns elementos que, ao contrário, nos parecem cruciais para a compreensão do que está em jogo, propriamente, no *Fero*. E assim o faz, muito provavelmente, porque, ao tomar a primeira parte do diálogo apenas como um exemplo do que será exposto teoricamente na segunda metade do texto, passa rapidamente pela controvérsia amorosa, agindo de forma contrária à dialética, ao tomar uma parte (a segunda) pelo todo do diálogo, sem se preocupar com as articulações naturais entre os diferentes membros desse organismo vivo que deve ser o discurso, seja escrito ou falado, ou reduzindo essas articulações à mera subordinação do todo a uma das partes. Passa rapidamente, inclusive, por algumas partes da própria segunda parte do diálogo, que nos remetem claramente à primeira, não em busca de uma exemplificação, mas à procura de fundamentação. De certo modo, ao abordar aqui o que seria uma proposta de educação erótico-filosófica da alma, cujo cerne é constituído pela associação entre delírio erótico, beleza e reminiscência, movemo-nos em direção contrária a este tipo de interpretação – embora reconheçamos a profundidade com que ela é construída e os esclarecimentos que presta com relação ao *Fedro*.

É evidente que o tema dos discursos perpassa todo o diálogo, claramente opondo o que seria a discursividade filosófica à da retórica vulgar, conforme o início do diálogo já indica, ao retratar a euforia que Sócrates e Fedro compartilham diante da oportunidade ouvir e proferir discursos, ainda mais quando um dos discursos é da autoria de Lísias, importante logógrafo ateniense e representante da tradição retórico-sofística. Esta euforia, por sua vez, faz parte de um contexto mais amplo, que seria aquele de um crescimento do racionalismo, em Atenas, no

final do século V a.C e primeira metade do século IV a.C., em cujo cerne a retórica e a sofística despontam como formas de se alcançar esse predomínio da racionalidade tanto no campo teórico quanto no da ação. Contudo, ao criticar aqueles que racionalizam o mito e negligenciam o conhecimento da natureza humana, Sócrates deixa já sinalizado que a busca pela racionalidade não tem sentido se desligada do autoconhecimento, e deve mesmo ser balizada pelo conhecimento do que sejamos e daquilo que nossa natureza nos permite e reserva (229c-230a). De modo que uma investigação antropológica deve figurar ao lado das investigações discursivas e teóricas, dimensionando-as, orientando a formação educacional que se tem em vista. Outro indício importante, nesse sentido, é que em meio ao seu primeiro discurso, Sócrates nos diz que a convivência e o favorecimento do amante são prejudiciais, sobretudo, ao maior dos bens a que os mortais podem aspirar: a formação da alma (241c). Enquanto o *erotikos* de Lísias toma como parâmetro avaliativo o comportamento do amante em relação ao domínio público, coletivo, num contraste entre interesse próprio e convenções sociais, o primeiro discurso socrático já nos encaminha, propriamente, para um esclarecimento sobre nossos princípios de ação (desejo inato pelos prazeres e opinião adquirida acerca do melhor), terminando por referir-se à formação da alma como o maior bem de que podemos dispor, sugerindo que isso deve orientar nossas escolhas, inclusive a de favorecimento ou não dos apaixonados.

Por esse motivo é que a retratação de Sócrates a Eros, requerida porque os discursos que a antecedem ofenderam ao deus, responsável por nos conceder a paixão amorosa, é construída, fundamentalmente, em termos psicológicos (243e-25b). Ao retratarem a paixão erótica como um estado de enfermidade da reflexão e do discernimento, fazendo do amor a causa de uma espécie prejudicial de loucura, que compromete a boa formação da alma daqueles que são por ela afetados, direta ou indiretamente, os discursos anteriores lançam a partitura em que deverá ser escrito o (re)canto socrático. Para desculpar-se com o deus, é preciso demonstrar que o delírio divino não é um mal, embora seja sim enlouquecimento, mas uma loucura entusiástica, que traz apenas benefícios aos mortais e que supera, em muito, aquilo que podemos realizar apenas com o nosso parco conhecimento e nossas técnicas imprecisas. O delírio, o entusiasmo, não só é fonte de bens, quando vem dos deuses, como serve de inspiração, de reforço às técnicas que a ele se associam, que o tomam como ponto de partida. No que concerne ao delírio erótico, aquele que, segundo Sócrates, é o mais benéfico dos delírios divinos, sua contribuição não poderia se fazer sentir em outro âmbito senão naquilo que é o maior dos bens a que os mortais podem aspirar: a boa formação da alma. De modo que só se sai bem nesse processo aqueles que, como Sócrates, dispõe de uma arte erótica, uma espécie de técnica amorosa, uma junção entre delírio e reflexividade, conforme ele já indica no início da retratação, ao dizer que quanto

mais inspirada, quanto mais delirante e, portanto, quanto mais entusiasmado o seu praticante, tanto mais benéficos são os efeitos e tanto mais eficiente é o exercício de uma determinada técnica.

Portanto, essa arte erótica de Sócrates é uma espécie de técnica inspirada da formação da alma, é uma forma de educação da alma, que de alguma forma integra a paixão amorosa, uma educação constituída pelo delírio, pelo entusiasmo erótico, e não apenas pelos princípios teóricos e metodológicos da técnica, pelo aspecto lógico-discursivo. Há algo de não-reflexivo (de apetitivo e de impetuosidade) participando ativamente dessa educação erótica implícita na técnica amorosa de Sócrates, e é propriamente isso que nos interessa aqui. Há e deve haver porque o conhecimento da natureza humana, que na *palinódia* assume definitivamente seu caráter psicológico, nos revela que a essência da alma é o amor, e que o amor se desdobra em três dimensões psíquicas (apetite, impetuosidade e intelecto), representados imagetivamente pela parelha e seu piloto, cuja dinâmica interna é originariamente conflitiva, mas que, justamente por essa natureza comum, pode ser superada, o que dararia organicidade a esse todo psíquico. Nada mais justo, então, que o delírio amoroso seja o que mais contribui para a formação da alma, pois, nele, o que há é a exacerbação da natureza psíquica, a oportunidade para que essa natureza se desenvolva conforme sua orientação própria, realizando sua potencialidade originária, de assimilação aos deuses, conforme representado pelas asas da alma.

Desse modo, essa arte erótica, que seria uma perícia na satisfação do desejo amoroso, não podendo negligenciar as dimensões apetitiva e impetuosa que, juntamente com a dimensão intelectual, constituem o espectro erótico, embora se concentre no desenvolvimento da intelectualidade, como ponto de partida e comandante da harmonização entre essas dimensões, que amor requer para sua plena satisfação, não pode simplesmente reduzir a uma condição passiva, ou meramente energética, os elementos não-reflexivos da alma, deve integrá-los ativamente ao processo de formação da alma, ao processo de satisfação do desejo amoroso, de realização da natureza erótica da alma. Portanto, se a boa formação da alma é o que de melhor podemos aspirar, e se essa formação se confunde com a satisfação do desejo amoroso que constitui o cerne do que somos na medida em que é a essência da alma, e se esse desejo só será satisfeito por uma cooperação ativa entre todas as partes do psiquismo, o que está verdadeiramente em jogo, no *Fedro*, não é a retórica e nem o amor em si mesmos, mas a educação da alma, sua educação erótico-filosófica, que se constitui no eixo entre amor e retórica, na medida em que esses elementos são considerados em seu aspecto condutivo da alma. Não à toa, Sócrates encerra a *palinódia* recomendando, aos que desejam embelezar a si mesmos, aos que desejam bem formar as suas almas, que se dediquem ao amor com a ajuda de discursos

filosóficos. Nesse sentido, a discursividade filosófica assume o papel de mediação central do desejo amoroso, na medida em que desenvolvendo o intelecto, a partir da reminiscência e por meio do método dialético, ela o recoloca em seu posto de comandante da alma, o que é necessário para que ocorra a harmonização do psiquismo. Sem negligenciar, entretanto, que esse desenvolvimento do intelecto, principalmente no que concerne à reminiscência, enquanto desenvolvida no contexto da associação entre a visão da beleza corporal e o despertar do delírio amoroso, recebe a contribuição ativa do apetite e da impetuosidade. O que há, nesse processo educacional, erótico-filosófico, como buscamos demonstrar, é um contínuo jogo de direcionamento e redirecionamento recíprocos entre as dimensões da alma. Um jogo que é a própria dinâmica interna da alma, o psiquismo, do qual as dimensões não-reflexivas já participam ativamente (a alma move a si mesma), mas que conforme as regras estabelecidas (as do intelecto ou as do apetite), pode resultar na harmonia ou na desarmonia da mesma. Pode resultar num jogo combativo, mas cooperativo, como a dialética (em que mestre e aprendiz participam ativamente, em que as demandas e argumentos colocados por este afetam a reflexão daquele, lhe fazem tomar novos rumos, embora a discussão seja capitaneada pelo mestre), ou numa brincadeira aparentemente descompromissada, mas egoísta e prejudicial, como a retórica vulgar (em que a submissão e passividade da audiência parece trair o desejo tirânico de dominação que Platão enxerga nos fundamentos dessa prática discursiva).

É esse enquadramento psicológico, enquanto uma espécie de antropologia que serve de base para a reflexão educacional, que serve como real ponto de partida para a crítica da educação retórica e a proposição da educação erótico-filosófica. Não à toa, mesmo na segunda parte, é isso que aquela interpretação a que nos referimos acima parece negligenciar, a questão da discursividade recebe a sua formulação mais profunda e significativa apenas quando relacionada à alma. Da questão acerca de como escrever e proferir discursos belamente, Sócrates avança em direção ao tema da *psychagogia*, da condução das almas, mais precisamente, refletindo sobre a condução discursiva da alma, questionando as condições em que se conduz uma alma, por meio do discurso, com perfeição. Ao aspecto puramente pejorativo, preconizado pela retórica, em nome de uma neutralidade moral e pedagógica que Platão condena, soma-se a preocupação ética, a perspectiva do cuidado com alma. A alma é bem conduzida pelos discursos, apenas quando esses discursos a levam à sua boa formação, persuadindo-a para harmonizá-la internamente, auxiliando o indivíduo em sua busca por beleza interior e exterior. Nesse contexto, a dialética é superior à retórica, porque é aquela que propriamente desenvolve o intelecto, de forma lógico-discursiva, ensinando o indivíduo a pensar e falar corretamente, de modo que ele possa redirecionar o seu modo de vida, buscando harmonizar suas tendências

psíquicas. Contudo, como a crítica à escrita deixa claro, a dialética deve se manifestar mais do que pela escrita ou pela oralidade, deve inscrever-se, sobretudo, na alma do aprendiz, portanto, seu processo de aprendizagem tanto quanto seu exercício envolvem a alma com um todo. Por isso, a valorização do diálogo vivo, em contraposição à mortandade dos discursos escritos, nos remete à *paidēra* filosófica, que, ao lado da discursividade dialética, desponta como a outra grande forma de mediação erótica no *Fedro*. De forma que a educação erótico-filosófica é constituída, como dissemos antes e buscamos defender ao longo da dissertação, contempla tanto o desenvolvimento intelectual, quanto apetitivo a da impetuosidade, uma vez que essa relação pederástica constitui, sobretudo, o registro em que o desejo sexual e a afeição da amizade são imbricados com o aprendizado dialético.

Entrementes, cumpre notar que há um espectro interpretativo em que a maior parte dos aspectos que viemos ressaltando são reconhecidos e valorizados, o que faz com que esse espectro de certo modo, como nós o fazemos, se oponha ao outro padrão interpretativo, aquele que vê no *Fedro* um diálogo em que predominam as questões puramente teóricas, pois a própria educação filosófica e o modo de vida do filósofo são, quase que completamente, constituídos apenas por esses elementos. Contudo, mesmo com relação a esse outro padrão de interpretação, que parece reconhecer a importância da psicologia, do erotismo e de seus correlatos no processo educacional do filósofo, uma boa parte sua não deixa de ver nisso apenas um aspecto subordinado ao desenvolvimento intelectual e ao domínio teórico da dialética. A nós, o caráter erótico, da educação filosófica que dizemos ser proposta no *Fedro*, mais precisamente na *palinódia*, só não é uma redundância (pois a filosofia possui, inegavelmente, para Platão um caráter erótico), porque ele serve para sinalizar que esse processo formativo integra a eroticidade em seu todo, em seus múltiplos aspectos, envolve ativamente a alma como um todo. Há filosofia e vida filosófica sem a pederastia, e mesmo sem o delírio amoroso (mas não necessariamente sem *eros*), como há uma formação filosófica aparentemente não-erótica, mas elas, tal como a técnica não inspirada, são inferiores à delirante, não são tão eficientes e nem atingem o grau máximo de excelência que esse modo de vida pode alcançar. Porque fragmentam a alma, negligenciando algumas de suas partes, sem desenvolvê-las corretamente, sem, portanto, promover uma harmonização completa do psiquismo. Apenas a educação erótico-filosófica, enquanto processo formativo que envolve tanto o intelecto, quanto o apetite e a impetuosidade (obviamente respeitando as potencialidades e as limitações de cada um desses elementos), pode fazê-lo.

Nesse sentido, iniciamos nosso percurso defendendo a tese de que o tema central do *Fedro* é a educação, mais precisamente a proposta de uma educação erótico-filosófica. Para

tanto, dedicamo-nos, ainda que de forma econômica, por não se tratar propriamente da perspectiva que desejamos dar à discussão, a uma reflexão acerca da segunda parte do diálogo, focando, justamente, a questão da *psichagogia* como o centro da discussão que aí se realiza, para a partir disso, demonstrarmos o quanto essa segunda parte carece da fundamentação da primeira, o quanto o aspecto discursivo da proposta educacional só encontra sua completa fundamentação com a psicologia do final da primeira parte. Buscamos também, já na parte final desse primeiro capítulo, relacionar a crítica à escrita, que arremata a questão da discursividade e finaliza o diálogo, com a imagem da relação pederástica no fim da *palinódia*, tentando explicitar que a escritura dialética na alma só é possível se envolver a alma como um todo, o que pode ser feito, segundo pensamos, apenas no contexto da *paidierastia*, como relação essencialmente erótica.

Em seguida, no segundo capítulo, procuramos recompor, primeiramente, os discursos que antecedem a *palinódia*, no sentido de reconstituir o enquadramento reflexivo em que a retratação de Sócrates é composta e desenvolvida. Nesse ponto, nosso foco recai principalmente no modo como a paixão amorosa, o comportamento amoroso, fundamentalmente, em relação ao autocontrole e à desmedia, são retratados, pois é a partir disso que a incompatibilidade entre razão e paixão é colocada como algo intransponível, dando-nos a impressão de que a harmonização psíquica é completamente impossível. Em seguida, focamos a *palinódia* propriamente, abordando-a sobretudo no que concerne à constituição psíquica, ao delírio amoroso e sua relação com a Beleza, em suas diversas instanciações. Nosso objetivo aí era explicitar os elementos que nos forneceriam a base para discutir, mais explicitamente, a educação erótico-filosófica da alma.

Por fim, no terceiro e último capítulo, partindo do caráter antropológico da reminiscência, e de como esse reencontro com a natureza humana é determinante para o modelo educacional que afirmamos que o *Fedro* propõe, ressaltamos a constituição indestrutível da alma, portanto, a ligadura inextinguível entre seus componentes, o que faz dos seres humanos seres tão passionais quanto racionais, indicando que nossa assimilação à divindade, a boa formação da alma, está no desenvolvimento concomitante e recíproco das partes que a constituem. Em seguida, retomamos com maior cuidado aquilo que nos é dito sobre a relação pederástica, ao final da retratação socrática, para demonstrar mais profundamente de que forma ela constitui uma das mediações fundamentais da educação erótico-filosófica, por envolver todo o espectro erótico (seus aspectos afrodisíaco, afetivo e intelectual). E por fim, retomando a disputa com a retórica e a relação entre técnica e delírio, procuramos explicitar o papel condutivo que o apetite e a impetuosidade também possuem na educação erótico-filosófica.

1. FILOSOFIA, RETÓRICA E PEDERASTIA: COMPOR BELOS DISCURSOS E FORMAR BELAS ALMAS.

[...] o próprio da escrita é, a cada frase, parar para recomeçar.
W. Benjamin (*Origem do drama trágico alemão*)

1.1. Afinal, de que trata o *Fedro*?

Todo o desenvolvimento do *Fedro* parece debruçar-se sobre a própria composição de discursos, no sentido de esclarecer qual a melhor forma de nos expressarmos por meio da oralidade e da escrita, apontando insistentemente para os princípios que garantiriam uma constituição verdadeiramente técnica à elaboração discursiva, a qual, em sua melhor forma, faz de seus produtos como que seres vivos (unidades orgânicas), exercendo de maneira coordenada suas funções instrutiva e persuasiva: “[...] todo discurso deve ser constituído como um organismo vivo, com corpo próprio, que não seja acéfalo ou ápodo, mas possua tronco e membros, escritos de forma a convir entre si e ao seu todo” (*Fedro*, 264c)¹. Assumindo claramente o caráter metadiscursivo da filosofia, o *Fedro* explicita em que consiste a eloquência, ressaltando a importância da unidade discursiva, como ponto de partida, tanto para a composição quanto para a compreensão dos discursos e, assim, nos obriga à caça da sua².

Entrementes, a situação se torna ainda mais curiosa, e mesmo problemática, quando percebemos que esse diálogo é marcado por uma pluralidade temática e estilística que, supostamente mal-arranjada e desconcertada³, denunciaria de maneira flagrante a incapacidade de seu autor seguir as próprias recomendações. E mesmo que a temática discursiva pareça se impor como chave interpretativa, os demais assuntos abordados nesse diálogo o são de maneira tão profunda e atrativa, que requerem igual e legitimamente nossa atenção, fazendo acirrada concorrência, ao tema dos discursos, como possíveis fios condutores para o entendimento integral do texto. Isto tudo, acompanhado por um movimento dramático aparentemente irregular, dá a impressão de que o *Fedro* é menos um ser vivo, unidade sistemática e organicamente composta, do que uma mistura desproporcional, um amontoado cujos elementos, dispersos, jamais formarão um todo, estando simplesmente justapostos, coexistindo de modo mecânico, artificial e extrínseco.

¹ Para fins de citação utilizamos: PLATÃO. *Fedro*. Introdução, tradução e notas de José R. Ferreira. Coimbra. Edições 70, 2009.

² Goldschmidt (2002, p.1), no diz que após a crítica feita ao discurso de Lísias no *Fedro* é preciso verificar se Platão satisfaz com seus discursos, os diálogos, estas exigências.

³ Segundo Jaeger (2013, p.1269-1270), já os antigos consideravam o *Fedro* um diálogo juvenil e primitivo no sentido pejorativo dos termos. Bourguet (1919, p.335), fala de críticas contemporâneas que consideram o diálogo mal escrito, obra da senilidade de Platão.

Em sua totalidade, estrutural e intencional, esta obra platônica, “por mais fascinante e quase intoxicante que possa ser a primeira impressão, revela-se a um exame mais minucioso de uma dificuldade e de uma complexidade raras” (NATORP, 2012, p.171). “Um dos problemas mais difíceis e mais discutidos é o suscitado pela composição do *Fedro*” (JAEGER, 2013, p.1271). “A unidade profunda do *Fedro* se mascara numa desordem, numa negligência aparente, que vem enganando os críticos mais agudos” (VAZ, 2011, p.18). Em geral, toda essa dificuldade repousa na aparente impossibilidade de conciliação entre os dois grandes temas abordados pelo diálogo: de um lado, no que seria uma primeira parte, está o tema do amor (da pederastia, da alma, da loucura e da beleza), do outro, na segunda parte, portanto, está o tema da retórica (da dialética, da oralidade, da escrita e da psicagogia). Mas, se essa dupla abordagem dificulta o reconhecimento de uma evidente unidade temática e estilística, por um lado, por outro, ela nos dá, explicitamente, a dimensão em que este problema deve ser resolvido. Como nos diz Bourguet (1919, p.336), os três discursos sobre o amor e a discussão sobre a retórica são os dois aspectos de desenvolvimento do *Fedro* entre os quais é provável que exista uma ligação. Ligação na qual poderíamos enfim encontrar a unidade desse diálogo. A questão primeira, portanto, é determinar que tipo de ligação há entre amor e retórica no *Fedro*, e seu significado: há convergência ou divergência entre eles? Subordinação ou coordenação? Essa ligação se encerra em si mesma ou aponta para algo ulterior? E de que maneira a composição do diálogo ratifica as características dessa relação?

Jaeger (2013, p.1271/2), alerta-nos para o que ele considera como um explicável, mas falso, paralelismo entre o *Fedro* e o *Banquete*, que nos leva a supor o predomínio da temática amorosa também naquele diálogo. Para livrarmo-nos dessa dificuldade devemos, ainda segundo Jaeger, “compreender a situação espiritual em que a obra surgiu e onde Platão quer expressamente situá-la” (2013, p.1271), e fazendo-o corretamente, perceberemos que “É nas suas relações com o problema da retórica que reside a unidade do *Fedro*. As duas partes da obra dedicam-se em igual medida a esse problema” (2013, p.1271). De modo que o tema do amor está subordinado ao da retórica, do qual parte a única possibilidade de convergência entre ambos e, portanto, a única possibilidade de uma unidade autêntica do *Fedro*. Sendo que a retórica remete ao contexto da disputa educacional (ético-política) – na qual o amor é apenas um tema privilegiado, por sua grande popularidade entre os jovens da época (2013, p.1275/6) –, que Platão mantém com os retores e sofistas (e com a tradição poética) de seu tempo, e aqui assume a forma específica da formação do orador e escritor, para a qual ele faz “[...] a exigência de uma espécie de formação do espírito, cuja necessidade o simples prático não atinge” (2013, p.1286), e que só pode ser sanada pelo aspecto teórico da dialética.

Para Natorp, “o objetivo principal do *Fedro* é o desenvolvimento de conceitos e a função da filosofia formal ou dialética, enquanto a crítica da retórica [...] está simplesmente subordinada a esse objetivo principal” (2012, p.172). O próprio tema da retórica está submetido ao da dialética, e uma vez admitido esse último como o cerne do diálogo, “boa parte do que se refere aos três discursos na primeira parte torna-se imediatamente inteligível” (2012, p.172). Aqui também, portanto, a segunda parte subordina a primeira, como a que contém a mais imediata fonte de inteligibilidade ao todo do diálogo. E embora Natorp reconheça que a dialética, para Platão, “[...] aqui é instituída de uma vez por todas como o método de seu ensino filosófico” (2012, p.175), “É seu dileto tema de ensino e aprendizado a que ele retorna e não abandona mais” (2012, p.175), a educação filosófica, aqui, não é vista propriamente em seu caráter ético-político, que apesar de pressuposto, é deixado em segundo plano, em prol da atividade contemplativa, que encerrada em si mesma, proporciona a saída do âmbito mundano, em direção ao que é eterno e divino: “Fundamentalmente, porém, o objetivo do estudo da filosofia não é de modo algum mundano, mas eterno” (2012, p.177).

Diferentemente, Stefanini (1949, II, p.182/3, n.4) considera que o tema da *mania*, delírio ou loucura, em especial o delírio amoroso, é o principal objeto sobre o qual se debruça o *Fedro*, especificamente, em celebração a esse tipo de enlouquecimento. E nos leva a supor que, nessa perspectiva, a primeira parte prevalece sobre a segunda, o amor (como delírio) engloba o tema da retórica, subordinando-o na unidade constituinte do diálogo aqui discutido. Cumpre notar que esta referência ao *Fedro* é feita, por Stefanini (1949, II, p.180/6), em sua tentativa de mostrar como Platão encarava o papel desempenhado pelo amor na vivência e no ensinamento filosóficos de Sócrates. Para que, em seguida, esse comentador indague, a partir da relação entre *éros* e *lógos*, acerca do lugar ocupado pelos elementos intelectivos e não-intelectivos no que Platão concebe como virtude e educação (1949, II, p.213).

Analogamente, Nussbaum nos diz, sobre o *Fedro*, que “Esse é um diálogo sobre a loucura, ou *manía*” (2009, p.179), a qual – afastada anteriormente do ideal de felicidade para Platão –, “[...] encontra seu caminho de volta à boa vida” (2009, p.179) nesse texto. E mesmo que essa intérprete também considere o *Fedro* como “[...] um diálogo sobre a construção de belas falas” (2009, p.196), referindo-se ao tema dos discursos, predominante na segunda parte do diálogo; para ela, “Agora é o momento de reconhecer as implicações dessa obra sobre a loucura para a questão do estilo da filosofia e para o *status* da contínua disputa de Platão com os mestres morais literários e poéticos” (2009, p.196). Portanto, também aqui o tema do amor (como loucura) predomina sobre o dos discursos, o qual funciona como uma espécie de ressonância daquele. E tudo isso é marcado por um sentido educacional, ético-político mais

precisamente, em que a participação de nossos apetites e afetos, simbolizados pelo delírio, ganha relevância a partir da análise que se empreende sobre o modo como Platão concebe a virtude e a felicidade, e o percurso que pode conduzir à ambas (2009, p.188-196).

Estas interpretações estabelecem, de um modo geral, uma relação de subordinação entre os temas do amor e da retórica, e seus correlatos, ora com o prevalecimento de um, ora com o de outro, mas sempre apontando para o aspecto ou significado educacional do *Fedro*, na maioria das vezes reconhecido como *paideia* ético-política, ainda que em menor grau no caso do comentário de Natorp (2012). De todo modo, a partir dessas leituras, Platão parece nos apresentar, no *Fedro*, uma reflexão educacional marcada por uma assimetria entre fatores discursivos e desiderativos (entre retórica e amor respectivamente), os quais, a depender do intérprete, alternam-se no prevalecimento uns sobre os outros. De um lado, Jaeger (2013) e Natorp (2012) defendendo o prevalecimento dos aspectos teóricos, abstratos e formais, do outro, Stefanini (1949) e Nussbaum (2009) defendendo o prevalecimento dos aspectos não-reflexivos, apetitivos, afetivos, passionais – embora essas análises apresentem nuances e peculiaridade que não podem ser negligenciadas, mas que não serão alvo da presente discussão.

Entretanto, esse debate pode assumir outras feições. Se recordarmos os trabalhos de Bourguet (1919), Robin (1933), Trabattoni (2010) e Hackforth (1952), podemos colocar a relação entre o tema do amor e dos discursos, do *Fedro*, em termos de uma solidariedade orgânica, ou o que nós chamamos aqui em termos de coordenação, perspectiva em que os elementos reflexivo e desiderativo parecem, ao menos inicialmente, equiparados no contexto educacional, como aspectos igualmente fundamentais para a formação das belas almas nos registros ético e político. Para Bourguet (1919, p.337) o tema do *Fedro* é a concepção filosófica da arte oratória, mais precisamente, a tentativa platônica de fundar a retórica como ciência e criticar aquela sem estatuto científico. A questão que se impõe, assim, é a questão do método adequado à apreensão e representação da verdade, mas, isso não deve nos fazer tomar o método dialético como cerne exclusivo do diálogo, pois, para tais apreensão e representação também contribui fundamentalmente o método erótico: há uma estreita relação entre os métodos, principalmente no que concerne à ascensão dialética, à visão sinóptica, pois ambos são formas de *synagoge*: a dialética uma forma totalmente lógica e racional, o amor uma forma originariamente empírica mas racional por sua finalidade (1919, p.340).

Assim, segue Bourguet (1919, p.340), a crítica platônica à retórica, crítica cuja base são a própria teoria do conhecimento e filosofia da linguagem de Platão, parece equiparar o amor e a dialética, o primeiro como etapa inicial necessária e a outra como culminância e finalidade do percurso cognitivo, de modo que o tema do amor antecede o da dialética porque essa é a ordem

natural e obrigatória do processo de conhecimento. Devemos, portanto, pensar o *Fedro* como uma unidade sinfônica, segundo Bourguet (1919, p.347). Já Robin (1933, p.I) inicia seu comentário retomando a familiaridade entre *Fedro* e *Banquete*, mas questiona se, tal como neste, o amor seria propriamente o tema daquele, e não apenas um pretexto para opor os discursos retórico e filosófico no diálogo. Para este intérprete (1933, p.XXVII), a retórica é o objeto imediato do *Fedro*, o qual expõe, como a principal deficiência desse gênero discursivo, a ignorância com relação à verdadeira natureza da alma humana e os adequados meios de ação sobre ela (1933, p.II), o que nos permite pressupor uma consciência precisa, por parte do diálogo, sobre os problemas educacionais e sobre a necessidade de uma organização metódica da cultura (1933, p.IX). Porém, se respeitamos a exigência platônica de unidade para a composição discursiva, devemos, segue Robin (1933, p.XXIX), igualmente admitir uma solidariedade orgânica entre estes temas, sendo que um não pode ser abordado sem o outro, de forma que o problema da retórica é igualmente um problema do amor. E o amor no *Fedro*, segundo Robin (1933, p.CXXXVI), está intimamente ligado ao problema da educação, se esta deve ficar à cargo da retórica ou da filosofia. Robin admite (1933, p.LVIII), portanto, que o tema geral do *Fedro* seja a reflexão sobre os discursos, mas, recuperando as observações de Bourguet (1919), reconhece que o tema do amor perpassa toda essa discussão.

Para Trabattoni, “A ‘psicagogia’, ou seja, a condução das almas é o tema central para onde convergem as várias partes do *Fedro*” (2010, p.161)⁴, enquanto problematização da formação filosófica, que situada no trânsito entre o sensível e o inteligível, “faz com que o problema da psicagogia e da educação, isto é, o problema da formação em moldes filosóficos da sociedade ético-política, seja particularmente espinhoso” (2010, p.162). Porém, o destaque a este tema não significa o prevailecimento da retórica sobre o amor, nem da racionalidade sobre o desejo amoroso, pois, “O eros e a persuasão desempenham a idêntica tarefa de preencher o hiato que separa o homem de um conhecimento racional totalmente transparente e completo” (2010, p.163). Amor e retórica agem coordenadamente para a realização de uma educação filosófica no campo ético-político. Para Hackforth (1952, p.9), é mais fácil falar em um propósito e não de um tema para o *Fedro*, e nesse contexto, ele nos diz que o diálogo possui três propósitos: primeiro e mais importante, explicitar que a filosofia é a verdadeira cultura da alma, em contraste com a retórica; segundo, propor a reforma filosófica da retórica,

⁴ Também para Asmis (1986, p.153-172) o tema do *Fedro* é a *psichagogia*; de modo que o diálogo tem como objetivo mostrar de que forma a filosofia faz com que a *psichagogia* deixe de ser uma forma de sedução e engano da alma, para se tornar uma forma de orientação da alma. Deixando-nos entrever, aí, também, o tom pedagógico presente no *Fedro*.

subordinando-a aos objetivos da filosofia e ao seu método; e terceiro, anunciar a dialética como o verdadeiro método filosófico. A filosofia para Platão, segue este comentador (1952, p.10), é amor, isto é, a devoção apaixonada por uma busca em que a mais profunda necessidade da alma se satisfaz; e mesmo que o conhecimento verdadeiro seja o objetivo do intelecto, este é movido pelo desejo da alma de conhecer e unir-se completamente aos seres. E é justamente a completa ausência desse tipo de discernimento que faz com que Platão se sinta insatisfeito com a pretensão educacional da retórica (HACKFORTH, 1952, p.10/1).

Mesmo que estas interpretações, à exemplo das referidas anteriormente, possuam nuances e peculiaridades, distinguindo-se das anteriores e entre si, elas nos permitem, tal como aquelas, divisar, com menor ou maior clareza, o caráter fundamentalmente educacional do *Fedro*, e que este tema é constituído pelo imbricamento entre amor e retórica, e seus correlatos; mas aqui apontam, de variadas formas e graus, uma espécie de equivalência entre reflexão e paixão, sugerindo uma suposta tentativa platônica de coordená-las, de dar-lhes uma unidade verdadeiramente orgânica, no que concerne à busca pela excelência ético-política e pela felicidade, embora isto não signifique o apagamento das diferenças entre ambas.

Nós pensamos que aquilo que dá unidade ao *Fedro* é o tema da educação, como percurso cujos objetivos são a excelência e a felicidade, sobretudo em seu sentido ético-político, e que os objetos de reflexão imediatos, do diálogo, sejam o amor e a retórica, exatamente porque ensinam, de maneira profundamente estratégica, a discussão acerca dos fundamentos e demais elementos constitutivos deste processo de formação, tal como o texto o apresenta. Para nós, Platão faz do *Fedro* uma oportunidade de reflexão sobre o processo educacional, pensando-o em sua radicalidade como formação de belas almas, e figurando-o essencialmente como percurso de caráter erótico-filosófico. Ele estaria interessado em promover uma espécie de revisão, sobre o papel que nossas dimensões reflexiva (intelecto) e não-reflexiva (apetites e impetuosidade) podem e devem assumir na busca pela excelência e pela felicidade, em que transparece, como uma preocupação central, a tarefa de fazer reconhecer que ambas dimensões são intrínsecas a esse percurso formativo e que devem estar organicamente associadas para que ele cumpra com perfeição a busca que lhe anima. Para tanto, Platão procura ao longo de todo o diálogo, embora mais diretamente no final de sua primeira parte (que por isso é a que mais propriamente nos interessa no presente trabalho), explicitar a condição essencialmente erótica da alma e as contribuições que fazem de suas dimensões apetitiva e impetuosa, juntamente com a intelectual, constitutivos de sua proposta de educação ético-política.

O *Fedro* nos parece ter, portanto, muitas entradas, tantas quantos são os temas por ele abordados, o que nos dá a impressão de um discurso marcado pela dispersão de assuntos alheios

uns aos outros, apenas extrinsecamente relacionáveis. Mas, ele é de tal maneira dialeticamente composto que, conduzindo a pluralidade em direção ao recolhimento na unidade que lhe dará seu autêntico sentido, faz de cada uma destes temas uma via de acesso – intrinsecamente relacionada às demais enquanto aspectos diferentes, mas igualmente essenciais, de um mesmo objeto – ao centro orgânico da discussão: a educação da alma. Para não se apresentar como um ser vivo mutilado, o diálogo reúne uma série de elementos que Platão julga como indispensáveis a esse processo formativo, assim como cada uma das partes do corpo é indispensável à sua organicidade e bom funcionamento: “[...] o diálogo, em seu todo, não atinge uma certa unidade senão quando a questão da retórica é examinada em uma perspectiva estendida, não somente à psicologia e à dialética, mas também à cosmologia e à metafísica” (BRISSON, 2003, p.167).

E mesmo que a tematização da retórica, eivada pelo desenvolvimento do método dialético e do embasamento teórico da educação, pareça se impor como o tronco do diálogo, pensamos que o amor, principalmente por sua abertura à reflexão sobre a natureza, o aspecto, as capacidades e os possíveis destinos da alma, é igualmente central nesse diálogo, na verdade fundacional, inclusive para a discussão sobre a retórica, pois é por meio da reflexão sobre a alma que podemos figurar em sua inteireza o percurso educacional (suas possibilidades e demandas), por meio da compreensão do que o ser humano é e do que ele deve tornar-se, de sua origem e destinação. Ainda no começo do diálogo, quando questionado se acredita ou não no mito do rapto de Orítia por Bóreas, Sócrates já nos permite entrever, junto ao problema da relação entre forma e conteúdo discursivos, a centralidade do conhecimento da alma como ponto de partida para a discursividade e construção de um modo de vida. Ao referir-se às interpretações alegóricas do mito, realizadas por alguns sábios (*sophoi*; 229c), em sua maioria retóricos e/ou sofistas, que racionalizando o conteúdo mítico, esvaziavam a sua forma como um simples revestimento do que se deseja comunicar, Sócrates diz a Fedro que, de modo algum, tem tempo para essas coisas (*Fdr.*, 229e).

A razão, meu caro amigo, aqui a tens: ainda não fui capaz, como manda a inscrição délfica, de me conhecer a mim mesmo. Parece-me ridículo que, desconhecendo ainda dessa realidade, me dedique ao exame do que me é estranho. Em face disso, deixando essas lendas de parte e aceitando a tradição a seu respeito, eu, - dizia-o ainda agora – não examino a elas, mas a mim mesmo, quer me descubra fera mais complexa e mais fumegante de orgulho do que Tifos, quer o animal mais manso e mais simples, que goza por natureza de um destino até certo ponto divino e desprovido de fumos (229e-230a)

Embora engenhoso, Sócrates vê, nessa racionalização dos mitos, o fruto de uma sabedoria grosseira, e mesmo inútil e ridícula, porque apartada do conhecimento de si mesmo, tal como recomendado pela inscrição délfica, de maneira que Sócrates se vê sem tempo para realizar este tipo de atividade, enquanto desconhece a própria natureza humana e aquilo que ela

nos reserva e faculta. Ora, o autoconhecimento, é o conhecimento da alma⁵, como podemos apreender do desenvolvimento do diálogo. E constitui a base para o desenvolvimento da própria busca pela sabedoria e para a formação filosófica e, ao mesmo tempo, a finalidade e o próprio percurso que se pretende trilhar. O caminho que leva à sabedoria e ao aperfeiçoamento de si mesmo se confunde com a jornada de autoconhecimento socrática. Nesse contexto, de profunda preocupação com o conhecimento e cuidado da alma, é que o discurso, oral ou escrito, aparece como elemento mediador indispensável, impondo-se a reflexão acerca de seus aspectos formais e conteudísticos, de seus poderes instrutivo e persuasivo.

Não à toa, a questão do estatuto imagético e verossímil da linguagem, que já entrevemos na discussão sobre a interpretação alegórica dos mitos, é recolocado explicitamente por Sócrates quando ele, em sua retratação a Eros, precisa aprofundar a reflexão sobre a alma. Essa tarefa parece revelar os limites do discurso puramente demonstrativo (apodítico), o que o leva a recorrer ao discurso mostrativo (epidítico), por semelhanças: “dizer o que ela é exigiria uma exposição de todo em todo divina e muito longa; mas dizer ao que se assemelha é empresa humana e de menores proporções. É, portanto, sob este ponto de vista que vamos falar” (*Fdr.*, 246a). O aspecto imagético, aqui, está intrinsecamente relacionado ao seu conteúdo, ele nos informa implicitamente que se tratará de elementos que não são plenamente redutíveis à racionalidade humana. Porém, assim como a mostraçãõ deve estar ao lado da demonstração para que a investigação avance e alcancemos os devidos esclarecimentos, estes aspectos não plenamente racionais do psiquismo, de que se falará, não são definitivamente antirracionais, podem, e veremos mesmo que devem associar-se à razão para o conhecimento e aperfeiçoamento da alma humana. “Daí a alegoria, o mito, as imagens a que Platão recorre no *Fedro* para falar do que escapa à razão, do que se lhe opõe e que deveria também, apesar de tudo, voltar a ela” (MEYER, 2000, p.XX/XXI).

Não à toa, também, o significado mais profundo da crítica platônica à retórica de seu tempo e de sua conjunta tentativa de fundá-la como verdadeira técnica discursiva, por meio do embasamento epistêmico dialético, aparece quando Sócrates nos revela a caracterização da retórica como *psychagogia* discursiva. Se por meio da referência, já no início do diálogo, a Lísias e sua atividade logográfica, Platão, como quer Robin (1933, p.XXVII-XXVIII), não espera o meio do diálogo para nos dizer que o ensino da retórica é o tema imediato do *Fedro*;

⁵ Para Griswold (1986, p.2-9), o tema do *Fedro* é o autoconhecimento, ao qual o amor e a retórica estão subordinados, enquanto reflexão sobre aquilo que queremos e como falamos de nós mesmo; o autoconhecimento se estrutura a partir do autoentendimento do indivíduo como pessoa, passando ao entendimento de sua alma até chegar ao conhecimento da alma em geral – possivelmente em seu aspecto cósmico.

devemos reconhecer, igualmente, que a breve discussão sobre a veracidade do mito de Bóreas e Orítia, coloca claramente o conhecimento sobre a alma como pano de fundo e fundamento para a busca do saber, inclusive no que concerne à produção e utilidade dos discursos.

Alertando-nos, ainda, para uma espécie de sabedoria grosseira, que privilegia um tipo de racionalidade do qual devemos nos afastar, pois o seu caráter extremamente artificial parece trair a ausência de uma correta fundamentação epistêmica e de uma boa orientação prática, ainda que ele tente a todo custo disfarçar sua condição deficiente. Assim como Fedro e Sócrates são, por motivos altamente urbanos, como recomendações médicas e exercícios oratórios, levados para fora dos muros citadinos, embora jamais percam de vista a política, e passem todo o passeio, transformador, às margens do Ilissos preparando o seu retorno à cidade, Platão parece propor um afastamento do contexto ético-político (e uma aproximação ao terreno psicológico), mas somente para pensá-lo de maneira mais profunda, mantendo-se ligado a este contexto por meio do tema dos discursos e da pederastia, elementos privilegiados no campo ético-político para os gregos da época.

Se o discurso, esse poderoso mediador das relações intersubjetivas, sejam públicas ou privadas, deve ser um ser vivo, ele não deve ter apenas um corpo completo, mas, tal como nos diz o próprio *Fedro*, deve também ter uma alma que lhe anime, pois, “a esse todo – alma e corpo a ela estreitamente unido – chama-se ser vivo” (246c). A alma do discurso, portanto, é o pensamento que ele contém e deseja comunicar. Mas se o pensamento não é outra coisa senão um produto da constituição psíquica daquele que elabora o discurso, a alma do discurso é a própria alma humana, em sua inteireza lógico-desiderativa, que aqui aparece como implicitamente ligada ao campo ético-político e, ao mesmo tempo, como seu pressuposto necessário. Daí a crítica à primazia da escrita como ferramenta de ensino, pois os discursos grafados somente aparentam ser animados pelo pensamento, “no entanto, se, movido pelo desejo de aprender, os interrogares sobre o que acabam de dizer, revelam-te uma única coisa e sempre a mesma” (275e), estáticos e estanques, estes discursos não possuem o dinamismo que caracteriza a alma, segundo a *palinódia*, e “[...] não conseguem defender-se a si próprios, nem mostram capacidade de ensinar a verdade de forma adequada” (276c).

A forma adequada é o diálogo vivo, enquanto vivificação da linguagem pela oralidade, enquanto dinamismo conjunto em direção ao esclarecimento acerca do justo, do bom, do belo, enquanto movimento, de penetração e fecundação das almas dos interlocutores, mediado pela discursividade retórico-dialética e pela sedução erótica entre eles. Somente assim podemos escrever nas almas uns dos outros e, somente assim, a filosofia, assumindo suas potencialidades erótica e retórica, junto à sua característica face dialética, revela sua proficuidade pedagógica

e, conseqüentemente, sua decisiva contribuição para o alcance de uma vida virtuosa e feliz. Enquanto princípio da vida, e fundamento das diferentes possibilidades que ela pode assumir (e mediadora de nossas relações com a esfera metafísica e cosmológica), é na alma que deve inscrever-se o verdadeiro conhecimento, que devem se originar as verdadeiras transformações em nosso modo de vida, que devemos procurar a verdadeira excelência, porque é nela que estão, em última instância, nossas capacidades reflexiva, afetiva e apetitiva.

Por isso Platão, vindo de um contexto altamente institucional, com práticas publicamente estabelecidas, como a pederastia e o uso judiciário e deliberativo da retórica, tem de ir em direção às instâncias mais íntimas do ser humano, enquanto elementos radicalmente definidores do seu comportamento, os quais ecoam naquelas práticas institucionais e por elas são, ao mesmo tempo, nutridos e perpetuados; para enfim retomar o caminho de volta a estas práticas, mas fazendo deste regresso um retorno transformador. No fundo, Platão deseja se afastar do caráter pragmático que parece recobrir a ética e a política de seu tempo, dissimulado por aquela racionalidade sem bases epistêmicas consistentes e boa orientação ético-política, que oferece ao ser humano uma imagem distorcida de si mesmo, e cujos produtos podemos encontrar nos usos mais comuns da retórica e da logografia de seu tempo. Propondo, em seu lugar, um redimensionamento educacional, segundo o que ele entende como autêntica filosofia.

Este redimensionamento filosófico nos permitirá perceber que a alma originariamente não se resume ao inato desejo pelo prazer, como supõe a pragmática ético-política, nem ao seu elemento reflexivo; originariamente ela é o imbricamento de seus aspectos reflexivo, afetivo e apetitivo, que apontam para uma natureza erótica comum, cuja aspiração principal é a harmonização entre essas dimensões do psiquismo, a qual, conforme pretendemos demonstrar, atribui um papel ativo às dimensões não-intelectivas da alma humana, sob a forma de uma desejada unidade orgânica com a reflexividade, na busca pela excelência e pela felicidade. Os discursos são a imagem do psiquismo, são fruto dessa polifonia psíquica que nos é característica, através deles podemos visualizar os valores cognitivos, morais e políticos que formam o horizonte existencial dos interlocutores, podemos ser transformados ou tentar transformar estes horizontes existenciais.

Enfim, a unidade do *Fedro*, como proposta educacional erótico-filosófica, se estabelece no eixo entre retórica e amor, em um movimento que nos parece de mútua remissão, o tema da retórica nos faz retroagir em direção ao do amor, e o tema do amor nos projeta em direção ao dos discursos. Exploreemos com maior cuidado, adiante, esta retroatividade da retórica ao amor.

1.2. Filosofia e retórica: compor belos discursos.

Ao final de sua segunda fala sobre *eros*, Sócrates recomenda a Fedro que, livrando-se da perplexidade dos discursos anteriores, “sem desvios, consagre a sua vida ao Amor, com a ajuda de discursos filosóficos” (*Fdr.*, 257b). Dirigida na verdade a todos aqueles que pretendem cultivar eroticamente a si mesmos, o que corresponde à busca pelo embelezamento de suas próprias almas e da de seus companheiros, essa recomendação explícita que esse cultivo exige o auxílio dos discursos filosóficos, como uma espécie de mediação indispensável – não à toa, o diálogo segue com uma reflexão sobre a discursividade filosófica em contraste com a retórica. No quadro da reflexão platônica, o tema do amor abre espaço para múltiplas mediações: o próprio amor é considerado um tipo de mediador (intermediário) e uma forma de mediação⁶. Para nós, uma forma de mediação do humano consigo mesmo, pautada pela beleza (sensível e inteligível), e que se desdobra em outras formas de mediação, suscitando múltiplas possibilidades de relação (apetitiva, afetiva, intelectual) com o outro (que são os diferentes objetos de desejo), possibilidades que, embora díspares, têm um mesmo núcleo (o amor) e devem estar combinadas entre si, se querem satisfazer de maneira plena o desejo que as incita.

Após a descrição filosófica da mediação pela via homoerótica, Platão nos encaminha para uma reflexão sobre a outra grande forma de mediação amorosa no *Fedro*: o discurso⁷. Nesse contexto, o debate recai explicitamente sobre a retórica e seus fundamentos, entendida como a arte de compor belos discursos, chamando nossa atenção para o dado de que estes últimos são indispensáveis à formação de belas almas, e de que é a discursividade filosófica que verdadeiramente os produz. Entretanto, nosso interesse não é tanto aqui discorrer sobre as contribuições da discursividade ao psiquismo, mas explicitar como a tematização da retórica nos reenvia ao tema da alma, de sua harmonia e da combinação do reflexivo e não-reflexivo que a constituem, como pressuposto para a eloquência. O que nos permitirá expor a estreita ligação entre o epistêmico e o educacional nesse diálogo, e como não há a sobreposição de um ao outro, mas um paralelismo inescapável entre ambos, questionando as interpretações que enxergam um prevaletimento da temática retórica e da pura racionalidade no *Fedro*⁸.

Engenhosamente, Platão suscita a discussão sobre a eloquência a partir da censura que um dos políticos atenienses teria feito a Lísias, justamente pelo exercício da logografia, tomada aqui pejorativamente. Sócrates, enxergando a astúcia que está por trás desse procedimento,

⁶ No *Banquete*, 202e, Eros é descrito como um *daimon*, figura mediadora entre homens e deuses, tendo como papel: “O de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses”.

⁷ Sobre a importância do discurso como mediador das relações eróticas, não só no *Fedro*, cf. REEVE, 2011; FERRARI, 2013.

⁸ NATORP, 2012; JAEGER, 2013.

mostra que esta espécie de ódio ao discurso (misologia) deriva, na verdade, da frustração do desejo de eloquência, pela qual muitos políticos passam. Evocando implicitamente a condenação que o próprio Lísias faz do amante, em seu *erotikos*, baseada justamente em uma astuciosa visão pejorativa do amor, Platão, por um lado, retomando o que já fora dramaticamente representado pela controvérsia amorosa (na primeira parte do diálogo), e por outro, antecipando a explicação de que em assuntos controversos, é preciso analisarmos todos os seus aspectos (263a-c), procura apresentar uma definição da retórica e extrair suas consequências necessárias, para então julgá-la com acerto. E assim como o amor fora analisado em seu sentido vulgar e filosófico, a retórica também o será, sob a forma de sua crítica dialética e da proposta de sua fundamentação epistêmica.

Movendo-se, de início, no terreno da compreensão vulgar, Sócrates relembra que os políticos mais afamados, ou os que desejam muito sê-lo, são os que mais gostam de compor e publicar discursos (*Fdr.*, 257e). Afinal, seja aos olhos de seus contemporâneos ou das gerações vindouras, “Sempre que um orador ou um rei é capaz de, ao atingir o poder de um Licurgo, de um Sólon ou de um Dario, se tornar um logógrafo imortal na cidade, não se considera ele acaso igual aos deuses quando em vida?” (258c). O sucesso político, portanto, não pode prescindir do cuidado com a discursividade: a eloquência, em associação com o alcance do poder (para o qual a logografia e a oratória são decisivas), tornam os homens semelhantes aos deuses para os seus concidadãos. Por isso Sócrates não admite que “um homem desta natureza” (258c), natureza política, “qualquer que ele seja e seja qual for a animosidade que tenha contra Lísias – vá censurá-lo precisamente pelo facto de ele escrever?” (258c), isto seria, como seu interlocutor arremata, “censurar também a própria paixão” (258c). “Portanto, é coisa clara a todos que, em si mesmo, não é vergonhoso escrever discursos” (258d), e se os políticos assim o dizem, “[...] é evidente que o fazem, não pelo fato de desprezarem tal ocupação, mas por serem seus admiradores” (*Fdr.*, 258b), como o falso não-amante no discurso de Lísias que, sem saber conduzir-se no amor, conhecendo apenas seu lado malfazejo, detrai a relação amorosa, ao mesmo tempo que a deseja intimamente.

Nesse sentido, a preocupação platônica com a eloquência, sob a forma da fundamentação epistêmica e a constituição técnica da retórica é, portanto, um claro indício de seus objetivos e motivações políticas. Todos aqueles que, tendo pretensões políticas criticam Lísias pelo simples motivo de ele compor discursos, são contraditórios, pois criticam a sua própria paixão, afinal eles também, como amantes da política, têm de ser amantes dos discursos. Assim, mesmo que se opondo à retórica de Lísias, e aos valores que lhe sustentam e são propagados por ela, Platão não pode condená-lo por escrever discursos, pura e simplesmente,

mas, deve criticar as condições em que estes são compostos; sua forma, conteúdo e propósitos, pois “[...] é vergonhoso não os pronunciar e escrever com perfeição, mas de uma forma desgraciosa e imperfeita” (*Fdr.*, 258d). Assim, o prosseguimento do diálogo busca definir em que condições a escritura e proferição de discursos é bela e boa. Nas palavras de Sócrates:

E qual é o facto que caracteriza o escrever com perfeição e sem ela? Teremos necessidade, Fedro, de perguntar alguma coisa sobre este assunto a Lísias ou a qualquer outro que tenha escrito alguma vez ou venha a escrever, sobre questões respeitantes à cidade ou ao domínio privado, usando do verso como poeta ou numa composição sem metro como simples prosador? (258d).

Ao que Fedro responde:

Pergunta se temos necessidade? Ora que razões terá alguém para viver, se assim se pode dizer, se não por prazeres dessa natureza? Não são certamente do número que nos exigem um sofrimento prévio, sem o qual nunca haveria gozo – o que caracteriza quase todos os prazeres que dizem respeito ao corpo, e daí o nome de servís que com justiça se lhes dá (258e).

Nos trechos supracitados, fica claro que não só os que almejam exclusivamente o poder político e o reconhecimento público devem se preocupar com a retórica, e que os usos do discurso devem ser pensados não só no registro público, mas também privado, o que aqui não nos parece ter propriamente o sentido de individualismo apolítico, mas o sentido do cuidado do indivíduo consigo mesmo, da alma consigo mesma, que não deixa de estar ligado com a atuação política do sujeito, mas não está subordinado a ela. Assim, este tipo de reflexão não interessa apenas ao político, mas também ao filósofo, e sobretudo a este, tanto pelo caráter claramente metadiscursivo da filosofia, quanto por sua preocupação essencial com o cuidado da alma, que na verdade envolve sua metadiscursividade, perfazendo a busca, pela máxima dignificação da vida, que anima o modo de viver filosófico. A investigação sobre os discursos é necessária para aqueles que buscam ter razões dignas para viver, que desejam uma vida livre, uma vida filosófica, na qual predomina a busca por prazeres puros, libertadores, que não sendo escravizados por nossos impulsos mais elementares, não nos tornam reféns de gozos servís. Contudo, como veremos mais adiante, essa busca é animada sim por impulsos elementares e por um jogo intrincado entre prazeres e dores, mas que não são servís.

Esse estilo de vida corresponde ao do amante livre, da retratação de Sócrates: aquele homem de caráter nobre e gentil, que sabendo servir-se filosoficamente do amor não se ressentido de amar (*Fdr.*, 243c). Na mesma fala, Sócrates diz que a alma que mais contemplou as Formas, antes de perder as asas, dará origem ao homem “[...] destinado a ser um amigo da sabedoria ou do belo, ou alguém consagrado às Musas ou ao amor” (248d). Indicando, assim, pela conjunção entre filosofia, retórica e pederastia, as possibilidades em que se desdobra a mediação erótica do filósofo consigo mesmo. Nesse sentido, Platão faz com que, a um só tempo, o tema dos

discursos seja o ponto concêntrico entre política e filosofia, entre os horizontes existenciais da busca pelas honras e do desejo pela sabedoria, e ata a retórica ao tema do amor, do desejo e do prazer. Àquele que sabe amar, preocupando-se consigo e com o outro, vivendo a dimensão altruísta da relação erótica, buscando valores verdadeiramente objetivos para sua conduta, se impõe a preocupação com o discurso, como autêntica abertura a esse modo de vida. Assim, o discurso não é mais visto como mero instrumento de desejos egoístas e prazeres servis, mas, uma maneira de libertação da alma, sob a forma do autoconhecimento e do cuidado de si, mediados aqui pela relação erótico-discursiva com o outro.

Não à toa, Platão prossegue o diálogo com o mito das cigarras, numa espécie de glosa da vida descrita acima por Fedro, relatando o caso de homens que, seduzidos pelas Musas, negligenciam sua nutrição e morrem sem perceber, recebendo delas “[...] o privilégio de nunca precisar de alimento desde a nascença, mas se dedicar de imediato ao canto até à hora da morte, sem comer nem beber” (*Fdr.*, 259c), sob a forma de cigarras. O culto às Musas funciona como uma espécie de processo catártico ou iniciação mistérica, sugerindo que a filosofia seja uma forma de purificação da alma em relação aos desejos mortais ou corporais, derivados de necessidades elementares, como comer e beber: aludindo àquela fuga do mundo em direção ao eterno. Mas, um indício de que essa imagem não retrata propriamente a vida filosófica, é que os cultores das musas se tornam animais e, para Platão, apenas aqueles que não se dedicam à filosofia e à verdadeira busca pelo saber é que assumem essa forma (248c-249b). Embora aqui, esta metamorfose seja pensada como um presente dos deuses, fazendo da vida mortal daqueles homens uma passagem rápida, como é a vida das cigarras, pensamos que ela guarda, também, um alerta em sentido contrário: o abandono do comer e do beber, como representantes dos desejos e prazeres sensuais, corresponde a uma espécie de desconfiguração de nossa própria humanidade, olhar para divindade e desejá-la não pode gerar o esquecimento de nossa própria condição. Ainda que a sedução e a persuasão sejam elementos importantes no *Fedro*, elas não podem se tornar, mesmo que supostamente à serviço da racionalidade, fonte de um aprisionamento, de um comportamento compulsório, devem, antes, estar ao lado da liberdade, da harmonia entre paixão e reflexão, e não em detrimento de uma pela outra.

De todo modo, o mais importante aqui é que o mito das cigarras, retomando a caracterização do filósofo como aquele que busca se relacionar com a divindade, coloca a preocupação com os discursos para além da imanência relativista que é comumente atribuída ao campo ético-político. Lembremos, e isso é extremamente importante, que a divindade, no diálogo, é pensada como ideal de virtude e felicidade, e junto às Formas, compõem o quadro de valores incondicionados que devem nortear a vida dos seres humanos: “ora, o divino é o que é

belo, bom e o que possui todas as qualidades do mesmo género” (*Fdr.*, 246d-e). O mito das cigarras, em nossa perspectiva, serve para assinalar, não como fuga em relação ao divino e eterno, mas como redimensionamento filosófico, o direcionamento da discussão a valores e ideais que Platão julga como realmente objetivos e universais, e que pela perfeição com que os concebe são tomados na qualidade de deuses ou seres divinos. A formação da alma, o amor, a filosofia e a eloquência, ainda que tenham os deuses como medida, são propriamente concernentes ao humano, não de um ponto de vista mesquinho e egoísta (quando restrito aos desejos elementares), mas, como insistimos, do ponto de vista da alteridade (humanidade/divindade), da abertura para o que não somos, mas desejamos intimamente como o melhor que podemos ser e, por isso, deve balizar nosso comportamento, mesmo que a maioria de nós esteja esquecida disso.

Voltando à questão discursiva, Sócrates pergunta a Fedro se o conhecimento da verdade acerca do que se vai discorrer não seria o fundamento da eloquência, mas este lhe diz que, popularmente, não se tem como necessário que o orador conheça verdadeiramente o assunto de que falará, nem o que seja o justo, o belo e o bom, “mas o que aparente sê-lo à multidão que deve julgar” (*Fdr.*, 260a), pois é da aparência (*doxantei*; 260a), como opinião, que deriva o persuadir (*peithei*; 260a), e não da verdade. Estas observações, evocam o bloco de características que, vulgarmente, são atribuídas à retórica. Nessa perspectiva, compor belos discursos pressupõe apenas o conhecimento daquilo que a maioria julga (opina) como bom, belo, justo etc., já que é a ela que se deve persuadir. O discurso opera apenas no nível da opinião: forma de conhecimento imprecisa, relativa, circunstancial, porque marcada pela dispersão na multiplicidade sensível (248a-c). Sem uma referência direta à natureza humana, à alma, a retórica é vista como um artifício puramente jurídico-político, tem seu nicho no espaço público, como uma arte discursiva de combate (antilogia), cujo objetivo central, dissimulado por uma preocupação com as convenções sociais e o bem coletivo, é o prevalecimento dos interesses individuais daqueles que dela se valem, seja nos tribunais ou nas assembleias deliberativas. Ignorando ou rejeitando elementos como verdade, identidade e diferença, embora tendo de pressupô-los, a retórica se move apenas por uma verossimilhança cujos critérios são as próprias aparências. Os belos discursos, produzidos pela retórica vulgar, o são apenas aparentemente, porque apenas valores aparentes lhes servem como fundamento. A condução discursiva da alma pela retórica é, na verdade errância e subnutrição da mesma, pois nem aquele que discursa e nem seu interlocutor sabem aonde ir e o que lhes convém, pois não se preocupam com a verdade.

E aqui se faz necessário, para Platão, uma denúncia e crítica acirradas. Por trás da retórica vulgar, ele enxerga um movimento intelectual que se encarrega reiteradamente de

analisar e, em muitos pontos, combater: a sofística. Lembremos, que ao recordar as lições da retórica tradicional (266d-268a), Sócrates o faz pela retomada nominal de grandes representantes do movimento sofista, tais como, Górgias, Prótagoras, Pródico, Hípias, e outros, que contribuíram para a reflexão sobre o tema da eloquência, tendo como ponto de partida comum a tese de que a verossimilhança (*eikota*; 267a) é mais digna de estima do que a verdade (276a), reforçando, ou mesmo fundamentando, a valorização popular da aparência, muito criticada por Platão, a que nos referimos acima. A retórica não é uma invenção ou descoberta da sofística, “Mas a teoria da literatura e a arte da retórica foram, em grande parte, criação do período sofista” (KERFERD, 2003, p.136). De acordo com Guthrie (1995, p.167), Platão tem consciência disso e não confunde retórica e sofística, mas reconhece que ambas atuam na mesma esfera e sobre os mesmos temas, estando assim estreitamente ligadas, de modo que a última lhe parece oferecer o suporte teórico e a justificativa moral da primeira.

A base teórica essencial da retórica era aquela que a distinguia desde os inícios, e que tanto chocou o Platão absolutista, a saber, que (como o colocou Tísias e Górgias, *Fedro* 267a), ‘eles tinham o provável (ou aparente, plausível, *eikota*) em maior honra que o verdadeiro’. A justificação disso era que, para um sofista ou retórico, verdade e conhecimento eram ilusão (GUTHRIE, 1995, p.170).

A sofística é uma parte importante da cultura Clássica, questionando antigas crenças e propondo novos valores, principalmente ao “[...] discutir questões morais fundamentais em termos de *Nomos* contra *Physis*, <<lei>>, <<costume>> ou <<convenção>> contra <<natureza>>” (DODDS, 1988, p. 197). Perpassada por uma confusão terminológica, segue Dodds (1988, p.198), que permitia a perspectivas diferentes pensarem de maneiras diferentes os termos do binômio *nomos-physis* extraindo, com isso, conclusões distintas desse embate, e que poderiam resultar ora numa psicologia racionalista, ora num imoralismo cínico (1988, p.204), aparentemente igualmente defensáveis para os sofistas, essa discussão contém duas importantes questões educacionais em disputa:

Uma é a questão ética, que diz respeito à fonte e à validade das obrigações morais e públicas. A outra é a questão psicológica, que diz respeito às fontes da conduta humana – porque é que os homens se comportam assim e como é que podem ser levados a comportar-se melhor? (DODDS, 1988, p. 198).

No *Fedro*, a ética e a psicologia formam precisamente a dupla face desse problema maior, que são as bases da *paideia*: de um lado, a procura por valores que possam nortear de modo consistente o percurso formativo rumo à conduta virtuosa e feliz, do outro, a busca pelas possibilidades de realização desses valores e o desenvolvimento desse percurso de acordo com os fatores que movem nossas ações. E não é difícil perceber que em momentos estratégicos do diálogo a discussão é colocada justamente, de maneira explícita ou alusiva, em termos do par

natureza e convenção⁹. Em geral, o primeiro desses termos indica, na cultura da época, valores e regras ético-políticos de caráter universal, com validade permanente e comum, por isso tomados como exigências naturais e necessárias, enquanto o segundo, valores e regras de caráter circunstancial, convencionais, mutáveis e, portanto, relativos (KERFERD, 2003, p.189-194). Historicamente, a maioria dos sofistas defendeu o *nomos*, em detrimento da *physis*, por reconhecer na natureza um conjunto de impulsos desordenados, prejudiciais à vida coletiva ou, quando muito, carentes de um aperfeiçoamento convencional (KERFERD, 2003, p.213-221).

Platão resgata essa imagem da sofística no *Fedro*, ao fazer com que Sócrates explicita que é a oposição, entre o desejo inato (natureza) dos prazeres e a opinião adquirida (convenção) de que devemos buscar o bem, a base do *erotikos* de Lísias, com sua valorização da segunda e a censura do primeiro: quando a opinião adquirida domina os desejos inatos (irracionais), temos a temperança (*sophrosyne*), um bem; quando são os desejos que dominam, naturalmente afeitos a desmesura (*hybris*), temos o enlouquecimento, um mal (237d-238a). Entretanto, como os critérios que orientam essa argumentação são determinados pela opinião da maioria, enquanto aquela verossimilhança que encerrada em si mesma não procura o contato com a verdade, e permanece apenas no domínio da multiplicidade e aparência, Platão enxerga nessa defesa do comportamento convencional, o relativismo dos valores, que ele imputa criticamente aos sofistas. Ao invés de corrigir as desarmonias da natureza, o relativismo sofístico apenas as mascara sob o véu de uma falsa racionalidade, a qual, na verdade está a serviço desses impulsos desmesurados e prejudiciais. Isto porque, baseado em uma imagem pervertida da natureza humana, vista como constituída apenas por elementos desiderativos de caráter invariavelmente desmedidos e organicamente incompatíveis com a reflexividade, a sofística impossibilita o reconhecimento de valores ético-políticos universais, cuja autenticidade só pode ser derivada de exigências incondicionais da própria natureza humana, e impede a verdadeira introjeção dos valores, mesmo convencionais, no comportamento do indivíduo, que em sua incontornável natureza seria somente desejo e irracionalidade, permanecendo inconciliável com os outros e, principalmente, consigo mesmo.

⁹ O próprio desenvolvimento cênico do diálogo, com a saída temporária das personagens de dentro da cidade em direção à paisagem idílica em que se dá a conversa, sugere uma suspensão dramática das convenções sociais, e uma espécie de retorno à natureza. A referência às ninfas e outras divindades ligadas à vida selvagem (230b-c), a contraposição da interpretação alegórica (convencional) dos mitos e a tradicional (229c-230a), a contraposição, feita por Lísias, entre a necessidade amorosa (*physis*) e as convenções sociais (*nomos*) (230e-234c), a explicitação que Sócrates faz dessa contraposição, em seu primeiro discurso, em termos de desejo inato por prazer (natural) e busca pelo bem como opinião adquirida (convenção) (237d), a presença recorrente das Musas, das formas de delírio, que remetem à religiosidade arcaica, preconizada pelos partidários da *physis*, a organização da *palinódia*, a partir de uma reflexão sobre a natureza da alma (245c), a recomendação de que as divisões dialéticas têm de ocorrer segundo as articulações naturais da forma (265e), os ensinamentos de Anaxágoras a Péricles cuja base é o conhecimento da natureza (270a), e a própria prece final à Pã, divindade-animal (279b-c).

Isso tudo transparece no retrato da retórica feito por Fedro, em que o uso do discurso é dimensionado apenas pelas aparências (sem ligação direta com a essência da alma), no qual a antilogia pertence apenas ao âmbito jurídico-político, nos fazendo pensar que, embora reconheça e utilize, quando conveniente, a natureza conflitiva do homem, a retórica (sofística) não se preocupa verdadeiramente em resolvê-la, em harmonizá-la, camuflando essa incoerência interna por meio da exteriorização do uso discursivo, pautado por critérios igualmente extrínsecos ao próprio *logos*. De modo geral, por um cruzamento das esferas epistêmica e moral, o que Platão critica no sofista “[...] é o fato de ele não perceber verdadeiras diferenças e de não discernir valores, sendo incapaz de desenvolver uma reflexão propriamente ética, mesmo quando se oferece como educador político” (MARQUES, 2000, p.75). Essa incapacidade de percepção, que pode ser estendida aos retóricos e logógrafos do *Fedro*, deve ser combatida, primeiramente, pelo recuo à natureza da própria retórica:

Não é verdade que, tomada em sentido geral, a retórica é uma espécie de arte de psicagogia por meio de palavras, não apenas nos tribunais e muitas outras assembleias públicas, mas também nas reuniões privadas, a mesma a respeito de questões de pequena como de grande monta? E o seu uso correto não se torna a coisa mais honrada quando se trata de assuntos sérios ou insignificantes? Ou como ouviste tu falar a este respeito? (*Fdr.*, 261a-b).

A definição da retórica como condução da alma (*psykhagogia*), por meio do discurso (*logos*), é o que reúne, nessa parte do *Fedro*, o âmbito do aparecer (jurídico-político) ao do ser (psíquico) no campo da ação, ata a teoria do conhecimento do conhecimento e a filosofia da linguagem que aí despontam, (por meio da conjunção do falar e do pensar), à psicologia, (por meio da questão da condução da alma), perfazendo o tema educacional, como formação integral da alma, pela consonância entre diferentes aspectos, pressuposto e resultado da formação do verdadeiro retórico (dialético), o que exige, na esteira dessa confluência entre elementos díspares, a associação entre o discursivo e o intuitivo, o reflexivo e o não-reflexivo. Se a questão que origina toda essa discussão é saber como compor belos discursos, e isso pressupõe a atividade da arte da palavra (retórica), e esta consiste na psicagogia por meio do discurso, a questão no fundo é a seguinte: como conduzir belamente as almas por meio da discursividade? Dito de outro modo, de que maneira a condução discursiva da alma pode ser exercida com perfeição? Do ponto de vista genuinamente filosófico, essas respostas têm de ser buscadas pela referência a um saber transcendente e uma psicologia moral aprofundada, que nos permitam uma compreensão verdadeiramente objetiva do modo como conduzir nossas vidas, o que só nos é oferecido pela educação filosófica, pois, para Platão:

O sofista, por outro lado, na sua exigência de um saber positivo e eficaz imediato, devido à sua positividade e auto-suficiência, revela uma total incompreensão da complexidade do fenômeno humano, isto é, da alma do homem e da *pólis*, sendo

incapaz de refletir mais profundamente sobre a esfera política e seu enraizamento numa psicologia e numa ética, restringindo-se ao relativismo e ao ceticismo de circunstância (MARQUES, 2000, p.75/6).

Se o relativismo sofista induz à concepção vulgar do uso moralmente neutro da retórica, reforçada pela inutilidade da verdade para a persuasão, que se limita ao verossímil (260d), sugerindo que o perito na persuasão é aquele que subordina o outro aos seus desejos individuais, usando-o para satisfazer seus desejos mais elementares apenas; a educação erótico-filosófica proposta no *Fedro*, se opõe diametralmente a isso, demonstrando a indissociabilidade entre a formação do caráter, o aprendizado e o uso da arte discursiva. De início, é preciso reconhecer que a antilogia não se restringe aos tribunais e assembleias, que ela está por toda parte, como constitutiva do próprio pensamento (261d-e), e como reflexo dos controversos aspectos sob os quais certos objetos de discussão nos aparecem, principalmente os que pertencem ao campo ético-político (263a), sendo precisamente nesse contexto, de controvérsia e disputa, que a força da retórica, da persuasão, se faz mais perceptível (263b). Em seguida, é preciso reconhecer que a antilogia não está somente fora de nós, mas em nossa alma: lembremos que a *palinódia* socrática compara a alma a uma carruagem alada, formada por um cocheiro e dois cavalos, representando tendências distintas de comportamento (apetitivo, afetivo e reflexivo) que, embora conciliáveis, originariamente se contrapõem (246a-b). E se recordamos, também, que o cocheiro e os cavalos falam (253d-254e), e buscam convencer uns aos outros com relação ao que deve ser feito (portanto, em relação ao justo, ao belo, ao bom etc.), veremos que a alma guarda uma espécie de antilogia, por causa dessa polifonia que lhe é característica, tornando imprecisos, na ausência de um consenso entre as suas partes, nossos juízos e avaliações.

Entretanto, na perspectiva filosófica de Platão, conforme testemunha o próprio diálogo aqui em estudo, a multiplicidade não se encerra em si mesma, mas aponta para uma unidade, que lhe reúne na identidade, sob uma ideia única, a qual, sem anular essa pluralidade, permite que compreendamos, intimamente, como seus diversos aspectos estão ou podem ser articulados segundo suas próprias disposições naturais. Falar bem em controvérsias (âmbito próprio da retórica) pressupõe o conhecimento “sobre a maneira como o discurso deve passar da censura ao louvor” (265c) e vice-versa, essa maneira, por sua vez, pressupõe pensar corretamente, o que ocorre somente quando o pensamento discursivo (*dianoia*), percorre os procedimentos dialéticos de síntese e divisão respectivamente. Inicialmente, é preciso “[...] reduzir a uma ideia única, que se possa abarcar de um relance, as várias realidades dispersas por muitos pontos, para que, pela definição de cada unidade, se possa tornar evidente o tópico que se deseja ensinar em cada caso” (265d), para em seguida “[...] separar de novo em espécies, segundo as

articulações naturais, e procurar não causar roturas em nenhuma parte, ao modo do carneiro inexperiente” (265e). E assim, perceber que a antilogia, seja na assembleia, no tribunal, na conversa privada e no diálogo consigo mesmo, é uma única arte, “aquela que possibilita a uma pessoa tornar cada coisa semelhante a qualquer outra, dentre aquelas a que é comparável e com as quais se podem estabelecer equivalências” (261e), o que só é possível com o discernimento correto da verdade; permitindo também, “se alguém opera tais semelhanças, dissimulando-as, pôr as claras tal procedimento” (261e).

E é essa arte que Sócrates persegue, eroticamente entusiasmado pela dialética:

Dessas divisões e sínteses eu mesmo, Fedro, sou um apaixonado, a fim de ser capaz de falar e de pensar. E se eu julgar qualquer outro capaz de observar a unidade e a pluralidade nascida daquela, a esse eu perseguirei
no encalço dos seus passos, como se fora um deus.
 Ora, aos que são capazes de o fazer, eu chamo-lhes, pelo menos até este momento, dialéticos – se os nomeio rectamente ou não, um deus o sabe (*Fdr.*, 266b).

Destaquemos que o procedimento sintético, cujo ponto de partida é a multiplicidade a ser recolhida na unidade de uma só ideia (*idean*; 265d), é amparado pela reminiscência da contemplação eidética, empreendida pela alma antes de sua existência terrena (249b-c), relatada por Sócrates em sua retratação. Em função de sua dissidência interna, a alma humana pouco ou quase nada apreende dos seres inteligíveis, tendo de contentar-se, na maior parte dos casos, com a opinião (248a-b), o que reforça sua condição dispersiva e malfazeja. Já os deuses, cujas almas possuem harmonia entre seus elementos, são capazes de contemplar plenamente esses seres e, com isso, alimentam a sua divindade, sua condição de excelência e felicidade (247c-d). Somente os deuses possuem o verdadeiro conhecimento e são realmente virtuosos e felizes, cuidando de si mesmos e da ordem cósmica, enquanto os mortais podem apenas almejar estas coisas, e buscá-las por meio de uma educação erótico-filosófica. Assim, é a situação da alma como um todo (se harmônica ou não) que determina o funcionamento da inteligência, portanto pensar bem, para bem falar, é impossível sem a preparação do psiquismo em sua totalidade, e se se deseja ensinar alguém a compor belos discursos, ou conduzir, com perfeição, alguém por meio deles, isso não poderá ser feito senão mediante a harmonização, em paralelo, de sua alma.

Por sua natureza, os diferentes aspectos do psiquismo são perpassados por um erotismo comum (*Fdr.*, 251b-c), que os permite a possibilidade de serem integrados numa unidade orgânica, sob o signo do desejo pela beleza, o qual assume formas diversificadas, como pensar e falar, por exemplo. Com essa sinergia erótica, entre apetite, impetuosidade e reflexão, a inteligência é recolocada em direção às Formas, e aproximando-se delas, imprime cada vez mais, na própria alma, a unidade que lhes é característica. Sem essa sinergia, porém, o pensamento é desviado da inteligibilidade, aprisionado à multiplicidade, tornando-se incapaz

de unificar e harmonizar o que quer que seja. Lembremos que Platão encerra o *Fedro* com a prece de Sócrates a Pã, evidenciando a primazia da beleza interior (da alma): “[...] concedei-me a beleza interior. Que tudo o que é exterior viva em mim em harmonia com o interior” (279c). É por isso que após uma recensão dos procedimentos da retórica vulgar, Sócrates os considera apenas como preliminares, pois nenhum deles toca os movimentos dialéticos, e nem permite aos seus possuidores o discernimento da harmonia que deve ser empregada, para que o discurso seja, propriamente, “[...] como um organismo vivo, com corpo próprio, que não seja acéfalo ou ápodo, mas possua tronco e membros, escritos de forma a convir entre si e ao seu todo” (264c).

Esse critério de conveniência é a beleza, enquanto harmonia das diferentes partes de um todo, expressão da própria constituição unitária da Forma inteligível na pluralidade do múltiplo sensível, unidade imanente na multiplicidade, multiplicidade transcendente na unidade, espécie de conexão imediata entre o estético (sensibilidade) e o noético (inteligibilidade), que desperta o intelecto pela via da sensibilidade e do desejo, conforme veremos melhor no decorrer da dissertação. Falta, aos retores e alunos da retórica sofística este tipo de compreensão. Sem a busca sincera pelo cultivo erótico da alma, a procura por torná-la bela, mais do que somente aparentar beleza; sem o aporte dialético, que desempenha o papel de fundamento epistêmico da retórica filosoficamente concebida, presos, portanto, ao domínio das opiniões, com sua característica limitação à multiplicidade; eles reproduzem a dispersão de suas almas em seus discursos, fazendo da retórica algo ridículo e sem técnica (262c), incapaz de uma discursividade verdadeiramente bela. Sua ignorância recalcitrante os impede de buscar a contemplação da harmonia em seu sentido pleno, que é a unidade do múltiplo, a estrutura ontológica da Forma, e lhes torna cegos à beleza, como indício sensível dessa estrutura, como forma de intuição do que se deve perseguir, que põe o filósofo no encalço daquela harmonia que de algum modo está no concerto entre as partes, mas não nas partes isoladas, que é muito mais buscada do que possuída, que diferencia a verossimilhança filosófica (pois a verdade é somente posse dos deuses) da sofística, porque aquela está voltada erótica, intuitiva e discursivamente para a verdade, e para o ser, como unidade e articulação das Formas entre si.

Mas nada disso significa uma fuga em direção ao inteligível e um abandono do mundo, como pensa Natorp (2012, p.177). O filósofo sabe falar, e assim pode estar na assembleia, no tribunal, mas não o fará ao custo do rebaixamento de seus valores, e por isso é rechaçado pelo vulgo nesses locais. Persuadidos, eroticamente sobretudo, de que estão na trilha de valores e ideais consistentes, os filósofos não se admiram com o comprimento deste longo circuito, que envolve uma série de investigações conjugadas, em que a formação do caráter e o robustecimento do intelecto são recíprocos. Percebem que o avanço no campo epistêmico e

discursivo não se faz sem uma preparação integral da alma, que a convivência menos distanciada com as Formas é uma conquista de todo o psiquismo, que nesse processo vai se harmonizando e, assim, impulsionando o intelecto à inteligibilidade. Como bem nota Jaeger, Platão “via a ligação entre os problemas teóricos [...] e abstratos da sua posterior teoria das ideias e as mais simples exigências que se colocavam à capacidade de falar e de escrever” (2013, p.1281), mas via também, o que parece ter escapado a este comentador, que não apenas a dimensão intelectual está envolvida nessa questão, mas também nossas dimensões apetitiva e afetiva, por sua união natural e indestrutível com o intelecto. É preciso, como Sócrates, estar apaixonado pelo saber, desejar a beleza em suas diversas formas, reconhecer que a filosofia é, sobretudo, o desejo de saber, um desdobramento da natureza erótica da alma, que também se faz apetite e afetividade, os quais devem ser integrados à busca filosófica.

O ensino, aprendizagem e o uso da retórica filosófica envolvem necessariamente um cuidado simultâneo de todo o psiquismo, e não somente de sua dimensão intelectual, como o aspecto discursivo da questão parece sugerir. Do ponto de vista filosófico, a retórica deve ser uma forma de cuidado com a alma, assim como a medicina é com o corpo, e assim como os médicos principiam por determinar a natureza do objeto a que aplicam sua arte, Sócrates nos diz que é evidente que todos aqueles que se esforcem por exercer e ensinar a retórica “[...] devem começar por descrever a alma com toda exatidão e por fazer ver se por natureza ela constitui uma coisa una e homogênea ou se, à maneira do corpo, é multiforme” (*Fdr.*, 271a). Em seguida saber quantas e quais são suas afecções, para determinar os gêneros de discurso e os tipos de alma a eles correspondentes, verificando com que gêneros discursivos e por quais propósitos uma alma é ou não persuadida e se deixa conduzir (271a-b). Pois, só assim transmitirá à alma “não apenas por rotina e experiência mas pela arte” (270b) a “[...] convicção e virtude que se deseja, por meio de discursos e ocupações apropriadas” (270b). Pela ausência de um conhecimento psicológico autêntico, a retórica vulgar, é incapaz de conduzir com perícia a alma de quem que seja, é incapaz de harmonizá-la, levando-a ao estado conveniente.

O educador filosófico sempre procura pela unidade do múltiplo, visando a confluência do diverso, a partir da natureza comum do que se mostra diferente e, assim, não pode negligenciar as articulações que ela impõe aos seus múltiplos aspectos, caso queira avaliá-los com correção e utilizá-los com justiça. O educador filosófico sabe que a psicagogia discursiva é exercida com perfeição e perícia somente quando conduz a alma a uma boa formação – cuja base é a cooperação entre suas partes –, à melhor constituição que um determinado tipo de alma pode alcançar, ao melhor modo de vida que ela possa atingir, às virtudes e ocupações que lhe são próprias, ou seja: quando o discurso, ao persuadir, instrui, e, ao conduzir, cuida.

1.3. Filosofia e pederastia: formar belas almas.

Levados a perceber que os problemas acerca da discursividade apontam para nós mesmos, para uma espécie de polifonia interna, envolvida em um antagonismo originário, cujo apaziguamento é a condição para solucionarmos aquelas dificuldades, precisamos encontrar um modo de mediação entre essas vozes, algo que as torne consonantes, fazendo-as soar em uma melodia harmoniosa. Nessa condição polêmica, em que a controvérsia nos faz dissonantes do coro das divindades (ideais de virtude e felicidade), o trabalho de afinação da alma se revela fundamentalmente como um jogo ou disputa persuasivos, compostos tanto por aspectos intuitivos quanto discursivos. Com a imagem da parelha alada, na qual se misturam a organicidade do convencimento e o mecanicismo da adestração, Platão “[...] está pensando nas partes da alma tanto como forças antagônicas com potências distintas quanto como aspectos de uma pessoa que são sensíveis à razão em graus variados” (ANNAS, 2012, p.74), se os cavalos falam é porque “O espírito e o desejo são racionais o bastante para se comunicarem, mas não são racionais o bastante para que sejam representados sob forma humana” (ANNAS, 2012, p.74). Assim, elas devem formar um coro uníssono, mas respeitando os diferentes timbres.

Por isso, a formação do orador não se restringe à aquisição de conhecimento, é preciso que haja no aprendiz uma espécie de disposição natural prévia para o aprendizado da retórica filosófica, e que ele aperfeiçoe o aprendido por meio da prática: “mas se descuidares qualquer desses pontos, por essa mesma razão serás imperfeito” (*Fdr.*, 269d). A educação filosófica, pelo erotismo que a anima, não se faz apenas por discursos, e nem poderia, pois na qualidade de educação integral da alma, precisa respeitar as limitações reflexivas de nossas dimensões apetitiva e afetiva, sem excluí-las desse processo. Como nos relembra Crombie (1979, p.197), Platão concebe a educação como uma forma de influenciar, comover e persuadir os homens, mediante a mescla de seus desejos e temores ordinários com a argumentação racional. Obviamente, a inteligência é quem deve ter a dianteira na condução da alma, fazendo jus ao seu papel de piloto da parelha (247c), mas dentro desse processo formativo, em que o próprio intelecto também está se fortalecendo, as demais dimensões do psiquismo devem, conforme a educação e treino que recebam, exercer o papel de condutor da alma, e não só de motivador (NUSSBAUM, 2009, p.188-191). E é isso que também fica, de modo essencial, da imagem de Péricles, futuro grande orador e político ateniense, o qual, influenciado pelos ensinamentos de Anaxágoras, estudou a natureza do intelecto e da falta de inteligência, retirando desse estudo o que é útil para a arte do discurso (270a).

A apreensão das Formas e a harmonização do psiquismo envolvem diretamente nossos apetites e afetos, e não apenas o intelecto, daí a importância do amor como contraparte da

dialética na formação filosófica. Enquanto alguns enxergam, no modo como o *Fedro* retrata o amor, apenas uma metáfora do desejo filosófico, “[...] numa relação lógica precisa com a beleza da forma, como metáfora para as ideias com relação ao seu aspecto formal” (NATORP, 2012, p.180), o que esvazia a complementariedade entre desejo e reflexividade, pois faz deles uma coisa só; Bourguet (1919, p.340) e Robin (1908, p.173) reconhecendo seu caráter cognitivo e dialético, sua ligação intrínseca com a racionalidade, não deixam de salientar igualmente a natureza empírica do amor. E a essa natureza empírica não escapam a sensualidade e passionalidade próprias ao erotismo, que só se desenvolvem em meio à relação amorosa. Daí, também, a importância da beleza como elemento que desperta e norteia todo esse modelo de desenvolvimento, por seu papel estratégico entre o intelectual e o sensível, entre a reflexividade e a sensualidade, entre a discursividade e a intuição. Os cavalos que formam a parelha geram discursos (falam) mas nem sempre os ouvem (o cavalo negro, apetitivo, é surdo), sua condução faz necessário, muitas vezes, persuadir sem discursar, e não parece escapar a Platão a consciência de que a beleza é capaz de o fazê-lo. Em comentário ao *Górgias*, Sexto Empírico nos diz que Platão distingue a retórica como persuasão pelo discurso, “provavelmente porque há muitas coisas que efetuam no homem a persuasão sem discurso, tais como a riqueza, glória, prazer e beleza” (2013, p.3). Mais uma vez, não se trata de fugir do mundo, e sim de refundar filosoficamente nosso modo de atuar nele, ressignificando relações indispensáveis, como a do ser humano com seus semelhantes, em suas diversificadas dimensões (passional e reflexiva).

Os deuses e as Formas são, no fundo, balizadores de nossas relações conosco e com os outros, a sua observância, portanto, não deve nos desviar do contato direto com o outro. Não à toa, após explicitar que a formação retórica exige o cuidado com a alma, Sócrates segue afirmando a importância de sua prática, que se dá exatamente no contato imediato com o interlocutor, em que desponta um conhecimento peculiar, uma espécie de percepção do tempo propício do emprego de determinados recursos discursivos, das circunstâncias adequadas para o emprego dos mesmos, e que distingue o verdadeiro retórico:

Quando já estiver de posse de todos estes requisitos e tiver adquirido o sentido da oportunidade do que em dada altura deve ser dito e do que deve ser calado; quando, da braquilogia, do estilo patético, da indignação e de quantas outras formas de oratória conheça, conseguir por sua vez distinguir a oportunidade e o despropósito – nessa altura cultiva a arte com beleza e perfeição; antes não. Mas se alguém descuidar qualquer destas partes, quando discursa, ensina ou escreve, e afirmar que o faz com arte, não consegue convencer (*Fdr.*, 272a).

Como adquirir este senso de oportunidade, como avaliar quais, em que ordem e quando empregar este ou aquele recurso discursivo, senão no momento mesmo em que se discute, senão na própria dimensão empírica, senão na temporalidade do diálogo vivo? Semelhante ao caso da

beleza na elaboração dos discursos, que nos vem muito mais sob o aspecto de uma intuição difusa na constituição sintético-analítica do raciocínio dialético, como se a beleza do discurso fosse o reflexo (imagem) desse tipo de estruturação do pensamento (por isso a dialética ensina a pensar e falar bem), persuadindo sem nada dizer; o reconhecimento do tempo propício não nos parece algo exclusivamente racional, ou puramente intelectual, envolve sensibilidade e percepção, uma entrega completa daqueles que se dedicam ao exercício dialético.

A dialética platônica não é um exercício puramente lógico. Ela é, antes de tudo, um exercício espiritual que exige dos interlocutores uma ascese, uma transformação deles mesmos. Não se trata de uma luta entre dois indivíduos na qual o mais hábil imporá seu ponto de vista, mas de um esforço realizado em comum por dois interlocutores que querem estar de acordo com as exigências racionais do discurso sensato, do *lógos*. (HADOT, 1999, p.99).

Dentre estas exigências racionais, pelo menos das que nos são apresentadas no *Fedro*, estão a de que não se aprende a falar sem antes aprender a pensar corretamente e, de que o cuidado integral com a alma é o pressuposto para que o pensamento se aproxime o máximo possível da retidão que é necessária ao seu bom funcionamento. Se a crítica à retórica nos remete aos problemas de teoria do conhecimento e filosofia da linguagem que perpassam o *Fedro*, e estes, por sua vez, como insistimos aqui, nos reenviam ao cuidado com a alma, explicitando o quão fundacional e inescapável é esse tema no diálogo; a crítica à escrita, que complementa aquela e finaliza a discussão, nos remete ao modo como o cuidado da alma deve ser realizado. Aquilo que a discussão sobre a retórica colocava implicitamente, sob a rubrica da estratégia filosófica de persuasão, o tema da escritura põe às claras como didática filosófica: o diálogo vivo, enquanto dimensionado pela relação erótico-filosófica¹⁰. A formação do dialético deve se desenvolver como um modo de vida marcado pela *paidēraistia*, como relação que envolve o intelecto, a impetuosidade e os apetites no cuidado de si e do outro.

Chamando atenção para os perigos da condição estanque dos discursos escritos, a que faltam aquele senso de oportunidade que só os interlocutores vivos podem ter, os escritos dizem sempre as mesmas coisas, muitas vezes sem alcançar a alma de quem os lê, ficando indefesos no caso de algum ataque, junto com o seu leitor (*Fdr.*, 267c). Mas retomando justamente esse senso de oportunidade, pela imagem do agricultor experiente, que seleciona bem as sementes, as semeia em solo adequado, emprega as técnicas agrícolas corretas e espera, pacientemente, pelo tempo do verdadeiro florescimento do que plantou; Sócrates, evocando igualmente o amor,

¹⁰ Griswold (1986, p.130) nos diz que a descrição da relação entre o dialético e seu estudante, no fim do *Fedro*, tem como base a descrição dos amante e amado semelhantes a Zeus, ou seja, a descrição da *paidēraistia* filosófica ao final da *palinódia* socrática. De modo que parece concordar conosco, quando dizemos que essa imagem da dialética, como escritura na alma, retoma a relação pederástica erótico-filosófica.

pela imagem da fecundidade agrícola, nos diz o que seriamente se deve alcançar com a prática da dialética, como modo de vida pederástico erótico-filosófico:

Mas, em minha opinião, muito mais bela se torna a ocupação nestas matérias, quando alguém, no uso da arte da dialética, toma uma alma apta e nela planta e semeia discursos com entendimento – discursos capazes de vir em socorro de si mesmos e de quem os plantou, não improdutivo mas possuidores de gérmen, de que mais discurso nascem em outros temperamentos e podem tornar para sempre essa semente imortal, e assim conceder ao seu detentor o mais alto grau de felicidade que um ser humano pode ter (*Fdr.*, 276e-277a).

O discurso que se escreve na alma, a semente que a dialética nela planta, que dá origem a novos discursos, que socorre tanto aquele que aprende como quem ensina, é a harmonização do psiquismo, o desenvolvimento de nossa capacidade reflexiva acompanhado e movido pelo redirecionamento dos outros modos de erotização (apetição e a impulsividade). Mas como promover o encontro entre o agricultor e o campo? Como se dará esta semente, que mistura filosoficamente discursos com desejo e paixão? Não é preciso ir muito longe, não é preciso nem deixar os muros de Atenas, a não ser para enxergar sob um novo olhar, o que nela já é uma prática muito difundida e publicamente constituída, uma mescla de instrução e deleite, que preparando os jovens para a vida política, e aguçando o desejo dos mais velhos, está à meio caminho entre o público e o privado, entre o que se toma como convenção social e natureza humana, entre a desmedida do desejo e seu controle: a pederastia. Platão vê, nessa relação, erótico-pedagógica, como vê na retórica, uma possibilidade profícua de cultivo filosófico da alma, por um lado, e por outro, mais uma máscara para a degradação moral de seus concidadãos.

De início, se impõe o reconhecimento histórico-cultural de que a pederastia, mais precisamente sob a forma da efebia, do amor pelos rapazes mais jovens (homossexualidade masculina, portanto), remonta aos primórdios da civilização helênica, ao período Arcaico e mesmo anteriormente, sempre como um dos mais importantes dispositivos educacionais de que dispunham os helenos¹¹. Muito provavelmente oriundas dos círculos militares, como espaços estritamente masculinos, vedados ao sexo oposto, as práticas homoeróticas são desenvolvidas com um forte espírito de disciplina, baseada no ideal guerreiro, de força, virilidade e coragem, buscando criar ou reforçar os laços de fidelidade entre os amantes, o que trazia obviamente coesão ao grupo. E mesmo que a estruturação política dos gregos tenha passado por muitas e profundas transformações, até alcançar a consolidação das *poleis* no período Clássico, a cidade grega, tal como o centro militar, permanece um espaço eminentemente masculino, assegurando a preservação, senão da maioria, pelo menos dos pontos centrais da antiga efebia grega.

¹¹ No que concerne à relação entre pederastia e educação, nossa principal fonte é MARROU, 1985; com relação à homossexualidade de um modo mais abrangente na cultura Antiga, nossa fonte é DOVER, 2007.

O amor homossexual entre homens, um amante (*erates*) mais velho e um amado (*eromenos*) mais novo, é um dos elementos que mais intimamente contribuiu para dar forma aos ideais morais e pedagógicos da Grécia Antiga. O desejo de se tornar admirável aos olhos de por quem se está enamorado, arregimenta todos os grandes objetivos morais e sociais típicos da mentalidade grega antiga, como a conquista das horas políticas, a demonstração de valentia nas operações militares, a eloquência nas assembleias deliberativas e nos tribunais judiciários. Dado importante, é que a relação pederástica, como relação de cortejo e conquista, é fundamentalmente mediada pelo discurso, o amante procura convencer, persuadir o amado, procura aparecer como o melhor que ele pode escolher, revelando, ainda que em círculo relativamente íntimo, todo o poder que a retórica pode exercer. Entretanto, por trás de todos esses elementos de caráter moral e pedagógico, não devemos esquecer que a pederastia é nutrida pelos impulsos humanos, mais especificamente os masculinos, perpassados pela virilidade e pela rivalidade que ela incita. Atando natureza e cultura, como somente os gregos antigos parecem ter sido capazes de fazer, a pederastia, mesmo envolvendo esse alto teor sexual, uma conotação erótica e marcadamente afrodisíaca, pelas regras que lhe informam, estabelecidas em caráter quase institucional, algumas realmente sob a forma legislativa, representava muito mais a elaboração de uma sensibilidade e sentimentalidade específicas, de caráter misógino, em prol de uma androgenia absoluta.

Como uma das principais insígnias da civilidade grega (aos olhos dos próprios helenos), em face da selvageria dos bárbaros, a pederastia constitui não só o ambiente em que se dá, de modo privilegiado, a formação dos futuros cidadãos, como se configura como a principal metodologia educacional destes últimos, no período Clássico. O que não escapa, como testemunham muitos diálogos, inclusive o *Fedro*, aos olhos atentos de Platão, principalmente pela importância que esta prática adquire para o seu mestre Sócrates. Modelo de filosofia como modo de vida, pelo menos segundo nosso filósofo, Sócrates se interessa e procura pelo encontro com os jovens, em um misto de resgate e reinterpretação dos paradigmas da pederastia:

No modo como Sócrates lidava com os jovens, havia outro fascínio que determinou Platão: Sócrates o *pedagogo* e ao mesmo tempo Sócrates o *erótico*. Há um pano de fundo especial para a concepção socrática da pedagogia ligada a uma visão específica de Eros: o fenômeno pedagógico-iniciático característico da história cultural de Atenas e da Grécia antiga, o chamado amor por rapazes. Era comum para um adolescente ateniense manter uma estreita ligação com um homem adulto, cuja função social consistia entre outras em conduzi-lo para o mundo adulto, devendo fundamentar idealmente uma relação de lealdade por toda a vida. Ela incluía um componente erótico, em que o impulso erótico partia do mais velho, mas a resposta pelo jovem era submetida a uma regulamentação social estrita (SZAIF, 2005, p.171).

Segundo Dover, Sócrates, seja em Xenofonte ou Platão, usa o “[...] ethos homossexual ateniense como base para uma doutrina metafísica e método filosófico” (2007, p.214), em que

eros ganha destaque, destinando-se desde à beleza física até o reconhecimento público e à sabedoria, de modo que no interior do círculo socrático “fica claro que *eros* não é simplesmente o desejo por contato físico, mas também um amor por excelência moral e intelectual” (2007, p.218). Em relação ao Sócrates platônico, mais especificamente, Dover nos diz que ele possui um conjunto de crenças metafísicas, como a participação das aparências nas Formas, o Bem como fundamento da racionalidade e objeto último do desejo, e da fusão, entre razão e desejo, na convergência ao Bem; “A partir destas crenças metafísicas, deriva-se um esquema que estabelece valores sexuais. A reação ao estímulo da beleza corporal é um passo em direção à beleza absoluta, um aspecto do Bem” (2007, p.223), o que explica porque ele dá tanta importância à combinação entre a beleza corporal e as boas qualidades do caráter e da mente, ao invés de desprezar aquela, e porque ele próprio se diz excitado diante de jovens belos. Para Dover, a doutrina socrática de *eros* se concentra na homossexualidade, pela intensidade com que aí se experimenta *eros*, e por sua constante recomendação de resistência ao contato corporal; mais difícil, seria entender porque, para ele, *eros* tem um crucial papel metafísico:

A explicação mais sucinta pode ser encontrada em *Fdr.* 250d, onde se diz que a beleza é a única, dentre as coisas que são *erastos*, ‘que atraem *eros*’, que pode ser diretamente percebida pelos sentidos, de maneira que a visão de algo belo oferece o acesso mais poderoso e imediato que existe ao mundo do Ser. Há mais uma consideração: a filosofia, conforme Sócrates a compreendia, não era o resultado de meditações solitárias, destinada a ser comunicada por um orador que enfeitiçasse a sua plateia, ou por um guru, a uma multidão de discípulos silenciosos, mas sim um processo cooperativo envolvendo perguntas e respostas, críticas mútuas e o estímulo da percepção numa pessoa por outra (2007, p.227).

No *Fedro*, Platão introduz a pederastia vulgar por meio de uma imagem que não deixa de soar estranha e inventiva ao mesmo tempo, antecipando a denúncia que se fará mais forte nos dois discursos de Sócrates. “O discurso de Lísias é mais uma peça oratória da deontologia pederástica ateniense” (SANTORO, 2007, p.124). Engenhosamente composta, como se o seu autor denunciasse o que está por trás da pederastia, o prejudicial enlouquecimento erótico, como filho fidedigno da concepção que sustenta essa prática, o próprio *erotikos* não passa de uma maneira essa loucura malfazeja, sob uma suposta busca apor autocontrole. Enquanto que na palinódia, *eros* “[...] é considerado como uma loucura inspirada pelos deuses Afrodite e Eros” (DOVER, 2007, p.222), e como dom divino não deveria ser recusada, pois é um bem. De todo modo, podemos entrever o que Platão pensa acerca do modo como a pederastia é conduzida em seu tempo, por uma personagem famosa, Alcibíades, que no *Banquete* (212d-222c) revela os traços conturbados de sua relação com Sócrates. Quando jovem, o grande general ateniense fica na encruzilhada da formação política comum, marcada pelo desejo de honras, e a formação filosófica, marcada, sobretudo pelo cultivo da alma e busca da sabedoria. Junto à Sócrates

Alcibíades não questiona os ensinamentos da filosofia, “mas quando me retiro sou vencido pelo apreço em que me tem o público” (216b). Envaidecido pelo prestígio público, Alcibíades imagina que pode seduzir sexualmente seu mestre filosófico (219b-d), mas sem sucesso o sabemos (embora Sócrates jamais o tenha abandonado).

É a complexa ideologia da *paidēra* ateniense que deu forma aos desejos de Alcibíades, pois, segundo ela, o amor é realmente ‘duas coisas’: um bom amor Urânio, cujo objeto é a alma e cujo fim consiste em instilar a virtude no homem mais jovem, e o mau amor Pandêmio, cujo objeto é o corpo e cujo fim é o prazer sexual para o amante mais velho [...]. O que causa a divisão é a necessidade que sente o amor Pandêmio de se mascarar como amor Urânio a fim de preservar a ilusão que a participação do jovem nele é compatível com sua condição de futuro cidadão. O jovem pode, então, estar motivado por um desejo repreensível de adotar o papel passivo, feminino de buscar prazer. Ao invés disso, um outro motivo tem de ser inventado para ele a presteza em aceitar ‘a escravidão com vistas à virtude’[...]” (REEVE, 2011, p.279).

A pederastia se apresenta, aos olhos de Platão, como um jogo de camuflagem, em que os desejos menos construtivos (amor Pandêmio) aparecem sob a face dos desejos mais construtivos (amor Urânio), sendo que para isso, vale frisar, a retórica, como a arte de fazer aparecer semelhanças é fundamental. Se quisermos colocar em termos do *Fedro*, com o par *eros* sinistro e destro (266a-b), veremos que o primeiro, astucioso que é, camuflado sob o manto do segundo (o interesse “não-apaixonado”, do “não-amante”), condena a si mesmo. Mas como essa condenação é sustentada por uma imagem pervertida de nossa natureza, incompleta, inconsciente ou conscientemente parcial, o caso é mostrar como o destro pode redirecionar o sinistro, pois ambos são partes de um mesmo corpo (266a-b). Para tal desmascaramento o aprendizado da retórica, o contato com a busca pelos belos discursos é fundamental. Na visão socrático-platônica, “Amar corretamente os rapazes consiste, afinal, em – ou pelo menos em parte – simplesmente saber como falar com eles, como persuadi-los a amá-lo em troca” (REEVE, 2012, p.277). Em parte, pelo menos, porque a convivência, erótico-filosófica, entre o mestre e o discípulo é indispensável: uma relação em que o comércio dos discursos anda junto ao dos gestos, dos olhares, dos toques; elementos que falam, com mais eloquência do que o discurso puramente racional, àquela parte da alma que, embora incite a discursividade, para o convencimento de si e do outro, nem sempre pode ouvir diretamente os comandos da razão. O que nos remete a Halperin (1985, p.182-187), para quem a dimensão sexual de *eros*, em Platão, é incontornável, (ainda que não seja a única nem a mais elevada), porque a beleza corporal é uma das formas de instanciação do Belo, do autêntico objeto do desejo erótico, e por isso exige uma resposta correspondente, que nesse caso é a dimensão sexual de *eros*.

O *Fedro* nos parece encarar cruamente a constituição humana, sem negligenciar nenhum dos aspectos que a constituem, sempre tentando observá-los a partir de uma perspectiva unitária,

por mais inconciliáveis que eles pareçam. Isso não é uma fraqueza da exposição platônica, mas o signo da coragem (que nosso filósofo tantas vezes recomenda aos que pretendem dedicar-se à filosofia), de quem, buscando sempre a verdade e o bem incondicionais, não deixa de perceber que o percurso, até eles, envolve muito mais do que uma rasa e estática compreensão da natureza humana pode supor. Em nossa perspectiva, o *Fedro* é fundamentalmente um diálogo pedagógico, que aponta para ideais de virtude e felicidade, é certo, mas cujo foco é o percurso e não propriamente o ponto de chegada.

Esse percurso, por sua vez, vai aos poucos se consolidando como uma forma filosófica de viver, não se torna um afastamento do mundo, uma introspecção contemplativa quase mística, como forma de purificação da sensualidade que o mundo nos oferece. Viver filosoficamente é olhar para o mundo, ver as práticas que nele se apresentam, verificar se elas estão, ou podem estar a serviço de propósitos elevados, como a formação moral e o esclarecimento político, absorvendo o que elas têm de melhor e corrigindo suas deficiências. É por isso que Platão não condena definitivamente a retórica, mas reformula sua concepção, buscando a verdade não deixa de usar imagens e, observando a prática pederástica, tão em voga à época, com sua mistura de desejo e instrução, nota o papel estratégico que ela pode desenvolver na formação filosófica que propõe, ao fazê-la assumir com clareza seu caráter igualmente erótico. Sem a assunção deste aspecto, essencial à busca filosófica, esta não alcança a amplitude que poderia ter, a força que precisa adquirir, para que se constitua como uma verdadeira forma de transformação no modo de vida daqueles que a ela se dedicam.

Isto tudo, conforme procuramos demonstrar no presente capítulo é pressuposto pela discussão retórica e, mais que isso, é seu fundamento, não à toa, é à alma, ao seu erotismo originário, que a segunda parte do diálogo nos remete, implícita ou explicitamente. Para finalizar, como o próprio Platão o faz no *Fedro*, recorreremos novamente à oração socrática a Pã, como símbolo do movimento cíclico do diálogo, remetendo-nos, ao final, para o seu começo:

Ó bem amado Pã e quantas divindades habitais este lugar concedei-me a beleza interior. Que tudo o que é exterior viva em mim em harmonia com o interior. Que tudo eu considere rico o sábio e que, quanto a ouro, possua quantidade que um homem moderado possa roubar e levar.

Falta-nos ainda alguma coisa, Fedro? Por mim, disse o suficiente (*Fdr.*, 279b-c).

A nós, ainda resta boa parte do percurso, nos demoremos um pouco mais às margens fictícias do Ilissos, e investiguemos, mais detidamente, como o *Fedro* nos coloca a questão da alma, de sua excelência e felicidade, como a beleza pode contribuir para isso, como a educação erótico-filosófica é o percurso que se deve trilhar e como, esse percurso, ressignifica a relação pederástica, sob o ponto de vista filosófico.

2. AMOR E BELEZA: AS ASAS DA ALMA E A HARMONIZAÇÃO DO PSIQUISMO.

A perfeição é a forma de uma matéria; em contrapartida, a beleza é a forma dessa perfeição, que está pois para a beleza como a matéria está para a forma.

Schiller (*Kallias*)

2.1. A desmesura amorosa: a loucura humana.

Dramaticamente (dialogicamente), a *palinódia* de Sócrates é requerida, enquanto retratação que é, pela proferição de dois outros discursos, os quais, versando sobre os possíveis prejuízos da relação pederástica, principalmente para a formação do caráter e qualidade de vida do jovem amado, retratam o amor como origem de grandes malefícios aos apaixonados e para os que com eles convivem e, assim, acabam por ofender Eros (que suscita o amor em nós), que na condição de deus ou divindade que é não pode ser senão fonte de bens (*Fdr.*, 242c-243e). Argumentativamente (dialeticamente), o enquadramento reflexivo e a colocação dos problemas e questões a serem resolvidos, ou reparados (para usarmos a linguagem da retratação), começam a ser delineados por estes discursos que solicitam, pela falta que cometeram, a *palinódia* socrática. O contexto reflexivo, pensamos nós, é o educacional, mais precisamente, da formação do caráter virtuoso e busca da felicidade (do amante e do amado), cujo principal problema, nos parece ser a articulação entre racionalidade e paixão (e seus respectivos correlatos), entre o que chamamos de elementos reflexivos e não-reflexivos da alma humana, ao qual Platão nos parece se dedicar de maneira mais aprofundada na *palinódia*, com a proposição do que chamamos de educação erótico-filosófica.

Tomando o *Fedro* como o principal guia interpretativo de si mesmo, recordemos que ao falar sobre a arte retórica, Sócrates diz que é preciso distinguir os assuntos que são controversos (em que há necessariamente flutuação das opiniões) e os que não o são. Tal como o justo e o bom, reconhecidos prontamente como alvo de discussões, o amor é também um tema polêmico, principalmente, no caso do diálogo aqui discutido, por não ser fácil definir se ele pertence ou não ao gênero do que é justo e bom (263a-c). Por provocar uma necessária flutuação das opiniões a seu respeito, o amor nos parece ser escolhido estrategicamente, com relação ao desenvolvimento dialógico do texto, para oportunizar a discussão sobre a retórica, especialmente no que concerne ao campo da antilogia, em que o poder da persuasão se faz sentir com mais força, como o critério mais plausível (senão o único) para a decisão entre as perspectivas em disputa. Em meio ao acirrado jogo de assimilação em que se move a retórica, de produzir semelhanças e diferenças entre objetos para convencer a audiência, a dubiedade de certos temas intensifica o combate discursivo, por sua possibilidade de semelhança com polos opostos, evidenciando a necessidade do conhecimento da verdadeira técnica discursiva – cuja

base é a apreensão da verdade através do método dialético -, tanto para evitar enganos (inclusive o autoengano) quanto para a conquista da vitória¹².

“Foi então mesmo por sorte, ao que parece, que foram proferidos dois discursos contendo um exemplo de que quem conhece a verdade pode, divertindo-se com as palavras, enganar os ouvintes” (262c-d), nos diz Sócrates, referindo-se aos discursos da primeira parte do *Fedro*¹³. Por “sorte”, ainda, foram discursos sobre o amor como loucura, controversia que, pela sua vivacidade e poder de sedução, incita largamente à diversão e aumenta o risco do engano: “Ora há duas espécies de loucura: uma nascida das enfermidades humanas e a outra provocada por um impulso divino que nos leva a abandonar os costumes habituais” (265a). Entretanto, pela própria força com que faz oscilar as opiniões a seu respeito, de modo que os discursos vão da censura ao louvor erótico, este tema nos permite “[...] tirar daí uma lição, sobre a maneira como o discurso deve passar da censura ao louvor” (265c), ou seja, como proceder corretamente em uma antilogia, em que o mesmo objeto parece ser censurado e louvado simultaneamente, em que teses (supostamente) diametralmente opostas são levantadas acerca dele: “há dois aspectos que não deixam de ter o seu interesse, se se conseguir apreender o seu significado técnico” (265c-d). Estes aspectos são os procedimentos de síntese e divisão, constitutivos do método dialético, única perspectiva a partir da qual se torna verdadeiramente compreensível e justificável esse percurso da censura ao louvor amoroso, antes referido¹⁴.

A controversia é possível porque o próprio objeto de disputa, embora redutível a uma ideia única, que nos permite referir-lhe aspectos diferentes, e mesmo contrários, apresenta desdobramentos distintos, e mesmo opostos, mas que se relacionam segundo articulações naturais, e é esse quadro que Sócrates quer que observemos na primeira parte do *Fedro*.

Sirvam de exemplo os dois discursos de há pouco que reuniam a loucura do espírito em uma única ideia comum. Tal como de um corpo só nascem membros duplos e homônimos, chamados esquerdos uns, e outros direitos, assim também os dois discursos consideraram o conceito de loucura como uma unidade que nos é congénita: um deles, cortando e recortando a parte esquerda, não cessou de a dividir, enquanto não encontrou aí uma espécie de amor, denominado ‘sinistro’, a quem com toda a

¹² De acordo com Hackforth (1952, P.129), nesse contexto argumentativo do diálogo (da antilogia), o conhecimento da verdade é concebido como o conhecimento de como as coisas se assemelham e se diferenciam umas das outras, para o qual o caminho é o método dialético (síntese e divisão).

¹³ Segundo Hackforth (1952, p.125/6, nota 1), ao se referir a “dois” discursos, Sócrates está falando do de Lísias e de seus dois discursos, considerados nesse contexto como um só.

¹⁴ Conforme Dixsaut (2000, p.23), a reflexão sobre os princípios de síntese e divisão dialética, tem como contexto geral a demonstração de que o elogio e a censura são formas de discurso que necessitam, para serem justificadas, da reflexão dialética, a partir da qual emergem suas regras; reflexão esta que permite a Sócrates explicitar que não censurou e elogiou o mesmo objeto (contradizendo-se), mas diferentes espécies de amor (embora ele reconheça que ambas constituem um só gênero). Para Yunis (2005, p.110), é justamente o conhecimento dos procedimentos de síntese e divisão dialética que permite a Sócrates reconhecer e compreender o amor divino, que figura como tema da *palinódia*; sem sua preparação dialética, Sócrates jamais poderia retratar-se por seu primeiro discurso. O que nos leva a supor que para Yunis, assim como para Dixsaut, é a dialética que permite a Sócrates compreender o movimento da censura ao louvor e ter uma visão de conjunto do que se passou na primeira parte do diálogo.

razão encheu de vitupérios; o outro levou-nos para a parte direita da loucura e, após ter encontrado aí um amor homónimo daquele, mas de natureza divina, apresentou-o ante os olhos de todos e cantou-lhe louvores, como sendo a causa dos maiores benefícios para nós (*Fdr.*, 265e-266b).

O discurso de Lísias, lido por Fedro a Sócrates, é o começo desse cortar e recortar que nos leva para um amor sinistro, um delírio (*manias*; 265b) cujas causas são enfermidades humanas (*nosematon antropinon*; 265b). De alguma forma, que o jovem interlocutor socrático, segundo relata, não compreende bem, trata-se de um discurso que gira em torno do amor (*tropon erotikos*; 227c), em que se defende a engenhosa tese de “[...] que devemos agradecer, de preferência, a quem não nos ama e nunca a quem nos ama” (227c), uma vez que se figura, nessa peça retórica, o modo de se seduzir um jovem belo (*ton kalon*; 227c)¹⁵, não por um amante (*eronti*; 227c), mas por um não-amante (*me eronti*; 227c). Seguindo uma estruturação relativamente simples, o discurso exhibe, em geral, uma série de justaposições comparativas dos comportamentos dos que estão e não estão apaixonados, nos contextos pessoal, familiar, social, e suas respectivas consequências para a educação e bem-estar do jovem disputado, explicitando a conveniência de se favorecer (*kharizteon*; 227c) o não-amante em detrimento do que ama.

O favorecimento em questão, pelo qual o não-amante compõe sua defesa, e a acusação do amante, é entendido em geral como sendo de ordem sexual, assim como o impulso que os leva (amante e não-amante) ao jovem belo em disputa¹⁶. Interpretando o *erotikos*, Ferrari (1987, p.89) assinala que o que o não-amante considera como algo tão precioso, e que por isso o apaixonado é indigno de receber, mas para ele seria o prêmio legítimo, são os favores sexuais do jovem. Para Dover, “No contexto em que um homem deixa claro que não está apaixonado por um menino, não há margem de dúvida a respeito da natureza do ‘favor’ que ele deseja” (2007, p.69). O não-amante, nos diz Griswold (1986, p.45), argumenta que o jovem deve gratificá-lo sexualmente porque ele não tem amor pelo jovem. Nussbaum corrobora esta visão, acrescentando que essa argumentação contrasta “[...] o estado irracional da pessoa apaixonada com o *sophrosýne* da pessoa que não está apaixonada: pessoas apaixonadas, por estarem ‘doentes’ mais do que no domínio de si mesmas, raciocinam mal e não conseguem se controlar”

¹⁵ Segundo Mouze (2007, p.247, em nota [n.2] à sua tradução do *Fedro*), o termo *ton kalon* pertence a um gênero indeterminado, podendo ser tanto masculino (o belo jovem), quanto neutro (uma bela coisa). Essa ambiguidade é interessante, porque nos permite, desde o *erotikos*, perceber que o movimento de conquista se dá, supomos nós, em duas linhas para Platão, uma vez que essa ambiguidade atravessa o *Fedro*: aquele que deseja o jovem belo, deseja ao mesmo tempo *as coisas belas*, em geral; deseja possuir a beleza, deseja tornar-se belo.

¹⁶ Conforme nos diz Dover, mesmo que não haja um vocabulário fisiológico que explicita o contexto sexual, o uso do vocabulário do favorecimento (*kharizestai*), aliado a ausência de paixão pelo menino (por parte do não-amante, obviamente), não deixa dúvidas sobre o caráter sexual do que é solicitado, seja pelo não-amante ou pelo que ama: “Não há aqui qualquer forma de distinção linguística entre o desejo de não-erastes por satisfação independente de eros e o desejo obsessivo e mais complexo do erastes” (2007, p.69).

(2009, p.181). No discurso de Lísias, portanto, o amor aparece como intrinsecamente relacionado ao desejo sexual, embora não se confunda propriamente com ele, pois o não-amante também possui esse tipo de desejo. Não é simplesmente o desejo sexual que configura o amor, e nem distingue o amante do não-amante, mas o modo como eles se comportam em face desse desejo (controlada ou obsessivamente), ou como neles esse desejo se manifesta (desmesurada ou moderadamente), e suas consequências para a virtude e felicidade de cada um¹⁷.

Os amantes comportam-se sob o peso da necessidade (*anankes*; 231a) e tão logo cesse neles o desejo (*epithimias*; 231a), arrependem-se das boas ações praticadas e dos bens propiciados ao então amado, pois reconhecem que, em geral, o preço que pagaram por essas benfeitorias foi a negligência de seus assuntos pessoais, o desentendimento com seus familiares e amigos, bem como a perda da boa reputação nos meios sociais. Pelo bem realizado e pelo mal sofrido, os amantes, ao término desse tão conturbado e prejudicial estado que é a paixão amorosa, consideram-se em dívida consigo mesmos, mas quites com os seus ex-amados, podendo tornar-se inclusive seus futuros inimigos se isso agradar aos próximos que amarão.

Então, como é possível permitir semelhante abandono a quem sofre tão grande desgraça, da qual ninguém, apesar de experimentado, intentaria desviá-lo? E, no entanto, eles mesmos admitem que se encontram mais doentes do que são de espírito; reconhecem ter afectada a razão, mas não conseguem dominar-se. Deste modo, como podem eles, adquirindo o bom senso, julgar bons os projectos que fizeram, quando se encontravam em tal disposição de espírito? (*Fdr.231c-d*).

Afinal, como mais adiante o *erotikos* segue argumentando,

São, de facto, os seguintes os efeitos que o amor produz: aos mal sucedidos, faz tornar insuportável o que aos outros não causa sofrimento algum e, aos bem sucedidos, obriga-os a encontrar motivo de elogio mesmo nas coisas que não merecem regozijo. Deste modo, os amados são mais dignos de compaixão do que de inveja (233b).

O amor corresponde mais propriamente a um estado de adoecimento, no qual os amantes têm sua capacidade de reflexão debilitada (*kakos phronesis*; 231d) e, a despeito da consciência disso, são incapazes de controlar (*kratein*; 231d) a si mesmos. Mais doentes do que são, os amantes têm, como principal sintoma, o enfraquecimento de seu discernimento por causa do desejo. Desejo esse que é de natureza corporal, pois “muitos dos amantes desejam o corpo ainda antes de conhecerem o carácter e de terem experiências das outras qualidades pessoais” (232e-233a); e que uma vez cessado, permite a convalescença do indivíduo, e a retomada do bom

¹⁷ Em nota ao seu próprio texto, Nussbaum diz: “É evidente que o que o *mè erôn* quer é ser amante do menino, no sentido sexual, sem estar apaixonado por ele” (2009, p.180). Segundo Griswold (1986, p.47), ele quer os mesmos bens que o amante, mas possui meios diferentes de para alcançá-los. E Mouze (2007, p.64), alega que esse discurso, que denigre o amor, defende o exercício de uma sexualidade “pura”. Faz-se notar, ainda, que Rowe (1986, 143-148), embora reconheça que o não-amante solicita que o jovem durma com ele, admite que este afirma, implicitamente, que não só não está apaixonado pelo menino, mas que não lhe deseja fisicamente também; passando-se tudo como uma negociação apenas; isto, para Rowe, constitui o paradoxo do discurso de Lísias.

senso (*eu phronesantes*; 231d). O amor, então, é o estado em que o desejo sexual, manifestando-se com uma intensidade tal, passa a controlar, com a força de uma necessidade, o comportamento do sujeito, debilitando sua capacidade de reflexão e discernimento, em suma, enlouquecendo-o. Invertendo as prioridades comumente estabelecidas, colocando o desejo do corpo à frente do conhecimento do caráter e das qualidades morais de quem se ama, conhecimento este que funciona como um critério que deve restringir ou incentivar o interesse e a troca de favores, segundo a moralidade popular, o intenso apetite sexual subjuga o discernimento e, assim, busca dar livre curso à sua satisfação, entregando o apaixonado à desmesura. O não-amante assume que o amor é simplesmente o nome dado ao desejo sexual desenfreado, e portanto é uma enfermidade (HACKFORTH, 1952, p.31).

O amor é um estado de desmesura, que transparece tanto na desproporção das avaliações do que seja bom ou ruim, feitas pelo amante, quanto pelo contraste com seu oposto, o não-amante que, estando são, é moderado. Portanto, o amor não torna o amante nem excelente e nem feliz, e os que convivem com ele fatalmente serão prejudicados pela loucura de sua paixão, compartilhando de seu desafortunado destino. E assim procede, segundo o *erotikos* nos permite inferir, porque o desejo sexual, que está no cerne da paixão amorosa e cuja intensificação debilita a reflexão e o discernimento, possui uma natureza não-reflexiva e carente de discernimento, irracional portanto, tendendo espontaneamente à desmedida, ao descontrole, ao enlouquecimento, em suma, à própria irracionalidade apenas. A partir dessa concepção o *erotikos* se aproxima do pensamento grego em geral, o qual, segundo Dillon (2003, p.1), habitualmente enxerga o amor como uma força irracional, representada, por poetas e moralistas, como uma forma de loucura ou intoxicação capaz de levar as pessoas mais sensíveis a cometer as maiores tolices¹⁸. Assim, no *erotikos*, o amor está restrito ao âmbito corporal, limitado ao terreno da sensualidade, considerado como a paixão em que há o desejo descontrolado pela satisfação do apetite sexual, comprometendo a excelência do caráter e a busca pela felicidade.

Em contraposição ao adoecimento amoroso, a sanidade dos não-amantes é tratada, essencialmente, em termos da preservação de sua capacidade de reflexão e deliberação, em face do desejo corporal, o que os torna capazes de controlar a si mesmos (*kreittos auton ontas*; 232a) e, conseqüentemente, de cuidar de si próprios e satisfazer os seus interesses pessoais, o que é pensado aqui como agir racionalmente. Aqueles que não-amam jamais se arrependem do que

¹⁸ Para corroborar essa aproximação, recordemos, com Dover, que “Pródico, no final do séc. V a.C., definiu eros como ‘desejo redobrado’, usando para desejo a palavra de sentido genérico *epithymia* (da qual é derivado o verbo *epithymein*) e acrescentando que ‘eros redobrado é insanidade’ (B7)” (2007, p.68). O que nos ajuda a visualizar melhor os aspectos da tradição discutidos no *Fedro*, mais especificamente em relação à retórica de seu tempo (Pródico é nominalmente citado na segunda do diálogo), como um dos paradigmas educacionais presentes à época.

fazem, pois é deliberadamente (*bouleusainto*; 231a), e não por necessidade, “que, de acordo com as suas forças, praticam o bem, como se meditassem a melhor solução para os problemas pessoais” (*Fdr.*, 231a). Sem negligenciarem seus próprios negócios, sem desentenderem-se com seus familiares ou perderem prestígio político, os que não-amam são capazes de satisfazer o seu desejo sexual sem que isso lhes traga prejuízos. É nisso que consiste sua moderação, em agir sempre e sobretudo em função do interesse próprio, valorizando apenas o que for reconhecido como útil e conveniente para a realização desse objetivo. É isso que o torna preferível ao amante, sua imagem funciona como um paradigma de virtude e felicidade, sustentando a promessa de que sua convivência capacita para a satisfação do interesse próprio.

Sem negligenciar o papel pedagógico que o proponente da relação pederástica deve assumir, junto ao jovem desejado, o não-amante oferece, ainda que difusamente, a si mesmo como a imagem da felicidade, e da virtude necessária para alcançá-la, pondo-se igualmente como objeto do interesse do rapaz em questão. “Sobre a minha situação, já estás informado e já ouviste também como penso contribuir para o nosso bem com a realização das minhas intenções” (*Frd.*, 230e-231a). Engenhosamente, sabendo que o principal benefício que o jovem deseja auferir, da convivência com o mais velho, é o aprendizado da virtude, que o tornará feliz, o não-amante faz do seu modo de vida não só o meio, mas o próprio fim que se deseja alcançar, pretende fazer, da relação que deseja manter com o jovem, não apenas um exemplo, mas o exercício contínuo dessa virtude, e dando provas, com seus atos, da moderação que tanto louva, satisfará comedidamente seu interesse sexual e ensinará ao jovem, em retribuição aos seus favores, a virtude que ele tanto deseja aprender. “E não me parece justo que, por causa disso, não obtenha o que desejo, só porque acontece não te ter amor” (231a). Na verdade, como já o sabemos bem, o amor só atrapalhará a satisfação dos interesses de ambos.

A felicidade consiste, basicamente, na satisfação do próprio interesse, seu parâmetro é o próprio indivíduo, que deve buscar sobretudo o benefício próprio, conciliando seu interesse com os dos outros somente na medida em que isso traga sua própria satisfação. Nesse sentido, os bens que interessam obter são a satisfação das necessidades físicas, a maximização dos prazeres de todos os tipos, a minimização da dor ao longo de um tempo, a preservação da reputação e a boa relação com familiares e amigos; sendo esses fins tomados como constantes ditadas por necessidades universalmente reconhecidas (GRISWOLD, 1986, p.47). Mais precisamente, uma vez que todos parecem buscar espontaneamente esses bens, afinal sua procura é ditada por necessidades universais, a felicidade consiste em satisfazer esses interesses com o menor prejuízo possível para o indivíduo, como é o caso do não-amante em relação ao amante: ambos procuram satisfazer seu desejo sexual, mas o primeiro o faz sem causar prejuízos

a si mesmo e aos outros (supostamente, ao menos), enquanto o segundo reduz ao máximo a satisfação almejada, pois os prejuízos que causa a si mesmo e aos demais superam o prazer obtido. Não à toa, o *erotikos* assume o tom de uma negociação comercial, baseado na relação de custo-benefício. Segundo Ferrari (1987, p.92), o não-amante está comprando o sexo do jovem, não com dinheiro obviamente, mas com a relação custo-benefício de uma amizade livre de problemas; e o desafio retórico que ele ousa enfrentar é o de revestir essa proposta com a elegância da preocupação racional com o bem-estar mútuo.

Para ser bem-sucedido na administração dos negócios pessoais, é necessário moderação, enquanto domínio racional de si mesmo, para impedir que o crescimento de um desejo prejudique a satisfação dos demais, uma vez que os desejos não são capazes de limitar a si mesmos e nem cooperar entre si. Assim, o papel da razão, aqui, é o de refletir acerca do interesse próprio do indivíduo, discernindo a forma menos prejudicial de satisfazê-lo, ou seja: a forma mais lucrativa, em que o baixo custo resulte no aumento do benefício e prolongue seus rendimentos. Como nos diz Ferrari (1987, p.88), “o não-amante não afirma que o amor não traz nenhum bem, mas que o bem que ele traz é apenas temporário e leva a um balanço negativo”. Nesse sentido, a razão funciona como uma espécie de contador financeiro, tem uma função meramente calculativa, o domínio racional de si mesmo consiste apenas em administrar racionalmente a busca pelos fins que são colocados pelo desejo. A razão é um instrumento para a satisfação do desejo, a virtude da inteligência é a eficiência (GRISWOLD, 1986, p.47). A concepção da razão que Lísias expressa é instrumental, seu ponto máximo de desenvolvimento é a eficiência na satisfação dos desejos, diminuindo os prejuízos e aumentando o prazer, numa espécie de “cálculo hedonista” (FERRARI, 1987). Embora se imagine livre do jugo amoroso, pela mediação racional que dá ao seu interesse, o não-amante permanece um escravo do amor, assim como o orador que enganando a audiência engana a si mesmo, ao tomar o verossímil como mais importante que o verdadeiro. E tal como, para este orador, a retórica é um instrumento moralmente neutro, sem fins próprios, subordinando-se assim a fins alheios, para o não-amante, a razão (a reflexão e o discernimento) é igualmente neutra, não é capaz de estabelecer seus próprios fins, não é capaz de mover, por si mesma o interesse humano e, assim, deve estar subordinada ao que seriam fins alheios, aos fins do desejo.

Entretanto, considerando uma tal limitação da reflexão e do discernimento, não é difícil de imaginar que o conhecimento do ser humano, de que parte o não-amante, para propor que o amor é um adoecimento e não-amar um estado de sanidade, deve ser bastante limitado aos olhos de Platão; na verdade, aliando-se ao sábios ironizados por Sócrates na passagem do mito de Bóreas e Orítia, os quais promovem uma racionalização superficial do mito, negligenciando,

por outro lado, aspectos mais importantes como o conhecimento do que seja o ser humano, o não-amante parece desconhecer o que sejamos verdadeiramente, qual nossa verdadeira natureza e destino, e como devemos proceder para alcançar aquilo que nos cabe. Como dissemos antes, Lísias utiliza a imagem pejorativa da paixão amorosa, bastante difundida na tradição cultural grega, embora “racionalize-a” (superficialmente, é claro), ao tratá-la em termos de adoecimento da reflexão e do discernimento, mas sem nem mesmo dizer quais seriam as enfermidades humanas que propiciam a loucura amorosa, discorrendo apenas sobre o comportamento de quem ama (como sintomas da paixão amorosa), e colocando nossos impulsos em uma condição de estrita justaposição, uma vez que eles são somente concorrentes entre si (o aumento de um atrapalha a satisfação de outro), e com relação à razão, que também se liga a eles mecanicamente apenas. Por ignorar que a razão tem uma virtude própria, que consiste em dar unidade à multiplicidade (como vimos antes e voltaremos a ver mais adiante), o *erotikos* a subordina aos desejos corporais, limitando-a à multiplicidade sensível. O padrão, segundo o qual a racionalidade discerne o que é melhor para o indivíduo, o que é realmente de seu interesse, é o da opinião do próprio indivíduo, o modo como as coisas lhe parecem, ou como parecem àqueles que o cercam, aos quais ele precisa persuadir para subordinar aos seus interesses. E aquilo que nos aferra à opinião, fazendo-nos ignorar a possibilidade de ultrapassá-la em direção à inteligibilidade autêntica, fazendo-nos tomar a verossimilhança como mais importante do que a verdade, é o predomínio do apetite, sua desmesura na vida humana. Assim, incapaz de reconhecer a autêntica unidade subjacente às coisas (dos objetos consigo mesmos e com o todo em que estão inseridos), e verdadeiramente comandar a ação, este tipo de racionalidade não pode oferecer uma explicação consistente sobre nada, e nem promover (ou sequer conceber) o que seria legitimamente a organicidade em nós; sempre parcial e a serviço do apetite pode, quando muito, justapor mecanicamente (como o faz aqui) certos aspectos e, assim, jamais pode nos conduzir a uma real consonância com nós mesmos e com o outro.

Provocado por Fedro, em retaliação aos seus comentários irônicos e depreciativos sobre a inventividade e eloquência do discurso de Lísias, Sócrates é levado a proferir um discurso, comprometendo-se a defender a tese do logógrafo, embora sob um melhor arranjo, ordenando de modo mais satisfatório os argumentos, tentando assim ultrapassá-lo apenas no que seria o caráter retórico da discussão – ao menos de início (*Fdr.*, 234d-237a). Entretanto, mesmo aprofundando aquele cortar e recortar que nos encaminha somente para o lado esquerdo do amor, e nos faz encarar o delírio amoroso exclusivamente como um adoecimento humano, este discurso de Sócrates, que por um lado, divertindo-se com as palavras, acaba por enganar a audiência, é também, por outro, o discurso de alguém que conhece a verdade, e a leva inscrita

dialeticamente na alma, impelindo-o a denunciar, ainda que sutilmente, certas incoerências presentes no *erotikos*, e avançar alguns pontos na compreensão filosófica da paixão amorosa, mesmo que não os aprofunde ainda, e a proferir após esse, um novo discurso, retratando-se.

Sócrates não concorda, pelo menos não integralmente, com a tese de que se deve favorecer o não-amante em detrimento do amante, e nem com a argumentação que lhe parece necessariamente subjacente a esse ponto de vista, de que a loucura amorosa é prejudicial à virtude e à felicidade, enquanto a moderação de quem não-ama lhes é favorável. Embora ele reconheça que o *eros* sinistro deva ser criticado (*Fdr.*, 266a), sua paixão pela dialética não permite que ele confunda uma parte com o todo, e negligencie a destreza amorosa e os louvores que lhe são devidos (266a-b). Entretanto, segundo Ferrari (1987, p.103-105), “é justamente esse ardor de Sócrates pela verdade, tornando-o um amante dos discursos, enquanto meios de alcançá-la, que o faz ceder à ameaça de Fedro de não mais lhe mostrar nenhum discurso, e aceitar o desafio de falar do amor, mesmo que sob a forma de um exercício retórico, para não findar a conversa e fazê-la avançar, quem sabe, filosoficamente”. Ainda segundo Ferrari (1987, p.103-105), “Sócrates está constantemente empenhado em discutir, mas isso significa que ele deve, também permanentemente, se esforçar para que os debates em que se envolve não percam seu caráter filosófico (ou o adquiram); no caso de seu primeiro discurso, a lição consiste em indicar que prosseguir numa tal discussão, no espírito de um exercício retórico, mesmo que filosoficamente intencionado, não é um jogo inofensivo, pois prejudica tanto o espírito investigativo, quanto reduz o amor a uma simples arena esportiva para a retórica”.

Concordamos com essa perspectiva, principalmente porque ela ressalta a importância que Platão nos parece dar às ambiguidades (do discurso, do amor, da persuasão, da escrita etc.) ao longo de todo o *Fedro*; bem como, porque ela assinala que o amor não é apenas um pano de fundo para a discussão dialética, utilizado aqui apenas por seu apelo retórico. Mas acrescentamos que, junto com aquela inescapável ameaça, a beleza de Fedro, cujo brilho é intensificado pela leitura do *erotikos* e faz com que Sócrates compartilhe de seu delírio e siga em seu encalço, sendo indiretamente seduzido pela peça de Lísias (*Fdr.*, 234d), nos parece igualmente responsável por persuadi-lo a proferir esse discurso¹⁹. Evitando aumentar o desagrado de Fedro, constrangido pelo desejo de lhe conquistar (de ter para si o belo),

¹⁹ Indicando, conforme exporemos mais adiante, que, no *Fedro*, Platão reconhece o duplo aspecto, discursivo e intuitivo, da persuasão, e que a filosofia eroticamente inspirada utiliza essa duplicidade persuasiva, como meios psicagógicos em direção à virtude e à felicidade.

personificando as oscilações eróticas a que estamos sujeitos (mesmo os que se dedicam à filosofia), Sócrates é persuadido pela beleza do rapaz, e cede em parte ao fascínio que Lísias exerce sobre este, aceitando proferir um discurso em defesa da tese do logógrafo, e admitindo que um tal posicionamento não poderia ser defendido senão do modo antes exposto.

Por exemplo, o discurso em questão: julgas que quem dissesse ser melhor agradar ao que não ama do que ao amante e renunciasse a elogiar a sensatez do primeiro e a censurar a insensatez do segundo – pontos que são essenciais –, teria ainda algo mais a dizer? Pois eu penso que semelhantes argumentos devem ser permitidos e perdoados ao orador. No entanto, não é a invenção deles que deve ser elogiada, mas a sua ordenação, enquanto dos pontos não indispensáveis e difíceis de descobrir é de louvar, além da ordenação, a sua invenção (*Fdr.*, 235e-236a).

Cumprir notar, no trecho acima, que, embora Sócrates “reconheça”, como o quer Fedro, que Lísias disse tudo o que poderia ser dito sobre o tema em questão, ele não deixa de sugerir que isso não se deve à inventividade do logógrafo, mas a um lugar-comum, o qual, ele faz questão de ressaltar ironicamente, deve ser permitido e perdoado; diante dessa situação, a inventividade nem entra em questão, e apenas a ordenação dos argumentos pode ser louvada – mas, como sabemos, Sócrates crê que Lísias foi infeliz também nesse quesito. É importante notar ainda, que nos assuntos indispensáveis, mas difíceis de descobrir, ou seja, com relação aos aspectos que, embora demandem um maior esforço compreensivo, são incontornáveis (como a destreza do amor), pelo bem da verdade, a invenção é importante, o que nos parece sugerir (implicitamente), já aqui, a superioridade dos discursos inspirados em relação aos não inspirados, que aparecerá mais adiante quando Sócrates inicia sua retratação (244a-254a). Porém, mesmo vislumbrando o aprofundamento que a discussão pode (e deve) tomar, cujas extremas dificuldades só podem ser vencidas pela inventividade filosófica, Sócrates é levado a recuar e submeter-se à defesa do senso comum, a uma estratégia de conquista cuja falsidade parece facilmente identificável, e que prejudica em muito a formação moral dos envolvidos. Isso tudo o faz estar em uma situação claramente desconfortável, conflitando consigo mesmo, ao ponto de dizer, posteriormente, que a autoria desse discurso “(...) pertencia a Fedro, filho de Pítocles, do demo de Mirrinunte” (243e-244a), e que está envergonhado pelo que pretende proferir, como faz notar a Fedro, velando o próprio rosto, “(...) para chegar ao fim do discurso o mais rápido possível e para que, ao olhar para ti, não fique embaraçado pela vergonha” (*Fdr.*, 237a). Pois está prestes a desrespeitar os deuses, para obter prestígio entre os homens (242c-d), com um discurso que não é verídico (244a).

Era uma vez um jovem, ou melhor, um adolescente muito belo, que tinha numerosíssimos apaixonados. Ora um deles era astuto e, embora não estivesse menos apaixonado do que qualquer dos outros, convenceu o jovem de que não o amava. E, um dia, insistindo com ele, tentava persuadi-lo precisamente de que devia conceder favores a quem não ama e não a quem ama (*Fdr.*, 237b).

Com essa introdução, Sócrates deixa claro que a tese a ser defendida, assim como a argumentação que lhe ampara, são, em algum sentido, falsas, na medida em que são frutos da astúcia de alguém que, mentindo sobre o que sente, oculta seu amor. Cabe perceber que, ou a relação proposta pelo amante oculto não existe, é uma ficção para a conquista do amado, ou, se ela é possível, nela não há a ausência do amor, pois aquele que a propõe está, não menos do que os outros, apaixonado (*eron*; 237b). A julgar pelo prosseguimento do diálogo, a questão é entender que nem o amor e nem a relação amorosa se reduzem ao retrato negativo que deles fazem os dois primeiros discursos, e que uma relação pederástica pautada pela paixão amorosa pode ser boa, desde que compreendamos verdadeiramente as relações entre os componentes reflexivos e não-reflexivos do nosso comportamento. Seja por simples divertimento (um mero exercício retórico) ou ignorância, o que temos, nestes discursos, é uma imagem distorcida de nós mesmos, uma compreensão precária do que somos e do que podemos nos tornar, fruto da ausência da inventividade filosófica, eroticamente entusiasmada, capaz de ir além do que parece verdadeiro ao senso comum, e explorar outros modos de vida. Entretanto, a ignorância e a sedução que o jogo discursivo exerce sobre nós são também frutos de nossa condição, marcada por um conflito originário, mas não de todo insuperável, que nos torna ambíguos também e, por vezes, faz com que mesmo aqueles que buscam uma vida filosófica possam se submeter, ainda que temporariamente, a diretrizes alheias às da filosofia.

Vemos isso neste discurso de Sócrates, principalmente em sua primeira parte, na qual ele procura apresentar uma definição do amor que justifique censurá-lo. Também “repreendendo” Lísias, o amante oculto, “assumindo” a palavra, inicia com uma recomendação capital, que, para Mouze (2007, p.72), esboça uma teoria da deliberação em bases epistemológicas, com o conhecimento condicionando a ação; e indica que a verdadeira discussão parte do acordo entre os interlocutores sobre o sentido do que está sendo discutido.

A respeito de qualquer assunto, ó jovem, há apenas um ponto de partida para quem intenta bem julgar: precisa de saber em que consiste o objecto sobre que se delibera, ou então é inevitável que falhará totalmente. Ora a maioria esquece que não sabe qual é a essência de cada coisa. Assim, como se já soubessem, não procuram pôr-se de acordo no início do exame e, ao prosseguir, pagam o justo castigo, já que não encontram acordo consigo mesmos e nem com os outros (*Fdr.*, 237c).

Para Hackforth (1952, p.39), “a tensão posta aqui na necessidade de definição do assunto da discussão é claramente característica de Sócrates e Platão, e reaparece na segunda parte do diálogo”. Com o que nos parece concordar Griswold (1986, p.58), ao dizer que, ao estipular essa regra de deliberação, o amante oculto começa refletindo sobre o procedimento ou o método de proceder, falando sobre o modo de falar, o que é inegavelmente similar à análise sobre a *techne* na segunda metade do *Fedro*. A nós, chama atenção a aproximação entre deliberação e

discursividade, entre o aprendizado da eloquência e a formação do caráter, costurados pela questão do modo de pensar corretamente (que aparece claramente na segunda parte do diálogo com a relação entre psicagogia e dialética, mas também já na *palinódia*, com a *anamnesis*), associada à explicitação de que deliberar belamente (*kalon bouleusestai*; 237b-c) pressupõe saber (*eidennai*; 237c) a essência (*ousian*; 237c) daquilo sobre que se delibera, como ponto de partida para o exame (*skepsaos*; 237c) do seu valor, de sua utilidade ou não, exame este que, por sua vez, deve servir de base para a persuasão do indivíduo por si mesmo, conduzindo-se ao que seria melhor ou útil. O desrespeito a este preceito, em sua maioria causado pela ignorância da ignorância em função da falsa impressão de conhecimento, tem como resultado não apenas o entrave das discussões, mas a falência das relações políticas e a desarmonia do sujeito consigo mesmo, ou seja, o vício e a infelicidade generalizados, mostrando que o que está em jogo não é apenas um exercício retórico para o divertimento dos interlocutores, mas a construção de seu modo de vida.

Para evitar este erro fatal, o amante oculto inicia definindo o amor, dizendo-nos que todos sabem que o amor constitui um tipo de desejo (*epithimia*; 237d), embora reconheçamos que aqueles que não amam também desejam (*epithimousi*; 237d) o belo. Acontece que há em nós duas espécies (*idea*; 237d) de comando e motivação, que nos conduzem e aos quais seguimos: “um, que é inato, reside no desejo dos prazeres; o outro é adquirido e consiste na reflexão que aspira ao que é melhor. E estes dois impulsos encontram-se às vezes de acordo, em nós; mas acontece também que entram em conflito outras vezes, e ora domina um, ora o outro” (237d). Sem explicar o acordo entre esses dois princípios, o amante oculto foca na alternância de sua dominação, dizendo-nos que a temperança (*sophrosyne*) ocorre “quando a reflexão nos conduz para o melhor pela razão, e domina pela força” (237e) o desejo inato pelos prazeres; “quando, porém, é o desejo que, contra a razão, nos arrasta para os prazeres e exerce o seu domínio em nós” (238a), ocorre a desmedida (*hybris*). A virtude tem apenas uma causa, o domínio da opinião (*doxa*) adquirida que aspira ao melhor (*aristou*), discernindo-o por meio da razão (*logon*), já o vício tem várias, pois muitos são os objetos de nosso desejo inato pelo prazer (*hedone*), tais como comida, bebida e a beleza corporal (237e-238b).

Ora, quando o desejo, desprovido de razão, é arrastado para o prazer da beleza e prevalece sobre a reflexão que tende para a justiça; quando, além disso, robustecido vigorosamente por desejos análogos que tendem para a beleza corporal, se torna senhor absoluto, tal desejo toma o nome dessa força e passa a chamar-se amor (*Fdr.*, 238b-c).

O amor é a força (*romes*; 238c) que faz com que o desejo irracional (*alogos*; 238a) pelo prazer da beleza corporal triunfe sobre a racionalidade e a aspiração ao melhor, e por isso o

desejo robustecido por tal foça recebe o seu nome; ao domínio desse desejo, o estado correspondente em nós é a desmesura amorosa. O amante, portanto, é conduzido por um impulso que não visa ao que é bom, ou ao bem, preocupando-se apenas com a obtenção do prazer a que se destina, incapaz de estabelecer critérios justos para a satisfação do desejo que lhe tiraniza²⁰. O resultado disso, é a série de malefícios a que o amante submete o amado que lhe favorece, desejando que este seja tão fraco quanto possível, separando-o de tudo o que é benéfico e divino (incluindo a filosofia), tornando-se verdadeiramente prejudicial ao outro, “mas prejudicial sobretudo para a formação da alma – o bem mais precioso, na verdade, de quantos, aos olhos dos homens ou dos deuses, se pode ou poderá jamais ser possuidor” (*Fdr.*, 241c). Assim, é óbvio que a convivência com o apaixonado não é recomendável, pois este, enquanto um escravo do prazer, visa a escravizar não só o corpo, mas principalmente a alma daquele a quem ama, comprometendo definitivamente sua busca pela virtude e, conseqüentemente, pela felicidade.

Salientamos, primeiramente, que apenas a razão é vista como capaz de discernir o melhor para nós, de nos direcionar ao que é justo e bom, e o seu reconhecimento, enquanto princípio de ação, é uma opinião adquirida, uma espécie de convenção, que não deriva propriamente da natureza humana. A razão (e sua ingerência) não nos é congênita como o desejo pelo prazer, embora possa vir a exercer controle sobre nosso comportamento, devendo, na verdade, nortear a formação da alma. A razão, aqui, parece estritamente calculativa, discursiva. Sendo que a opinião corresponde à condição mental em que um homem toma o pensamento, reflete e pesa alternativas ao invés de obedecer irrefletidamente aos impulsos do desejo (HACKFORTH, 1952, p.42); ou seja: delibera racionalmente, segundo o senso comum. E, ao que parece, essa racionalidade corresponde àquele modo de pensar corretamente, que deve estar na base das discussões e deliberações, estabelecendo a essência do que é examinado e sua valoração – embora não fique claro de que maneira se dá aí o conhecimento da essência do que quer que seja. Porém, a julgar pelo discurso, esse conhecimento tem como ponto de partida o próprio senso comum, a opinião da maioria, uma vez que a definição do amor parte daquilo que é conhecido de todos. Mesmo articulando amor, desejo e desmesura, Sócrates faz basicamente

²⁰ Lembremos com Dover (2007, p.56) que “*Hybris* é um termo aplicado a qualquer forma de comportamento na qual alguém trata outro exatamente como desejar, com a confiança arrogante de que escapará de pagar qualquer forma de penalidade por violar os seus direitos e por desobedecer qualquer lei ou regra moral aceita pela sociedade, não importando se esta lei é ou não considerada como derivada, em última análise, de sanções divinas. O que nos sugere o caráter altamente político, e não só ético, que juntos perfazem o pedagógico, do debate sobre a pederastia.

apenas o que prometera a Fedro, apresentando num arranjo aparentemente mais consistente a defesa do senso comum a que Lísias recorreu em seu *erotikos*²¹.

Griswold (1986, p.59-60) salienta que, “mesmo criticando a crença da maioria de que sabe sobre o que fala, embora usualmente essa crença não seja baseada no conhecimento, o amante oculto também falha em conhecer verdadeiramente, porque incapaz de distinguir quando conhecemos e quando cremos erradamente conhecer”. “Ao estabelecer que a essência é conhecida se sua natureza é acordada de início”, ele utiliza um critério pragmático, que não garante evitar futuros desacordos. Mais ainda, “equivalendo conhecimento e consenso, reduz aquele à opinião, ou a verdade à convenção”. Embora o pensamento precise do consenso em algum nível, se impõe novamente a distinção entre um consenso inteligente e um infundado, que o amante oculto não é bem-sucedido em realizar. Pois, pensamos, se apoia justamente no senso comum, cujo traço característico é a crença, usualmente infundada, de que possui já o conhecimento, o que lhe impede de buscar critérios consistentes para distingui-los.

Em segundo lugar, realçamos o inato desejo pelo prazer, que nos faz naturalmente tender ao mal, ao injusto, ao agir sem discernimento, porque desprovido de razão. Ao conceber o amor como restrito ao âmbito apetitivo, como uma espécie de exacerbação do desejo pela beleza corporal, cujo resultado é a desmedida, o vício; este discurso o restringe à esfera do prazer sensual, da beleza sensível, pondo-o como uma das principais, senão a mais poderosa, causa da má formação da alma, o pior dos males que podemos conhecer. Ainda mais, ao colocar a diferença entre desejo e razão em termos de natureza (inato) e convenção (adquirida) respectivamente, embora diga que eles existem em nós, veda a possibilidade de uma unidade autêntica entre esses princípios e, portanto, impede a concepção de uma organicidade entre eles, de uma real consonância entre ambos, pois, para isso, é preciso que eles sejam redutíveis a uma ideia comum. Por isso, pensamos, é que o discurso não explicita a consistência do estado de concordância entre eles, e se detenha apenas em sua luta e alternância de dominação. Entretanto, sendo inato, o desejo pelo prazer é incontornável, está presente mesmo naqueles que, aparentemente, desejam a beleza sem amá-la; é o que em última instância determina nossas ações, inclusive a adoção da razão como regra de comportamento, como uma forma astuciosa de conseguir eficientemente o que se deseja: o prazer com o menor prejuízo possível.

²¹ “Um homem com apetites sexuais mais pronunciados, mais desavergonhado, mais persistente e determinado na satisfação de seus desejos do que era considerado aceitável pela sociedade, era considerado *hybristes* é um homem de caráter oposto, inclinado a pensar antes de agir em função de seus interesses ou apetites imediatos era *sophron*, uma palavra inevitavelmente elogiosa, que pode ser traduzida, dependendo do contexto, como ‘sensível’, ‘cuidadoso’, ‘disciplinado’, ‘respeitador das leis’, ‘moral’, ‘casto’, ‘frugal’, etc” (DOVER, 2007, p.58). De modo que, claramente, é ainda na compreensão do senso comum que se baseia esse primeiro discurso de Sócrates.

Para Griswold (1986, p.62-63), que a razão deve ser adquirida é um indício de que há uma unidade entre ela e o desejo; a razão é adquirida porque sem o seu auxílio a natureza é incapaz de satisfazer o amante e o amado. O melhor que a razão pode buscar é, em última análise, o que a natureza demanda, a gratificação física. A natureza (*eros*) comanda a opinião (razão), o desejo não-erótico difere do erótico por sua eficiência em buscar o prazer: “Em suma, a razão é e deve ser uma escrava do desejo, mas para servir bem deve restringi-lo”. Embora não concordemos com a noção de que há uma unidade aqui, entre razão e desejo, pelo que expusemos acima, concordamos com o resto da análise, principalmente porque ela torna visível como, em termos morais, a crença, infundada, da posse do conhecimento se manifesta. Pois, essa dicotomia entre desejo (natureza) e razão (cultura), ainda que supostamente defenda o prevalecimento da segunda sobre o primeiro, como a busca pelo melhor, ignora algo que parece inescapável, a de que em última instância é nossa natureza que nos determina – daí o interesse socrático no autoconhecimento–, e as demandas que a constituem são aquelas que, em último caso, procuramos satisfazer. Além de tratar parcialmente a constituição e alcance de nossos desejos e paixões, retratando-os como somente corruptores. “Movendo-se no lugar-comum da moralidade convencional, este discurso aceita o ‘necessário’ princípio de louvar o racional e censurar o irracional, mas isso deve ser descartado na *palinódia*” (HACKFORTH, 1952, p.36).

Este discurso e o anterior, defendem o que Kahn (1987, p.86) nos diz ser a noção mais fraca de comando da razão concebida por Platão: a deliberação racional não estabelece os fins a serem buscados, mas apenas conduz a ação e o desejo aos seus fins. Enfim, esse lugar comum leva a uma instrumentalização da razão, como (já o dissemos) da persuasão, à sua subordinação à pluralidade dos fins e pareceres particulares, e a uma condenação definitiva das paixões, o que fatalmente nos condena ao desacordo com os demais e conosco. Como é o caso do amante oculto, que ama e diz não amar, e o de Sócrates que diz algo com que não concorda, abandonando o discurso abruptamente, quando faria o louvor do não-amante, sem mais suportar as inverdades que profere (*Fdr.*, 241d).

Note-se ainda, que este discurso introduz um importante vocabulário, associando temperança com *nous* (intelecto), e amor com *mania* (loucura), embora esses termos receberão outra conotação no próximo discurso; bem como, avança, discretamente, o enquadramento desse último, ao afirmar que a boa formação da alma é o maior bem de que podemos dispor, reforçando nossa tese, de que a formação discursiva envolve a formação holística da alma, na qual o erotismo é decisivo; que esta, na verdade, é a base para todo o aprendizado descrito ao longo da segunda parte do diálogo, pois, como também já dissemos, a escritura dialética na alma corresponde à sua educação erótico-filosófica, a busca da consonância psíquica, a partir

da reminiscência eroticamente inspirada, o que exige uma revisão da relação entre desejo e razão, acompanhada de uma compreensão do amor que lhe reporte claramente ao todo psíquico e esse todo, por sua vez, à ordem cósmica, sempre seguindo o princípio da organicidade do discurso: reconhecer as unidades e depois seus desdobramentos, segundo suas articulações naturais.

2.2. A parelha alada: afecções e atos do psiquismo.

Se é o conhecimento dos princípios da discursividade dialética que permite a Sócrates, na segunda parte do *Fedro*, expor de forma compreensível o que ocorreu na primeira, é contudo uma espécie de saber intuitivo, associado à passionalidade, que o faz deixar seu primeiro discurso inacabado e procurar, por meio de um novo, purificar-se do erro que cometera, mudando assim decisivamente os rumos de sua conversa com Fedro. Graças a um certo poder de adivinhação da alma, Sócrates sente algo lhe perturbar enquanto censurava o amor, receando desrespeitar aos deuses em busca de prestígio entre os homens. É seu sinal divino que, confirmando esse receio, não o deixa partir sem uma retratação. É seu temor de perder a visão, como punição pela ofensa a Eros, que o faz recantar o amor. É a vergonha que sentiria diante de um amante nobre e livre, amante que corresponde ao dialético, de quem Sócrates busca a companhia como se este fosse um deus, que o faz tentar purificar-se. Enfim, é sua própria condição de amante das sínteses e divisões, e de praticante do amor aos jovens por meio de discursos filosóficos, que não o deixa abandonar a discussão sem retificar o que dissera.

Isso tudo nos permite observar, cenicamente (dramaticamente), o que nos parece estar no cerne da *palinódia*: a compreensão de que os desejos e paixões podem, e devem funcionar como elementos decisivos para que vivamos de acordo com o que nos é proposto filosoficamente pelo intelecto. Este, por sua vez, tendo uma atividade intrínseca àqueles, pode reelaborá-los, tal como observamos na contextualização acima, em que todo esse feixe de sentimentos está conectado com a inteligibilidade, seja na forma da crença racional na bondade divina, na busca pelo aprendizado da dialética, pela sabedoria e pela pederastia filosófica. O mesmo se dá com nossas sensações, uma vez que a visão é tão importante para a reminiscência, a qual, por sua vez, a reelabora em termos cognitivos e epistêmicos. Por esse câmbio complexo entre reflexividade e não-reflexividade, a loucura, estado no qual a segunda se sobrepõe à primeira, não é exclusivamente má, e especialmente no caso da loucura erótica, na verdade “(...) é uma grande felicidade que nos tenha sido concedida pelos deuses tal loucura” (*Fdr.*, 245b), pois ela é decisiva para o maior dos bens, a boa formação da alma. Para demonstrar essa tese,

“em primeiro lugar, devemos ter ideias exactas sobre a natureza da alma, tanto divina como humana, observando as suas paixões e os seus actos” (245c).

O primeiro dos atos (*erga*) e a primeira das paixões (*pathe*) a serem considerados, pela sua imediata correspondência, e por sua conjunção constituir a natureza (*phiseos*), essência (*ousian*) e definição (*logos*) da alma (*psiche*) tanto divina como humana (245e), é o automovimento psíquico, cuja outra face é o estado de permanente movimento da alma. A alma move a si mesma e é movida por si própria, e como aquilo que move a si mesmo, jamais abandona a si próprio, ela é eternamente movente (*aekineton*), e portanto, imortal (*athanaton*), pois o que se move eternamente é imortal (245e). Como automovente, a alma é princípio (*arché*; 245c) de movimento para tudo o que é movido, o que a torna não-gerada, pois nada precede o princípio, e incorruptível, pois se o princípio perece, tudo o que dele depende também perecerá. “Ora, se é assim que as coisas se passam – que quanto se move por si mesmo não é outra coisa senão alma –, então a alma, necessariamente, seria não-gerada e imortal” (245e-246a).

Dessa primeira reflexão, exposta na forma de uma demonstração, vale notar a equivalência entre movimento e vida, a implícita simplicidade da alma, e sua autonomia (ela vivifica a si mesma), o que a torna transcendente em relação ao registro corporal ou sensível (a retira, de algum modo, do fluxo da geração e corrupção), bem como a existência de uma dinâmica interna à alma, que chamamos de psiquismo. Vivo é todo organismo que recebe de seu interior o movimento que lhe anima, enquanto que inanimado é todo corpo que recebe de fora o movimento; sendo a alma o automovente originário, a construção dos modos de vida é conformada, em último caso, pela economia psíquica. E já que é sobre modos de vida, e a preparação para os mesmos (educação), de que trata o diálogo, é justo que recuemos ao princípio da vida, ao que determina suas possibilidades. E já que se trata, também, de contestar um certo horizonte existencial, limitado ao campo individual e sensual, propondo um outro horizonte, cujos valores e diretrizes não se reduzam (mas reelaboram o) ao indivíduo e à sensualidade, nos parece igualmente coerente ressaltar o caráter autônomo da alma, sua capacidade de estar para além da temporalidade (geração e corrupção dos seres) e particularidade, possibilitando pensar unidades mais amplas e convergências mais profundas.

Mais delicado nos parece ser a questão da simplicidade da alma, pois “apenas o que move a si mesmo, porque se não desagrega, jamais cessa de mover-se” (245c), sob pena de deixar de ser auto e, portanto, eternamente movente. Ora, aquilo que não se desagrega (*ouk apoleipon eauto*) não pode ser um agregado, pois tudo o que é agregado pode se desagregar; logo, deve ser simples, o que nos parece ser corroborado pelo fato da alma ser não-gerada e incorruptível. E sua simplicidade nos parece ser essencial para concebermos a possibilidade de

uma autêntica organicidade entre intelecto, impetuosidade e apetite: é somente a partir de um princípio comum que podemos compreender seus membros em suas articulações naturais. Orgânico, à exemplo dos seres vivos cujas funções se reduzem a um princípio comum (a alma), é aquilo cujo funcionamento está, em último caso, subordinado a um princípio apenas, que dá unidade aos desdobramentos constitutivos do organismo em questão. Princípio sem o qual, na verdade, teríamos apenas uma justaposição mecânica de elementos. No caso da alma, que move a si mesma, o princípio ao qual todo seu funcionamento parece estar subordinado é mover a si mesma, e mais do que isso, mover bem a si mesma, harmonicamente, o que passa, impreterivelmente, pela regulação do psiquismo. Assim, a psicagogia não se dá só entre almas, mas sobretudo na relação da alma consigo mesma, em sua automotricidade, mediada discursiva e intuitivamente, racional e passionadamente, e quiçá erótico-filosoficamente.

Cumprir notar, entretanto, que Robin (1933, p.CXX) nos diz que, no *Fedro*, a alma em sua essência é composta. Embora não argumente, propriamente, em favor desse ponto de vista, mas siga catalogando e comparando a psicologia do *Fedro* com outros diálogos. Já Griswold (1986, p.81/2) argumenta que, “apesar do automovimento sugerir inicialmente simplicidade, na verdade é internamente complexo, pois requer algo que move e algo movido, algo que age e algo que sofre a ação”; além do quê, aprendemos que a alma possui um número de elementos, e mesmo que o automovimento seja simples, a alma seria isso e um complexo de elementos, o que a faria, enfim, dupla e, portanto, complexa. Este comentador pretende, pensamos, evitar que “a alma seja vista como uma simples mônada”, intelecto puro, tentando ressaltar, como o mito da parelha alada nos faz perceber, que: o cocheiro sozinho (a razão isolada do desejo) não é mais humano do que o par de cavalos (1986, p.93). Embora concordemos plenamente com a comum humanidade da razão e do desejo, o que é mesmo essencial para a tese que buscamos defender, não podemos negligenciar que, em último caso, a noção de uma alma composta (e não só complexa, o que propriamente Griswold defende), sugere naturezas distintas para os seus elementos, o que levaria tanto a uma reprodução do mecanicismo corpo-alma (desejo-inteligência, respectivamente), como à impossibilidade de uma efetiva coordenação entre os elementos da alma, e de sua necessária presença na constituição humana. Uma alma composta acabaria por recair num dualismo, como o do desejo inato e opinião adquirida do discurso anterior, o que impede a concepção do estado de concordância entre ambos, justamente porque sua junção seria apenas uma justaposição, e não pode deixar de sê-lo, uma vez que esses elementos são extrínsecos, relacionando-se somente por mera agregação.

Conforme nos diz Trabattoni, comentando exatamente a passagem da alma monádica para a tripartite, em relação ao racionalismo excessivo e o par alma-corpo,

Platão sabia muito bem que no homem muitas vezes os desejos e os instintos subjugam a razão, e se fosse verdade que tais desejos e instintos dependem unicamente de um fator independente da alma (isto é, o corpo), eles acabariam por ser dificilmente controláveis. Assim, Platão tem um interesse específico em aprofundar a natureza da alma, porque, se tais impulsos possuírem uma raiz psicológica, uma correta educação da alma permitiria ao homem controlá-los e orientá-los (2009, p.138).

Somente com a mesma natureza, uma essência comum, é que razão, paixão e desejo podem se conectar realmente e exercer ingerência efetiva uns sobre os outros. Somente o simples pode mover a si mesmo, as partes do que é composto recebem seus movimentos umas das outras, mas, o que move outro e é movido por outro, cessando o movimento morre, e esse movimento cessará em virtude de sua inexorável desagregação, como ocorre com o composto de alma e corpo que é o ser vivo mortal. Enfim, podemos recorrer, para entender como a simplicidade da alma não é incompatível com sua complexidade, mas com sua composição, ao que Miller Jr. chama, comentando a tripartição/unidade da alma em *República* IV e X respectivamente, de parte conceitual, que diferindo de uma parte agregada, “(...) depende do todo para suas condições de identidade e o todo não poder ser dissolvido em suas partes conceituais” (2006, p.270). Essa relação parte-todo nos parece caracterizar bem a alma no *Fedro*: ela não pode ser dissolvida em suas partes pois, então, uma delas ou cada uma delas deveria ser automovente e, assim, a alma (que é o todo) não seria propriamente automovente, mas movida, e perderia sua essência; bem como, cada parte só adquire identidade organicamente, portanto, no todo do automovimento, como um modo de mover a alma.

Entretanto, que a alma não se separe de si mesma, sendo simples portanto, não significa, como o prosseguimento da *palinódia* deixa claro, que ela pareça ser unívoca, que seu automovimento se realize em uma direção ou modalidade apenas, enfim, que ela seja exclusivamente racional ou desiderativa. Embora expor o que a alma seja exija uma narração muito longa, à qual só os deuses estão aptos, dizer ao que ela se assemelha (*eoiken*) é uma tarefa de menores proporções e compatível com as limitações humanas. Assim, movendo-se no campo da verossimilhança, usando a inventividade para superar certos obstáculos, em nome da busca pela verdade, Sócrates prossegue, discorrendo sobre a constituição (*ideas*) da alma (246a):

Podemos compará-la à força inata que une uma biga alada e o seu cocheiro. Os cavalos dos deuses e seus aurigas são todos eles bons e originários de bons elementos, enquanto os dos outros são uma mistura. Sendo assim o nosso condutor, em primeiro lugar, dirige uma parelha; em seguida, dos seus cavalos, um é belo, bom e vindo de animais da mesma qualidade; mas o outro descende dos opostos deste e tem natureza contrária. Por conseguinte, é necessariamente difícil e penoso o ofício do cocheiro em nós (*Fdr.*, 246a-b).

A alma é uma inata potência (*sinphyto dinamei*), uma força não gerada, unindo uma biga alada e seu piloto naturalmente. De acordo com Mouze (2007, p.80), a alma é identificada com

uma potência natural unificadora, o que sublinha que ela constitui a unidade de uma multiplicidade, não uma unidade compreendida como estática, nem como a adição de elementos exteriores uns aos outros, mas como dinâmica e orgânica. Concordamos com esta interpretação, acrescentando que essa unidade da multiplicidade, que a alma parece ser, não é obviamente a unidade eidética, dos seres que realmente são (Formas), mas a unidade do que parece atravessar esses constituintes da alma e que pode pô-los, justamente por corresponder à sua natureza e essência, em consonância, dando real organicidade à dinâmica interna da alma, tornando-a uma alma bem formada, excelente e feliz. Cabe à própria alma, agindo sobre si mesma, a tarefa de tornar-se coesa, de conduzir-se belamente. É preciso ter em mente que essa potência unificadora, intrínseca à alma, se manifesta em cada uma de suas partes, cada elemento da carruagem alada representa um poder, ou um desdobramento do poder de unificação, é uma forma de dar unidade à própria alma, pois a submete, ou intenta lhe submeter, ao seu comando (ou se subordina ao comando das demais). Isso não significa, entretanto, que eles sejam idênticos e devam ser equivalentes, na verdade, a imagem sugere que há um comandante natural da alma, o piloto, o qual, no nosso caso, é naturalmente auxiliado por um dos cavalos, mas, também naturalmente, é atrapalhado pelo outro. O que nos coloca, de imediato, a existência de um conflito originário em nós, cuja solução exige um esforço muito intenso e contínuo, e que não pode ser resolvido sem o envolvimento ativo de todos os elementos que constituem a alma.

E é exatamente isso que distingue nossa existência da existência divina. Os deuses, imaginados como seres vivos imortais, cuja alma e corpo estão unidos naturalmente e para sempre, em virtude da boa qualidade de todos os elementos da sua alma, o que faz com que tanto o piloto seja plenamente competente quanto os cavalos se submetam de bom grado ao seu comando, desconhecem qualquer conflito interno, desfrutando de uma existência excelente e feliz. Dirigindo-se ciclicamente, em um grande cortejo celeste, para o festim e banquete existente na região além dos céus, eles percorrem a totalidade cósmica administrando-a, cada um cumprindo sua função, até que atravessam o céu e contemplam “o Ser realmente existente, que não tem forma, nem cor, nem se pode tocar, visível apenas ao piloto da alma, a inteligência, aquele que é objecto do verdadeiro saber, é esse que habita tal lugar” (*Fdr.*, 247c). Alimentando seu pensamento (*dianoia*; 247d) com a inteligência e o saber sem mistura, os deuses amam o ser em si, e ao contemplar a verdade nutrem-se e regozijam-se, retirando daí sua própria divindade (bondade, beleza, justiça etc.); finda a contemplação, retornam à sua morada e alimentam adequadamente seus dóceis corcéis. Par nós, essa imagem dos deuses possui um carácter fundamentalmente paradigmático, representando aquele estado de concordância plena entre razão e desejo, a que o primeiro discurso de Sócrates aludira sem poder figurar.

Embora seja pouco específica no que concerne às articulações entre desejo e racionalidade, essa imagem não deixa de registrar que os deuses são uma combinação de ambos, e que a contemplação das essências não elimina o cuidado com os desejos e afetos, e que estes constituem uma dimensão inescapável de uma vida plena, uma vez que a escalada divina rumo à morada dos seres torna-se fácil por causa do equilíbrio de seus cavalos, o que os faz dóceis ao freio. Paradigmático também é a introdução do cuidado (*epimeleitai*; 246b), enquanto um dos atos característicos da alma, com o que é inanimado. “Toda a alma tem a seu cargo tudo o que é inanimado e percorre todo o céu, tomando aqui e além formas diferentes” (*Fdr.*, 246b). Entretanto, para que possa executar essa função, é preciso que ela cuide, anteriormente, de si mesma, pois somente “quando é perfeita e se encontra munida de asas, caminha pelo espaço e governa todo o Universo” (246c). Essa perfeição, que não pode ser alcançada sem a correta nutrição psíquica, e cuja base está na inteligência e saber sem mistura, só pode ser alcançada pela alma que cuide de receber o que lhe é conveniente (247d). Assim, o cuidado com o que é inanimado exige, como prerrogativa, o cuidado da alma consigo mesma: não basta mover a si mesma, é preciso mover-se bem, e nisso os deuses são também modelares. Entre as partes da alma, o cuidado é decisivo como critério que justifique o prevalecimento de uma delas sobre as demais, aquela que for capaz de cuidar melhor da alma como um todo é que deve orientá-la, governá-la; naturalmente, isso parece ser função do piloto da parelha, o intelecto (*noon*; 247c).

Conosco, as coisas se passam de modo bem menos satisfatório, justamente em função da heterogeneidade daquilo que forma nossas almas. Enquanto o piloto, como no caso das almas divinas, é compreendido como o intelecto, como a capacidade de apreensão imediata dos seres que realmente são e condutor natural da alma (embora não tenha a mesma perfeição do intelecto das divindades), e as asas tenham “(...) por missão natural levar para o alto o que é pesado, elevando-o até à região onde habitam os deuses” (246d),

Dos cavalos, dissemos, um é bom e o outro não. Qual seja, no entanto, a excelência do bom ou o vício do mau, não o explicámos; convém fazê-lo agora. Pois um dos dois, o que tem um aspecto mais belo, é direito e bem proporcionado, pescoço alto, linha do nariz recurva, cor branca, olhos negros, apaixonado pela glória com moderação e recato, companheiro da opinião verdadeira e, sem necessidade que se lhe bata, deixa-se conduzir apenas pelo incitamento da palavra. O outro, pelo contrário, é torto, tosco, desproporcionado, pescoço espesso e curto, nariz achatado, cor escura, olhos glaucos, sanguíneo, companheiro da insolência e da vanglória, orelhas de pelo hirsuto, surdo, obedece a custo ao chicote e ao aguilhão (*Fdr.*, 253d-e)

Essa heterogeneidade, originariamente conflituosa, se faz sentir decisivamente na preparação para a passagem ao supraceleste, “pelo facto de o cavalo que compartilha da maldade pesar, puxando para terra e fatigando o cocheiro que não foi capaz de o educar bem” (247b). Salvo algumas poucas almas que conseguem, a muito custo e embaraçadas pelos

cavalos, contemplar os seres, e outras poucas que, contemplam alguns deles e outros não, a maior parte das almas “caminham todas com vivo desejo de subir, mas, sem força suficiente, são derrubadas e arrastadas no movimento circular, pisando-se e atropelando-se mutuamente, na tentativa de ultrapassarem umas às outras” (248a), esse vivo desejo ocorre pois “(...) a pastagem conveniente à melhor parte da alma provir do prado que aí se encontra e de a natureza das asas que tornam a alma leve, aí se nutrir” (248b-c). A luta e a falta do bom alimento fazem com que nossas almas percam a asas e, assim, incapazes de acompanhar os deuses e vencidas pelo esquecimento (*lethes*) dos seres e pela maldade (*kakias*), tornam-se cada vez mais pesadas e são arrastadas até que se agarrem a algo sólido, habitando um corpo terreno, o qual, pela força da alma, parece automovente (248c): “a esse todo – alma e corpo a ela estreitamente unido – chama-se ser vivo, que recebeu também a designação de mortal” (246c). E aqui, como com relação ao cosmo, o cuidado com o ser vivo requer, primeiramente, o cuidado da alma consigo mesma.

Em resumo, mesmo com o auxílio do cavalo de boa raça (correspondente à dimensão impetuosa da alma) e das asas, o piloto da alma humana não é capaz de controlar o cavalo negro (correspondente à dimensão apetitiva), que os arrasta para a terra, no sentido contrário à planície da verdade. Sem poder contemplar satisfatoriamente os seres que realmente são, o intelecto não é capaz de cuidar bem da alma, dando-lhe apenas o alimento inferior que é a opinião (*doxastên*; 248b), que subnutrindo as asas, vai reduzindo nossas possibilidades de assimilação aos deuses; o resultado é o estado de esquecimento e vício e, enfim, a encarnação. Aqui, essa tarefa parece ainda mais difícil, sem as asas e lidando diretamente apenas com as imagens dos seres, com objetos sob o fluxo da geração e da corrupção, particulares e múltiplos, o cavalo negro parece robustecer sua ação desmesurada sobre a alma, entregando-nos à insolência e ao vício, sobrepujando definitivamente o intelecto, provocando-lhe a afecção do esquecimento, não só de sua capacidade contemplativa, como de seu posto de comandante.

Cumprir notar, que a motricidade, que caracteriza a alma, divina e humana, é pensada como potência, força, desejo. No caso dos seres humanos, é possível depreender que cada dimensão de nossa alma é constituída por uma modalidade de desejo: o intelecto, pelo desejo de contemplação do inteligível, a impetuosidade, pelo desejo de glória com recato e moderação, bem como pela opinião verdadeira, e o apetite, pelo desejo desmesurado de vanglória. As asas também são desejantes e potentes, impulsionam-nos em direção ao que é divino, ao que é bom, belo, justo etc. Cada uma dessas dimensões, entretanto, é um desdobramento dessa potência unificadora que é a alma, cada uma dessas dimensões, de acordo com o arranjo entre elas, com o grau de interferência umas nas outras, constituem horizontes existenciais, modos de vida,

subordinando as demais ao seu comando, legitimamente ou não. Em geral, nos humanos, pela queda que os origina, parte-se do domínio, ilegítimo, do apetite sobre o intelecto, nesse sentido, a questão é, primeiramente, saber se há como reverter essa situação e de que forma, o que passa necessariamente pelo que chamamos de uma educação erótico-filosófica da alma.

Como nos diz Paise (1972, p.478), mesmo defendendo o que ele chama de uma heterogeneidade ontológica da mistura que forma a alma, certamente tudo dela mesma (cocheiro e cavalos) aspira à visão das Ideias, certamente todos os elementos que a constituem tendem para o mesmo objetivo; o que os separa e lhes causa grandes problemas é a maneira de alcançá-lo: enquanto uns agem com moderação e mostram uma sábia disciplina, o outro se deixa vencer por sua impetuosidade e compromete gravemente por seu ardor desordenado o sucesso da marcha comum.

Entretanto, é preciso deixar claro também, que há um espaço legítimo para o apetite no que seria uma boa vida humana, na tentativa de uma recalibragem do psiquismo a partir do comando do intelecto, e a formação de que falamos aqui não consiste em amortizá-lo asceticamente, em enfraquecê-lo em virtude de uma indiferença intelectual, mas em aprender a utilizar sua potência para o bem da alma como um todo, o que significa obviamente limitá-lo e adestrá-lo. Mas esse adestramento, contudo, não se trata de um processo exclusivamente mecânico (o é apenas superficialmente), um processo em que a razão reprime o desejo, em que se sobrepõe ao mesmo por uma justaposição. Não, trata-se de um processo orgânico na verdade, um processo persuasivo, mesmo que a persuasão nem sempre se dê de forma discursiva, mas intuitiva, afetiva e desiderativamente. Para tanto, é preciso ter em mente também, que há, como que subterrâneo, ou melhor, subcutâneo ao estado de esquecimento, que marca nosso surgimento como ser vivo mortal, uma espécie de recordação latente, intrinsecamente associada ao germe de uma saudade, que se despertados e usados corretamente abrem a senda para a ultrapassagem desse esquecimento e, portanto, para uma outra compreensão de nós mesmos e uma reelaboração de nosso modo de vida. Conforme demonstraremos mais tarde, sem a contribuição ativa da dimensão apetitiva, nada disso seria possível.

Para Griswold (1986, p.93), a imagem da carruagem alada indica que a unidade da alma deve ser hierárquica; a razão é necessária para guiar a alma, pois sem ela as asas são cegas e os cavalos correm sem rumo; o piloto falha em seu dever se for atraído pelos cavalos, na direção que eles desejem ir; de fato, a direção da alma não deve ser ditada pelos cavalos, mas pelo piloto. A unidade que uma alma possui é funcional e teleológica, derivada da busca bem-sucedida pelo objetivo desejado pela razão (1986, p.93). Mas, mesmo para este intérprete, a razão e os desejos são, como o mito deixa abundantemente claro, interdependes; o piloto

depende dos cavalos e das asas se ele deve se mover para frente ou para cima: a mente não pode contemplar a verdade até que seja levada a vê-la pela alma, e a contemplação mental da verdade nutre toda a alma (GRISWOLD, 1986, p.93). Trata-se, como ressaltamos ao longo de todo o texto, e a imagem do cortejo divino deixa claro, de compreender que a contribuição da alma como um todo é imprescindível tanto para a inteligência, quanto para o uso correto da reminiscência, ou seja: o desenvolvimento da capacidade intelectual por meio do aprendizado da arte discursiva, como é o caso da segunda parte do diálogo, passa, de forma inescapável, pela educação da alma em sua totalidade. A alma, fundamentalmente, move a si mesma, tudo o que ela faz repercute, em última instância, nela própria, e é a partir dos estados em que ela se encontra, das paixões que a acometem, que ela se capacita ou não para o exercício de uma ou outra atividade.

No entanto, Griswold (1986, p.94/5) nos parece ser enfático no que concerne a uma espécie de unilateralidade da razão sobre os demais componentes da alma. Para ele, em certo sentido o domínio da razão sobre os cavalos não é natural, ao conduzi-los para cima, embora eles também sejam alados. Este direcionamento é estabelecido por um ato de força e habilidade e sustentado pelo treinamento e formação de hábito, uma vez que os cavalos possuem uma módica inteligência e capacidade de aprender e adquirir hábitos. Enfim, para vencer o cavalo negro, a razão precisa da ajuda das asas, as quais, por si mesmas não garantem essa vitória, a menos que estejam subordinadas à recordação intelectual dos seres: o ponto está em compreender que *eros* naturalmente possui um objetivo, o mesmo objetivo que a razão possui (1986, p.95-98). Assim, nos parece que, para Griswold, uma vez descoberta, pelo autoconhecimento, a identidade desses objetivos, a asas passam a garantir a vitória do desejo racional sobre o irracional. O que nos sugere um racionalismo exacerbado em relação ao diálogo, talvez diminuindo o papel desempenhado pelas ambiguidades entre intelecto, amor e desejo, e traçando uma imagem da virtude que se concentra na subordinação e não propriamente na cooperação, na participação ativa de todas as partes da alma na conquista da felicidade.

Já Nussbaum (2009, p.188) nos parece mais flexível e disposta a encarar as ambiguidades entre os elementos intelectuais e não-intelectuais, tais como postas na *palinódia*, assinalando que estes últimos “(...) são fontes necessárias de energia motivacional” e, também, “(...) têm um importante papel de orientação em nossa aspiração ao entendimento”. Sem deixar de reconhecer que a busca pelo esclarecimento é central para a virtude e para a felicidade, a autora resalta exatamente a contribuição das emoções e apetites nesse contexto, mas, ao invés de restringi-los à condição relativamente passiva, de simples motivadores, ela os eleva à condição, propriamente ativa, de orientadores, não exclusivamente do intelecto, mas do ser vivo

como um todo, o que ela chama de *a pessoa inteira* – o que nos parece extremamente relevante, pois, ao falar da pessoa como um todo, ela implica pensar o agente como um organismo mesmo.

O papel da emoção e do apetite como orientadores é motivacional: eles movem a pessoa inteira em direção ao bem. Mas é também cognitivo: pois dão *informação* à pessoa como um todo quanto ao que são a bondade e a beleza, explorando e selecionando, eles mesmos, os objetos belos. Têm em si mesmos, bem instruídos, um senso de valor (2009, p.189).

Note-se, que ainda se faz necessária a instrução, a ingerência da razão sobre as emoções e apetites, porém, com o sentido, que pensamos ser mais coerente em relação ao diálogo, de reelaborá-los, de dar-lhes uma função efetiva na construção da excelência e da boa vida. É impossível negligenciar a orientação visceral que a alma possui para os seres que realmente são. Conforme Mouze (2007, p.84/5), a contemplação inteligível é descrita em termos biológicos, não há nenhum intelectualismo: o ato de conhecimento é assimilado ao ato de nutrição, portanto, a uma necessidade vital. Mas ela nos parece compartilhar, em termos gerais, da visão de Griswold (1986), afirmando, no mesmo contexto, que o conhecimento permite a perpetuação da vida, mais exatamente daquilo que constitui a vida da alma, o pensamento, que é também a forma mais elevada de vida (2007, p.84); mas sem especificar “pensamento”.

Entretanto, como nos diz Jareski, a propósito da simbologia das asas:

Nesse sentido, pode-se afirmar que um dos sentidos fundamentais da simbologia alada sugere a capacidade anímica de apreensão das ideias, os seres mais divinos na filosofia de Platão. Ora, para alcançar esse objetivo, as três potências da alma cumprem papéis determinantes, como veremos adiante quando da descrição de sua reminiscência da beleza ideal. O modelo de tripartição funcional indica que a educação filosófica pressupõe cooperação entre cavalos e auriga, e não a supressão desta ou daquela parte da alma (2015, p.239).

Mais uma vez, não se trata de negar que o direcionamento ao inteligível é uma dimensão intrínseca à motricidade anímica. Porém, não se pode igualmente negligenciar, que o que está propriamente em jogo é a alma unida ao corpo, a vida do ser vivo mortal, ao qual, o contato imediato com as formas, descrito miticamente pelo cortejo divino, não é possível, não pelo menos no mesmo sentido em que seria antes da encarnação. A educação que discutimos aqui é a transformação da existência desse ser, é para ele que o delírio amoroso constitui, no enquadramento da retratação, fonte da mais alta felicidade. A filosofia, como modo de vida que pode vir a ser desenvolvido por ele, como forma de aproximação do mortal ao imortal, não pode ser dimensionada pela intelectualidade pura, pois a união com o corpo, embora, essa sim, constitua uma espécie de agregação, não deixa de colocar as coisas em um novo registro, o registro estético, enquanto aquilo que afeta a alma, que lhe causa paixões, por meio dos órgãos dos sentidos. Se se trata, como veremos adiante, de recuperar a condição puramente psíquica, de preparar a alma para voltar à companhia dos deuses e sair do ciclo de encarnações, isso só é

possível em conjunto e a partir do corpo. Vencer o esquecimento por meio da reminiscência (*anamnesis*), estado em que a alma recobra a lembrança dos seres que realmente são, ato em que atingimos a unidade, por meio do raciocínio, a partir da multiplicidade sensível, corresponde a um movimento, como defendemos, que vai do estético em direção ao noético. Um movimento que causa na alma um estado ainda mais complexo, um delírio, um entusiasmo divino, decisivo para que sigamos em busca da visão que outrora tivemos e que agora mais parece um vislumbre, mas que pode lançar uma luz renovada sobre nossa existência.

2.3. O voo erótico da alma: o entusiasmo divino.

O princípio cósmico que rege a queda das almas, denominado lei de Adrasteia, é também responsável por estabelecer os meios de retomada da elevação psíquica, o retorno das almas à companhia dos deuses, determinando o papel essencial que a filosofia e, mais especificamente, a pederastia filosófica têm nesse percurso. Permitindo que Sócrates possa, enfim, falar do delírio erótico como causa do maior dos bens que nos pode ser concedido pelos deuses. Segundo aquela lei, as almas que, seguindo a divindade, são capazes de ver perfeitamente os seres supracelestes, ficam isentas de prejuízos até a próxima revolução cósmica, já as que são incapazes de fazê-lo, pelo esquecimento e vício se tornam pesadas, perdem as asas e encarnam, vivendo de acordo com a quantidade de seres que, precariamente, conseguiram ver: “a alma que tiver visto maior quantidade de realidades entrará no germe de um homem destinado a ser um amigo da sabedoria ou do belo, ou alguém consagrado às Musas ou ao amor” (*Fdr.*, 248d)²².

Ora em todas as encarnações, o homem que levar uma vida justa recebe a melhor parte, e o que a levar injusta a pior. De facto, cada alma não voltará ao lugar donde veio, dentro de dez mil anos – pois não receberá as asas antes de tal tempo, com excepção daquela que tenha pertencido a um amigo sincero do saber ou que tenha amado os jovens de acordo com a filosofia. Essas, na terceira revolução de mil anos, se durante três vezes seguidas escolherem este género de vida, serão providas de asas e, no trimilésio ano, partem da terra (*Fdr.*, 248e-249a).

Primeiro, cumpre notar que a vida filosófica, ou dedicada à pederastia filosófica, é considerada como o mais justo dos modos de vida, tanto que antecipa o retorno das almas à companhia divina, sendo, portanto, o tipo de vida em que a alma melhor cuida de receber aquilo que lhe convém, o que se estende a cada uma de suas partes, por meio da dinâmica interna existente entre elas. Assim, a vida filosófica, da qual o amor aos jovens, segundo a *palinódia*, é constitutivo, corresponde a uma vida de excelência moral, a mais virtuosa que nos é possível alcançar e, portanto, a mais próxima da felicidade. Isto significa, pela imagem da recuperação

²² A escala segue em ordem decrescente, com o rei ou governante; político, economista e financeiro; atleta ou médico; adivinho ou iniciado; poeta ou artista; artesão ou lavrador; sofista ou demagogo; e tirano, que é a alma que menos viu algo das realidades supracelestes (248d-e).

das asas, que esta vida é a que mais tem potencial de assimilação aos deuses, a que está mais próxima do alimento correto da alma, a apreensão dos seres que realmente são, e, conseqüentemente, a que vence o esquecimento e o vício, que consegue opor-se de modo satisfatório à tendência do cavalo negro, de encerrar a alma no transitório, particular, múltiplo e puramente aparente. O que significa que existe uma relação homoerótica que não é uma forma de vasão desmedida do apetite sexual; embora este constitua uma de suas dimensões essenciais. Pois, conforme veremos, não pode haver amor por rapazes sem uma dimensão apetitiva, mesmo, e na verdade principalmente, em termos de uma relação filosófica. E isto tudo já vai nos indicando o papel central que o erotismo deve desempenhar na boa formação da alma humana, tanto quanto seja possível em sua situação de ligadura com o corpo. E a julgar pelo que rege a lei, o retorno ao lugar de origem das almas, o prêmio maior das que são bem formadas, confunde-se com a retomada das asas, pois sem elas o voo de retorno é impossível, sugerindo, como desejamos demonstrar, que não somente o amor como meio, mas também como fim, como objeto de cultivo, aparece aqui.

Em segundo lugar, mas com igual importância, é preciso frisar o papel que a beleza cumpre nesse horizonte existencial que se começa a desenhar, pois, a intensa afeição pelo belo, seja em si mesma, ou na forma da amizade pelo saber (pois a sabedoria e a ciência são belas)²³, de admiração às artes das Musas, como a retórica e a poesia por exemplo, ou, e para nós, principalmente, na forma erótica, é um traço característico da alma filosófica, daquela que mais viu algo das realidades além dos céus. O que revela, também, a dimensão intimamente passional (afetiva e desejante) que marca a filosofia como modo de vida. Embora exploremos a beleza, com maior detimento, apenas na seção seguinte, devemos mencionar o caráter altamente rememorativo da mesma em suas feições terrenas, a capacidade que as imagens da beleza têm de despertar em nós a reminiscência (também a ser explorada melhor a seguir) e, assim, suscitar o estado de delírio amoroso, cerne da exposição em jogo nesse segundo discurso socrático – contudo, é igualmente imprescindível assinalar, que esses processos não são lineares e, muitas vezes, são recíprocos, no sentido de que, como a concepção orgânica exige, constituem-se mutuamente, propiciam uns aos outros imiscuindo-se, (como as partes da alma deveriam fazer), o que revela o caráter profundamente intrínseco de sua associação.

Ora é aqui que leva todo o desenvolvimento sobre o quarto tipo de loucura – pela qual o homem, quando vê a beleza de cá e se recorda da verdadeira beleza, é provido de asas e, munido delas, arde no desejo de voar; sem forças bastantes, no entanto, olha para cima à maneira de uma ave, descarta os assuntos terrenos e recebe então a

²³ Lembremos, com os ensinamentos de Diótima no *Banquete*, que é preciso reconhecer que as ciências também são belas (210c); bem como, a magnificência e esplendo (marcas da beleza) atribuído à visão das realidades supracelestes no próprio *Fedro* (247c-d e 250b-c, por ex.).

acusação de se encontrar em estado de loucura. Leva ela assim à conclusão de que, em si mesma, é a melhor de todas as possessões divinas e a de melhor origem, tanto para o que a possui como para quem dela compartilha; e o participante de semelhante loucura, quando se enamora dos jovens belos, recebe a designação de amante (*Fdr.*, 249d-e).

Em contrapartida à recordação da beleza verdadeira, a alma como que recobra suas asas (*pterotai*) e arde (*prothimoimenos*) no desejo de voar, de aprofundar a reminiscência despertada, mas sem condições para isso, volta todas as atenções do indivíduo para esse vislumbre, fazendo-o descuidar de seus assuntos mais prosaicos, e causa na alma uma afecção (*pathos*) que se assemelha com o que o vulgo chama de loucura, mas que, na verdade, nesse caso, trata-se de uma espécie de possessão divina, um tipo de entusiasmo (*entusiaseon*), de qualidade erótica toda vez que é despertado pela beleza de um jovem rapaz (249d-e). Especificamente, trata-se da presença de Eros em nós, do despertar de nosso *eros*, do reacender de nosso erotismo, simbolizado pelo recrudescimento daquilo que este deus nos concede: as asas da alma.

E a este estado de espírito, ó belo jovem a quem se dirige o meu discurso, chamam os homens Amor; ao ouvires, porém, o que os deuses lhe chamam, talvez te rias, devido à tua juventude. Alguns Homéridas, segundo julgo, citam de entre os seus poemas secretos dois versos sobre o Amor, dos quais o segundo é bastante estranho e não muito conforme a métrica. Soam assim:

Pois os mortais lhe chamam Eros voador;

Mas Pteros, os Imortais, por ser criador de asas (*Fdr.*, 252b).

Recordemos, então, que:

A força das asas tem por missão natural levar para o alto o que é pesado, elevando-o até a região onde habitam os deuses; e elas de certo modo participam do divino, mais do que qualquer outra das coisas que estão em contato com o corpo; ora o divino é o que é belo, bom e o que possui todas as qualidades do mesmo género (*Fdr.*, 246d).

Enfim, se as asas correspondem ao amor, isso significa que ele é pensado aqui, não só como um estado de delírio, mas também como a potência (*pteroi dynamis*) psíquica cuja orientação natural é impulsionar a alma em direção à companhia dos deuses; que *eros* naturalmente impulsiona a alma em direção ao que é belo, bom etc., sendo, daquilo que está ligado ao corpo, o que mais participa (*kekoinoneke*) da bondade, da beleza, da divindade de um modo geral. Assim, diferente do que fora dito nos discursos precedentes, a orientação natural do amor não é o vício, a desmedida e nem a infelicidade; ao contrário, buscando nossa assimilação aos deuses, aos seres cujas almas não conhecem nenhum conflito interno, porque capazes de dar a si mesmas aquilo que lhes convém, o amor deseja a consonância do sujeito consigo próprio, a regulação harmoniosa do psiquismo, o devido cuidado da alma consigo mesma e com o corpo que anima. E se pensarmos que a beleza pode ser compreendida em termos de articulação harmônica das partes de um todo, que no próprio múltiplo se manifesta, entenderemos porque suas imagens são as que despertam com maior pujança o desejo amoroso,

e que em contrapartida, o que o amor deseja, enquanto desejo despertado pelo belo, é essencialmente embelezar a alma, torná-la harmônica pela convivência com a beleza, em seus diversos modos. A paixão amorosa é um estado de delírio e até, como veremos, de desmesura, mas diferente do que fora dito antes, pelos não-amante e amante oculto, isso não significa que ela seja prejudicial, pois agora trata-se de romper com um horizonte existencial que permite apenas um simulacro de virtude e de felicidade. Para tanto, a filosofia, a partir da assunção de sua dimensão essencialmente erótica, é decisiva, pois explora conscientemente, através da afeição ao belo, que caracteriza a alma que mais viu outrora as Formas, todo nosso potencial erótico, usando-o como o propulsor necessário, que é, para essa ruptura.

Nesse ponto, a discussão sobre a simplicidade ou composição da alma revela seu papel estratégico para a compreensão que temos do texto. Pois, se as asas recobrem a alma inteira (“já que toda ela era alada antigamente”, 251b), se deitam suas raízes em cada uma de suas partes, sendo, enfim, aquilo que elas possuem em comum, e as asas equivalem ao amor (*eros*), isso significa que o que une as dimensões psíquicas, constituindo sua natureza e essência, é exatamente o amor. A natureza da alma é erótica, ou seja: *eros* é o elemento dinâmico a partir do qual a alma vem a ser tudo o que ela pode se tornar, é o próprio automovimento que lhe identifica, é a instância mais íntima do dinamismo interno que a constitui²⁴. Portanto, apetite (*epithymia*), impetuosidade (*thymos*) e intelecto (*nous*) são desdobramentos desse erotismo essencial, são diferentes aspectos do amor, diferentes formas de automover a alma, de tentar dar unidade a ela, pois, como dissemos, o automovimento não é desprovido de finalidade (o que o faria mecânico), ele tem uma orientação natural (o que o torna, ao menos potencialmente, orgânico): mover bem a alma, fazer com que suas partes interajam de modo consonante entre si, de modo que o funcionamento de uma não só não obstrua o das outras, mas, contribua ativamente para o bom funcionamento das demais e da alma como um todo. Se as asas são, na verdade, a própria alma, enquanto potência inata que une a parelha ao piloto, e sua orientação é a assimilação com a divindade, paradigma de unidade psíquica, vê-se que o automovimento tem um fim, que é posto como excelência e felicidade. Enfim, o amor é o próprio automovimento que caracteriza a essência, natureza e definição da alma, que a torna imortal justamente pelo caráter de perenidade do desejo erótico. E é exatamente essa natureza comum

²⁴ Ao falarmos do amor como natureza da alma, nos parece interessante relembrar a definição básica de natureza com que Platão, segundo Brisson e Pradeu, trabalha: “Em suma, o termo *phýsis* designa o conjunto do processo de crescimento de uma coisa, de seu nascimento até sua maturidade” (2010, p.56). Uma herança dos pré-socráticos, embora nosso filósofo não concorde com o caráter material que estes últimos atribuem às causas da natureza, preferindo uma causação inteligível e psíquica.

que, garantindo o caráter intrínseco de suas partes, as faz moverem umas às outras ‘por dentro’, organicamente, e não ‘por fora’, mecanicamente²⁵.

Griswold (1986, p.94-98) parece concordar com a identificação das asas com o amor, ao alegar que sendo “todas as partes da alma recobertas pelas asas, o princípio de unidade é assim *eros*”, mas “apenas quando, despertado por imagens desse mundo, rememora os originais”; sendo importante frisar que, para o autor, a orientação das asas coincide com o objetivo que a razão possui. Por sua vez, Robin (1933, p.CXXXVIII) explicitamente identifica o automovimento psíquico com o amor; comparando o *Fedro* com o *Banquete*, ele recorda que neste o amor está sempre agindo ou em vias de ação, desejando sempre outra coisa do que ele já tem, caçando sem cessar, indo sempre adiante, assim o amor é motor e o que se move, ele move tanto a si mesmo, como a todas as outras coisas; ora, essa dupla motricidade é transferida no *Fedro* para a alma. E ao mesmo tempo, segue Robin, o desejo de se imortalizar, que caracteriza o amor a partir do *Banquete*, transforma-se, no *Fedro*, em uma imortalidade essencial da alma, sem a qual o próprio amor não se realiza. Daí a alma ser apresentada como aquilo que move a si mesma e ao resto; mas, esse movimento é amor: a alma ama a si mesma, e é isso que lhe faz executar suas revoluções no céu, movida pelo desejo de contemplar essas realidades verdadeiras, cuja visão é o alimento do que há de melhor nela (1933, p.CXXXVIII).

Para Hyland (2008, p.80/1), sendo a *palinódia* destinada a falar sobre o delírio erótico, parece não fazer sentido que todo esse discurso se refira à alma, a não ser, e é isto que ele propõe, que o automovimento específico que constitui a definição e o ser da alma fosse de fato o movimento do amor, pois o amor certamente é um tipo de movimento. Em última instância, para este autor, a fonte do movimento psíquico está nas asas, compartilhadas pelo piloto e sua parilha, o automovimento da alma é função de suas asas, e o que torna a alma alada é *eros*, sendo, portanto, a fonte de seu automovimento e, assim, sua definição e ser (2008, p.80/1). Vale notar ainda que, segundo Hyland (2008, p.75-77), sendo o amor o próprio ser da alma, tanto o desejo (*epithymia*) é um constituinte seu, quanto o raciocínio (*logos*) é uma função sua. Para Halperin (1985, p186-187), *eros* é um só, e seu autêntico objeto de desejo não muda, o que

²⁵ Um modo de pensar explicitamente semelhante ao nosso, no sentido de propor um elemento comum de cujo os demais sejam desdobramentos, nos é apresentado por Scolnicov: “A razão, para Platão, não é intelectualidade pura. Ela tem suas raízes nas emoções mais básicas, ou melhor: as emoções ditas por nós básicas são consideradas por Platão degenerações da razão, impulsos obscuros, não plenamente conscientes de sua própria natureza e de seus objetos” (2006, p.29); acrescenta ainda: “Mas tal esclarecimento não é uma racionalização em nosso sentido moderno, uma debilitação da carga emocional que se substitui por uma compreensão talvez melhor, mais destacada e desinteressada de nossa própria interioridade. Para Platão, como para Heráclito e Sócrates, a interioridade não é subjetiva nesse sentido. O cume cognitivo é também, *ipsissimo facto*, a suma emoção” (2006, p.29). Embora o autor pareça dar prevalência à razão, no que discordamos, não deixa de assinalar que a racionalidade platônica é emotiva, passional, e que há uma espécie de indefinição se a razão vem da emoção, ou essa daquela.

muda são as formas de realização locais da Beleza, que despertam o desejo e definem a qualidade das manifestações eróticas; essas manifestações podem ser: sexual, estética, moral, sociopolítica e intelectual, a depender dos objetos a que correspondam, mas todas são espécies genuínas do desejo erótico. Porém, esta perspectiva parece esvaziar o caráter apetitivo e afetivo do erotismo, embora não identifique explicitamente *eros* e racionalidade.

De todo modo, quando nós defendemos a tese de que há um princípio psíquico único, um princípio dinâmico a partir do qual vêm a ser todos os desdobramentos da alma, e que este princípio seja o amor (*eros*), não estamos negando a pluralidade de aspectos que a constituem²⁶, mas garantindo a possibilidade de uma real organicidade entre os mesmos, e nem estamos indo em direção aos que defendem a simplicidade da alma como pureza intelectual, ainda que revistam esse argumento com a ideia de que *eros* é o cerne da alma, e que seu objetivo é o mesmo da razão. Na verdade, estamos propondo, ao menos em relação à *palinódia*, que Platão compreende a alma como movimento, mais especificamente, como potência desejante, e que apetite, afetividade e racionalidade são, sobretudo, modos dessa potência, de um desejo passional, que não se reduz à racionalidade; e que faz com que esta não comporte apenas um conjunto de procedimentos argumentativos e uma mediação racionativa com os objetos, mas também um aspecto intuitivo e emocional²⁷, que muitas vezes a faz avançar para além do que o raciocínio dá conta de expor, mas que é necessário vislumbrar, em nome da verdade, do autoconhecimento e da boa formação de nossas almas. Mas, esse desejo passional, também não se restringe ao apetite e à afetividade. Como nos diz Halperin (1985, p.167), o *Fedro* parte da assunção de que *eros* não é um apetite natural, mas uma paixão irracional, ou melhor, superracional, uma *mania*: contudo, seja temporariamente ou flutuando em suas manifestações, *eros* por sua própria natureza é, em último caso, uma força transcendental.

Como nós o entendemos, esse caráter transcendental da força erótica não significa, contudo, algo místico. Significa que o amor nos impulsiona para além de nossa condição

²⁶ Algo semelhante, no sentido de que a simplicidade não anula a complexidade da alma, nos é colocado por Burnyeat (2012, p.247), ao dizer que a *palinódia* nos diz que somos uma mistura de conhecimento e ignorância, o que faz nossa natureza combinar complexidade (dois cavalos, um bom e outro ruim) com simplicidade (o cocheiro constituído de pura razão). Entretanto, Burnyeat (2012, p.249) reconhece que no mito da *palinódia* a alma é irredutivelmente complexa, ainda que, ao comparar essa tripartição com a do *Timeu*, no diga que no relato deste último temos três partes não pela divisão de uma alma originariamente unitária, mas por acréscimo (2012, p.252). O que nos faz pensar que também aqui, como em Scolnicov (2006) por exemplo, haja, ainda que se reconheça a complexidade da alma, como nós o reconhecemos também, uma espécie de oscilação, que nos sugere uma unidade originária por cuja divisão as partes aparecem, com o que nós igualmente concordamos, mas dizemos que essa unidade original, a partir da qual as dimensões da alma se apresentam, é o amor.

²⁷ Ainda que com perspectivas distintas da nossa, Kahn (2010, p.284/5), reconhece que a natureza das Formas é tal que não só tem influência profunda sobre o intelecto, mas também nas emoções e no caráter moral da pessoa que realiza essa experiência; bem como Griswold (1986, p.133/3), que nos diz que o conhecimento que está associado com a virtude não é meramente intelectual.

imediate, aquela que conhecemos ao encarnar, ou seja, a condição de esquecimento dos seres em si mesmos, e de predomínio da sensibilidade e do apetite desenfreado. Assim, ele nos impulsiona ao inteligível em si mesmo, enquanto registro distinto e não subordinado à sensibilidade, mas não como desligado ou independente dela – o que, na condição terrena, é mesmo impossível, pois somos um ser vivo, uma união de alma e corpo, o que faz de nossa dimensão estética (*aisthesis*) uma dimensão fundamental cognitiva e moralmente falando. O que o amor almeja é a mediação entre sensível e inteligível, a consonância entre intelecto, impetuosidade e apetite, e nem poderia ser diferente, pois a alma não é um intelecto puro; e ao nos dirigir à inteligibilidade, toma-a como ponto de partida para uma reelaboração radical de nós mesmos, uma recalibragem que nos permita cuidar de nós mesmos como um todo. Conforme Frère (1981, p.226, n.46), é importante distinguir na natureza primeira da alma suas funções: por ser intelecto, a alma não é menos potência, com sua afetividade diversificada; e mesmo que a tripartição se subordine a uma aspiração comum, essa aspiração se liga à razão, mas não é a razão. Esta visão, de certo modo, parece ser também a de Griswold (1986, p.93-95), embora defenda que a orientação das asas se confunda com a da razão, ao afirmar que sem esta, como guia, aquelas são cegas e que a presença das asas por si mesma não garante a ascese.

Enfim, o impulso natural das asas é para a participação na divindade, o desejo de *eros* é pela beleza, bondade, moderação, justiça etc., fundamentalmente enquanto harmonia da alma consigo mesma, consonância entre as dimensões que a compõe, o que passa impreterivelmente pela apreensão intelectual das Formas, por meio da qual os próprios deuses garantem a sua divindade. Contudo, isso não significa que esta contemplação seja propriamente o fim último da alma, mas sim viver de acordo com ela, ou com a busca por ela, no caso dos seres humanos. Recordemos que a perfeição de uma alma está em cuidar de receber aquilo que lhe convém, em direcionar sua existência à nutrição correta dos membros da carruagem alada; recordemos ainda, que esta carruagem não se resume ao intelecto, é composta pelos cavalos e essencialmente pelas asas. “Nenhuma dessas partes – alegoricamente retratadas como um cocheiro e seus dois cavalos – é um anseio pelo bem como tal”, nos diz Ferrari (2013, p.317), embora lembre que “existe uma unidade também para as partes, pois a alma como um todo antes de cair à terra, foi adornada (251b7), e a natureza dos adornos deve ser nutrida pela verdade (248b5-c2)” (2013, p.318). Esses adornos, ou o anseio pelo bem como tal, são as asas, o amor, que deve ser nutrido pelo bem verdadeiro, e que ao nos orientar para sua própria nutrição, nos direciona para a nutrição de toda a alma, voltando-nos, enfim, para nós mesmo.

Agora, com os termos postos sem alegoria: é somente no nível da pessoa tomada como um todo, e não em suas partes, que o amor como um todo é direcionado, por sua natureza, para o bem. E dizer que a pessoa como um todo é naturalmente orientada

para o bem é, de maneira mais precisa, dizer que, em primeiro lugar, o cocheiro de sua alma é naturalmente orientado em direção à sabedoria e à verdade; em segundo lugar, é dizer que o cocheiro é o condutor natural de sua alma (embora não necessariamente o condutor real de sua alma) – tal como o simbolizado por sua presença no assento daquele que dirige o corcel; em terceiro lugar (corolário do aspecto anterior), quando o cocheiro tem sob seu encargo a alma inteira, ele pode dar o melhor de si, e a pessoa vive a vida boa – isto é, voltada para o bem –, que é a vida do filósofo ou ‘amante da sabedoria’ (256b2-7) (FERRARI, 2013, p.318).

Mais uma vez, é a pessoa como um todo que está em jogo, e é como um todo que ela deve buscar e desfrutar a vida boa, e é a possibilidade de encontrar o direcionamento para essa vida, que as imagens da beleza, ao nos fazerem recordar o belo verdadeiro, colocam, ainda que intuitiva e passionadamente, diante de nós, acompanhada por uma intrincada cadeia de fenômenos psicossomáticos, em que a atração sensual pelo jovem é intrínseca ao sentimento nostálgico pelo que fora outrora experimentado pela alma, antes de sua queda. O que nos revela, assim, que embora a via pederástica não seja a única em que pode enveredar o filósofo, é a mais potente, pela força com que desperta e reanima o amor, que tanto instiga a alma a aprofundar-se na recordação das realidades antes vistas, aprendendo a usar corretamente a reminiscência, quanto nos faz procurar o melhor meio para esse aprendizado, que é a convivência erótica entre mestre e discípulo, que inscreve dialeticamente a verdade na alma, e assim o faz somente porque, antes, tratou de despertar o desejo por essa semente.

Com essa visão, como que se processa nele uma transformação que arrasta temor sagrado: tomam-no um suor e um calor estranhos, já que se inflama, ao receber através dos olhos o afluxo da beleza que irriga a natureza das penas. Essa quentura funde os elementos que circundam o germe e que, encerrando-o há muito pela sua dureza, o impediam de se desenvolver. Com o afluir do alimento, porém, o talo da plumagem engrossa e ganha impulso para crescer, desde a raiz, por toda a forma da alma, já que ela toda era alada antigamente. E então, nesse processo, toda ela ferve e brota e, tal como a sensação experimentada pelas crianças cujo dentes acabam de nascer – prurido e irritação das gengivas –, assim é a impressão da alma quando lhe começa a nascer a plumagem. Encontra-se em ebulição e sente irritação e prurido com o crescimento das asas (*Fdr.*, 251a-c).

Isso ocorre, porque,

Ora, quando a alma olhar para a beleza do jovem e receber as partículas que daí emanam e afluem – que, por isso mesmo, se chamam vaga do desejo –, quando delas se nutrir e aquecer, nessa altura sente-se apaziguada da dor e alegre-se. Mas, quando está longe e fica murcha, os orifícios dos poros por onde a plumagem brota secam todos, obturam-se e bloqueiam o germe das asas que, encerrado no interior com o desejo, palpita como um pulso agitado, insinua-se na via da saída, cada germe na sua própria, de modo que a alma, espicaçada por todas as partes, inquieta-se e angustia-se; mas em contrapartida a reminiscência do belo enche-a de alegria. Em consequência dessa mistura de sentimentos, atormenta-se devido à estranheza do seu estado e, vendo-se sem recurso, revolta-se; nesse estado de delírio não consegue descansar de noite, nem durante o dia permanecer onde quer que esteja; pelo contrário, corre com vivo desejo para o lugar onde pensa poder ver aquele que possui a beleza (*Fdr.*, 251c-d)

Cumprir notar, que a descrição acima, dos efeitos da visão do jovem belo no amante, segue-se da imagem do delírio amoroso como recrudescimento das asas em virtude da reminiscência da verdadeira beleza, a partir da qual Sócrates, comentando a variação do poder anamnético de que dispõem as almas encarnadas, retoma a questão dos seres supracelestes, destacando, com evidente nostalgia, o espetáculo esplendoroso da contemplação da beleza em si mesma. “Pois agradeça-se tudo isto à reminiscência; foi devido a ela que, com saudade do passado, falámos agora mais longamente” (250b). Retomando, então, a beleza sensível, que dentre as imagens terrenas são as que despertam com maior força a reminiscência, ele segue distinguindo a reação do não neo-iniciado ou corrompido, que “à maneira de um quadrúpede trata de fecundar e de procriar filhos e, familiarizando-se com o desregramento, não sente receio nem vergonha de buscar um prazer contra a natureza” (250e), e a do recém-iniciado:

O recém-iniciado, pelo contrário, o que contemplou largamente as realidades de outrora, quando vê uma face divina ou alguma forma de corpo, que imitam bem a beleza, sente primeiro um estremecimento e invadem-no alguns dos temores do passado; em seguida, fixando o olhar, venera-a como a um deus. E, se não temesse a fama de loucura excessiva, ofereceria sacrifícios ao amado, como a uma estátua sagrada e a um deus (*Fdr.*, 251a).

Esta estruturação é importante, porque ao mesmo tempo que nos remete ao contexto religioso-metafísico do delírio amoroso, como recordação das Formas e reconhecimento da divindade no amado, nos remete ao contexto psicofísico, ao descrever imagetivamente os processos eróticos no ser vivo que nós somos, interligando estes dois aspectos. Recordemos que, das coisas em contato com o corpo, as asas (o amor) são as que mais participam da divindade, são as que fazem a mediação entre mortais e imortais. Tudo isso, portanto, constitui o delírio amoroso, o entusiasmo divino, o anseio e a preparação para o voo erótico que a alma ardentemente deseja retomar, e que se apresenta aqui sob um duplo aspecto: como desejo passionai (*himeros*) e como desejo nostálgico (*pothos*)²⁸. Uma vez que se trata da recordação do que está distante de nós, o desejo por reaver o contato com isto de que distamos tanto, é um desejo nostálgico, um anseio de regresso, que se manifesta na forma do lamento. É por isso que Sócrates, depois de rememorar o espetáculo da beleza em si, diz que é com saudade (*pothos*, 250b) que fala do passado. Nesse sentido, o desejo amoroso se liga a uma memória metafísica e a alimenta, instiga a reminiscência, enquanto a forma de que dispomos para retomar o contato com aquilo que amamos, mas que está ausente, distante de nós. No entanto, como Frère (1981, p.227) faz questão de lembrar, no humano, o amor pelo saber é também amor vibrante, amor

²⁸ Nesse ponto, seguimos as orientações de Frère, no capítulo dedicado ao *Fedro* (*Amour et regret*), em seu *Les grecs et le désir de l'être* (1981, p.221-234), cuja premissa é que as análises do amor nesse diálogo o ligam a dois outros termos: *himeros* e *pothos* (p.221).

do outro; o amor pelo divino e o amor pelo humano se entrecruzam na alma do amante verdadeiro. Por isso, o amor também é fluxo do desejo (*himeros kaleitai*; 251c), arrastando o amante ao amado, exigindo a sua convivência tanto quanto a busca pela divindade.

Não esqueçamos que é porque vê, no amado, a imagem de um deus e da beleza, que o amante, por essa mistura de sentimentos (temor sagrado, devoção, desejo, saudade), atormenta-se pela estranheza de seu estado (*atopia tou pathos*; 251d), pela complexidade de afecções que nele se processam. Na verdade, a menos que ele seja já um filósofo, como Sócrates, iniciado nos usos corretos da reminiscência, é, ao contrário, essa complexa rede de afecções, que não pode ser destrinchada sem um esforço reflexivo profundo e radical, que indica ao amante, intuitiva e passionalmente, deixando-o sem lugar (*atopos*), que ele está em face da possibilidade de ultrapassar o registro do esquecimento e do vício, e retomar a rota em direção à virtude e à felicidade tão plenas quanto somos capazes de tê-las. Mas essa possibilidade, como exporemos mais detidamente alhures, exige permanentemente a presença do belo amado, o que se faz sentir como desejo sensual (*himeros*), o qual, a partir das partículas que emanam através da visão do jovem belo, estabelece-se como um fluxo que, libertando as asas de seu invólucro, apaziguando a dor e alegrando a alma, ata inescapavelmente o amante àquele por quem ele está apaixonado. Sem a presença visível, portanto corpórea, do amado, a reminiscência como que não ocorre ou se enfraquece de tal modo que as asas voltam a atrofiar, causando uma dor insuportável ao amante, sem deixá-lo descansar de dia ou de noite, fazendo-o correr como vivo desejo (*pothousa*; 251e) em direção ao local em que esteja amado. Assim, a saudade para além do outro como outro, refere-se a uma saudade ligada à memória metafísica (FRÈRE, 1981, p.229).

Isto tudo nos coloca diante da permanente ambiguidade entre elementos reflexivos e não-reflexivos, (intelectualidade e paixão, discursividade e intuição), que marca o *Fedro* como um todo, e em especial, o que chamamos de educação erótico-filosófica, cujas bases se desenham na *palinódia*. O objetivo desse processo formativo é o objetivo do próprio amor, a ascensão ao inteligível, enquanto conquista da virtude e da felicidade, que se traduz no embelezamento, na harmonização da alma consigo mesma e, conseqüentemente, com o plano cósmico. Porém, esse processo de ascensão envolve a alma como um todo e, se assim não o fizer, fatalmente será frustrado. Por isso, essa viva imagem psicossomática do delírio, coloca no despertar e nos primeiros passos em direção à vida filosófica, elementos que cognitiva e moralmente podem ser vistos (erradamente) como inferiores. Se o objetivo, em termos epistêmicos é uma visão intelectual dos seres que realmente são; aqui, isso não pode nem sequer ser desejado sem a visão física, sem o entrelaçamento entre noético e estético, evidenciado pela beleza aparente. Se (supostamente) moralmente, a vida filosófica almeja objetivos ascéticos,

muito elevados, desligados desse mundo, apartados das preocupações prosaicas; aqui, é o jogo entre dor e prazer, causado pela expansão e retração das asas, e incitando-nos incessantemente a escapar da primeira e alcançar o segundo, que leva o amante a buscar a companhia de seu amado, que o faz zelar ardentemente por este último, preocupando-se tanto com seu corpo, sem o qual a rememoração da beleza seria impossível, quanto com sua alma, que se encarrega de deixar, junto com a sua própria, o mais semelhante possível à divindade.

2.4. O estético e o noético: a beleza e a unidade no múltiplo.

Como fica claro, ao longo de toda a retratação socrática, essa decisiva abertura a um horizonte existencial radicalmente distinto daquele do esquecimento e do vício, representada miticamente pela possibilidade do voo de retorno à companhia dos deuses, e psicologicamente expressa pelo delírio amoroso, despertado pela reminiscência da beleza em si mesma, é ensejada, principalmente, pelas próprias aparências da verdadeira beleza, por sua própria multiplicidade sensível, especialmente sob o aspecto da beleza corporal do jovem amado. Entra em questão, aqui, o inigualável potencial rememorativo das imagens do belo em si, as quais, quando percebidas por uma alma de natureza filosófica, provocam uma afecção pouco discernida pela maioria dos seres humanos, e mesmo pelos naturais filósofos quando despertada por outros objetos, mas que, nesse caso, pela intensidade com que se faz sentir, e pela complexidade com que a alma a ela responde, não deixa dúvidas de que se trata de uma experiência *sui generis*, que pode nos fazer enveredar pela senda erótico-filosófica, e à qual já nos referimos diversas vezes ao longo dessa dissertação: a reminiscência (*anamnesis*).

Ainda de acordo com a lei de Adrasteia, os seres humanos são constituídos apenas por aquelas almas que de algum modo já viram (*idousa*), outrora, a verdade (*aletheian*).

E isto porque deve o homem compreender as coisas de acordo com o que chamamos Ideia, que vai da multiplicidade das sensações para a unidade inferida pela reflexão. A tal acto chama-se reminiscência das realidades que outrora a nossa alma viu, quando seguia no cortejo de um deus, olhava de cima o que nós agora supomos existir e levantava a cabeça para o que realmente existe. Por isso é justo que apenas a inteligência do filósofo seja provida de asas, já que com a recordação está continuamente absorvido, na medida do possível, nas coisas a cuja contemplação um deus deve sua divindade. Apenas o homem que fizer um recto uso de tais recordações, o perpetuamente iniciado em mistérios perfeitos, apenas esse se torna na realidade perfeito (249b-c).

Nesse sentido, do ponto de vista das ações que a alma humana pode realizar, quando atrelada a um corpo, a que define com precisão nossa existência é a reminiscência, a capacidade de apreender (*sinienai*) as coisas segundo o que é denominado Ideia (*eidos*), segundo a unidade recolhida (*sinairoumenon*) pelo raciocínio (*logismos*) a partir da multiplicidade (*pollon*) sensível (*aistheseon*). Recordação do que a alma viu (*eidein*) daquilo que realmente existe (*to*

on ontos), quando ainda junto aos deuses, se utilizada corretamente, a reminiscência pode tornar o ser humano perfeito e, portanto, sumamente feliz (tudo isso dentro do humanamente possível, é óbvio). Por essa reaproximação com os deuses, mediante a reminiscência daquilo de que eles retiram a sua própria divindade (a contemplação dos seres em si mesmos), o pensamento (*dianoia*) do filósofo, porque é ele quem se dedica à *anamnesis*, é reforçado pelas asas da alma, pensadas aqui como desejo (*eros*, especificamente) de assimilação aos deuses, os quais são tomados como paradigma de excelência e felicidade. Em suma, a reminiscência põe em curso uma pluralidade de movimentos, corporais e psíquicos, (pensamento, raciocínio, sensibilidade, desejo etc.), os quais parecem ter, inicialmente ao menos, orientações específicas e distintas. A tarefa, nesse caso, como de modo geral, é a conciliação desses fluxos.

No entanto, lembrar-se das realidades lá de cima, a partir dos objetos terrenos, não é fácil para qualquer: nem para quantas almas as viram por breve espaço de tempo, nem para as que, ao verem-se precipitadas aqui na terra, sucumbiram de tal maneira que se deixaram arrastar para a injustiça por certas companhias e se esqueceram das visões sagradas que outrora contemplaram. Restam, pois, poucas a quem assista com suficiência o dom da reminiscência. E essas, quando vêem uma imagem das realidades de além, ficam perturbadas e já não são senhoras de si; não sabem, no entanto, que sensação experimentaram, por não conseguirem discerni-la convenientemente (*Fdr.* 250a).

Essa, portanto, é uma tarefa em demasia árdua. A reminiscência exige uma espécie de pré-disposição metafísica (a conservação da memória [*mneme*] do que a alma contemplou no *hiperouranion topon*), e mesmo naqueles que estão pré-dispostos a ela, ocorre, de modo geral, apenas com muito custo, pois ao verem (*idosin*) algo de semelhante (*homoioima*) aos seres supracelestes, esses indivíduos perdem o controle de si mesmos e, por não terem dela uma sensação (com força) suficiente (*ikanos diaisthanesthai*), ignoram a afecção (*to pathos*) que lhes acomete. Isto porque, em sua quase totalidade, das realidades supracelestes, os seres que realmente são, “[...] não se encontra esplendor algum nas imagens da terra; mas com dificuldade, à custa de órgãos obscuros e recorrendo às representações desses objetos, poucos são os que conseguem contemplar os traços gerais do modelo representado” (*Fdr.*, 250b). Se a reminiscência se limita a isso, estamos inegavelmente bem distantes da visão (*opsin*) e espetáculo (*thean*) bem-aventurados, em que fomos iniciados, junto aos deuses, “contemplando após a iniciação as visões íntegras, simples, inabaláveis e bem-aventuradas, a uma luz pura, nós que éramos puros, e sem a marca deste sepulcro, a que agora chamamos corpo” (250b-c). Em si mesmos, os seres que realmente são não têm figura, cor e nem podem ser tocados (ou seja, são incorpóreos/insensíveis), sendo apreensíveis apenas pelo intelecto (*noi* [ou seja, são apenas inteligíveis]) (247c). Seu esplendor parece, então, consistir em sua pura inteligibilidade, no aspecto unitário garantido pelo estofo da identidade (o *em si é uno*), que os distingue da

multiplicidade sensível, fazendo-os aparecer sob uma luz pura à visão do intelecto, o qual, por sua vez, estando igualmente desprendido de qualquer ligação com o corpo (estando, portanto, também puro) apreende esses seres de maneira igualmente pura, sem a necessidade de mediações (representações), como se se tratasse de uma intuição intelectual, o que parece ser sugerido pelo uso de expressões características aos processos iniciatórios dos cultos místicos²⁹. Porém, pensamos que o recurso a esta linguagem não significa necessariamente que esta apreensão tenha um caráter (exclusivamente) místico. Para nós, esse recurso apenas sugere aspectos intuitivos, não-discursivos, mas que não extrapolam a economia do intelecto.

Nesse contexto, puro é o que é incorpóreo e, portanto, não está ligado ao que nos chega por meio do corpo, através dos sentidos (estético)³⁰. A luz pura, o esplendor, que caracteriza a apreensão intelectual dos seres que realmente são, corresponde, portanto, a essa incorporeidade, ou seja, a um aparecimento que não é mediado pelo estético, um aparecimento que se dá, assim, diretamente ao noético, ao intelecto. Resplandecer, ou ter esplendor, significa ser plenamente apreensível ao sujeito cognitivo ao qual se aparece, significa, a partir da conhecida doutrina de que somente o semelhante pode conhecer com perfeição o semelhante, que o aparecimento em questão é perfeitamente compatível com a estrutura cognitiva ao qual ele se dá, de modo que essa estrutura, portanto, é capaz, em tese ao menos, de apreender com perfeição esse aparecimento, essa visão. Nesse sentido, se as realidades supracelestes resplandecem ao intelecto, aparecem sob uma luz pura, é porque os seres possuem uma estrutura plenamente compatível com a do intelecto, ou, este possui uma estrutura compatível com a daqueles. E como estas realidades, por serem idênticas a si mesmas, incorpóreas (insensíveis), unas e aparecerem apenas como unidade da multiplicidade, isso nos leva a pensar que o próprio intelecto se estrutura segundo a unidade da multiplicidade, a partir da identidade do objeto consigo mesmo. O que é um dos dados que o trecho sobre a reminiscência nos revela. Pois, ele nos diz que o ser humano deve ser capaz de compreender as coisas de acordo com a Ideia, ou seja, sua compreensão tem de se estruturar do múltiplo sensível em direção à unidade inteligível, por meio do raciocínio, e, portanto, qualquer experiência que pretende ativá-lo, em sua estrutura mesma, deve fazer com que ele recobre essa organização unitária que lhe é própria. A questão,

²⁹ Bordoy (2016) insiste que o recurso à linguagem mística é fruto da incapacidade que a linguagem racional tem, segundo o próprio Platão no *Fedro*, de apreender a imortalidade e a condição divina e sagrada da região supraceleste e dos seres que nela habitam.

³⁰ Por *estético* entendemos o domínio da *aisthesis*, em seu sentido originário que, segundo Gazolla, corresponde à “atividade da alma a partir do que a afeta por meio dos órgãos do corpo (instrumentos), daí, ‘sensação’, diferente de ‘percepção’, como é geralmente traduzida. *Aistheterion* é dito do conjunto dos órgãos sensoriais; *aisthanomai* é o verbo sentir ou apreender pelos sentidos o que está sempre exposto (um dos sentidos do verbo *tithemi*)” (2009, p.49). Com relação ao noético, entendemos aquilo que nos chega por meio da intelecção (que pode ser mediada pela discursividade ou não).

entretanto, como veremos adiante, é que esse processo não se encerra e não comporta apenas elementos raciocinativos e discursivos, mas também elementos intuitivos, intuições tanto sensíveis como intelectuais.

Contudo, retornando ao domínio da sensibilidade. Por não serem capazes de conservar, no registro estético, o esplendor com que os seres se apresentam no registro noético (intelecção), as imagens não são capazes de afetar de maneira propícia o intelecto, de despertar o pensamento para sua potência eidética, de fazê-lo recordar que o que lhe cabe é dar unidade à multiplicidade sensível por meio do raciocínio. O caráter controverso das aparências dificulta a apreensão da identidade dos objetos, de modo que sua unidade se torna, portanto, irreconhecível, o que deixa o intelecto errante em meio à multiplicidade. O elemento noético, que aqui depende da mediação estética, não é iluminado pelo esplendor de que necessita para atuar com excelência, falta-lhe a orientação da Ideia (como unidade do múltiplo, como forma de organização do próprio pensamento [como categoria], que mais tarde aparecerá sob o aspecto sintético do método dialético), sua visão permanece turva, quase restrita à dispersão da multiplicidade das sensações e, só com muita luta, consegue contemplar alguns traços do modelo representado. O intelecto não se reconhece nas aparências, e essa dissemelhança impede a inteligibilidade pura, o raciocínio parece brigar com a sensibilidade e a reminiscência se dá como se apesar da multiplicidade sensível. Entretanto, se o processo anamnético se confunde com a inteligibilidade pura, então este é o máximo que se pode extrair dele: luta, dilaceração, atrofia das asas e subnutrição por opinião. Estaríamos de certa forma somente reprisando, aqui, a situação que fez nossas almas perderem as asas e habitarem nossos corpos (*Fdr.*, 248a-c).

Devemos recordar que, mesmo outrora, as almas não foram capazes de exercer em sua plenitude essa intelecção pura dos seres supracelestes. Embora capazes de ver e contemplar todas essas maravilhosas aparições descritas acima, nossas almas não o fazem com perfeição (somente aos deuses cabe isso), quando muito, as que mais se assemelham aos deuses elevam “a cabeça do auriga até à região exterior e acompanha[m] o movimento circular embaraçada[s] pelos cavalos e a custo conseguindo contemplar os verdadeiros seres” (*Fdr.*, 248a). Como Hyland (2008, p.77) faz questão de frisar, não é apenas o cavalo de má raça que nos mantém distantes das visões noéticas, isso também ocorre em função de nosso mau piloto (*kakia henioxon*), o qual representa a imagem da finitude e incompletude de todo o conhecimento humano. De modo semelhante, Burnyeat (2012, p.245) destaca que a diferença entre as almas humanas e divinas é cognitiva, enquanto a divindade é um estado de conhecimento perfeito, a humanidade é um estado de conhecimento e entendimento imperfeitos das Formas. O que nos indica que o próprio intelecto carece de auxílio para o cumprimento de suas funções, carência

essa que só é satisfeita pelo empenho da alma como um todo. Devemos recordar, igualmente, que a reminiscência é um processo concernente ao ser humano, enquanto ser vivo (alma e corpo, portanto), e assim não pode negligenciar a corporeidade e sensibilidade que lhe são constitutivas, e acabam servindo como incremento decisivo do auxílio ao intelecto. Por isso, uma vez habitando um corpo, é somente a partir do que o afeta (o *estético*) que podemos tentar reconstituir nosso contato com o inteligível e buscar um significativo aperfeiçoamento de nós mesmos. A reminiscência é acionada pela multiplicidade sensível e nutrida pelo crescimento das asas, ou seja: ela não é exclusivamente racional (lógico-discursiva). Embora o raciocínio (*logismos*) esteja no cerne da *anamnsesis*, reduzi-la a ele é negligenciar a sua completude e, com isso, não a explorar em sua máxima potencialidade, e não a usar corretamente e ignorar certos mistérios que devem estar sempre no horizonte filosófico.

Como nos diz Hyland (2008, p.76/7), “na medida em que sua contemplação dos seres é completa e integral, os deuses não precisam do *logos*” (como discursividade raciocinativa), este parece “ser uma necessidade daqueles cuja contemplação é incompleta e imperfeita, ou seja: o *logos* é uma necessidade que apenas os seres humanos têm, em função da incompletude de suas visões noéticas”. Para ele (2008, p.77), “os esforços de nosso pensamento lógico-discursivo (*dianoia*), em direção ao conhecimento, levam-nos a visões noéticas ocasionais que são parciais”. Diferente da dos deuses, ainda segundo este autor (2008, p.77), “nossa cognição envolve não um, mas dois momentos noéticos (que ele toma como sinônimo de não-discursivos) ligados pelo *logos*: temos, primeiro, uma experiência não-discursiva, que desperta o esforço raciocinativo com que buscamos, enfim, ver os seres (esta visão, por sua vez, seria já uma intelecção não-discursiva)”; dito de outro modo, algo deve acontecer conosco para que nos faça querer conhecer algo, para que nos faça empreender o esforço discursivo do conhecimento. Assim, se o pensamento lógico-discursivo não é suficiente, os elementos intuitivos e não-reflexivos³¹ ganham relevância nesse contexto. De modo geral, a reminiscência não é discernida pelo indivíduo, mesmo que ele se esforce por apreender lógico-discursivamente o modelo representado, porque ele não tem dela uma sensação (com força) suficiente. Em geral, como não brilham em suas imagens, os seres, por mais amáveis que sejam em si mesmos (como o são a justiça, a sabedoria, a moderação etc.), não despertam em nós, pela via estética, uma paixão com a mesma intensidade que o fariam se os víssemos, aqui, tal como são na planície da verdade

³¹ Chamamos aqui de intuitivo tudo o que não nos é dado por meio do raciocínio, do elemento lógico-discursivo, assim, nossos desejos são intuitivos, como nossos sentimentos, nossas sensações e, como se pode supor, a contemplação dos seres em si mesmos pelo intelecto puro.

(*Fdr.* 250d). Supomos, então, que a reminiscência só se faça sentir com força suficiente quando acompanhada por uma tal intensidade do *phatos* erótico, equivalente àquela provocada pela visão noética dos seres em si mesmos, o que, como veremos, faz com que as asas voltem a crescer, e a reminiscência ganhe seu impulso definitivo. Para tanto, a simples presença do raciocínio (*logismos*) não parece, portanto, suficiente. Embora relembrando os seres, o intelecto não parece capaz de ratificar a própria atividade, não perante a alma como um todo ao menos, ao ponto de fazer com que as asas cresçam novamente.

Pois, a reminiscência plena do que fora contemplado outrora é, igualmente, a recordação do modo como se dá essa contemplação. Portanto, é a recordação daquela espécie de semelhança entre o intelecto e o ser, que simboliza o esplendor desse em face daquele (o conhecimento e ciência verdadeiros), que simboliza a condição de excelência dos deuses, que simboliza a totalidade cósmica, que simboliza a própria unidade do múltiplo (que perpassa todas essas esferas), e que, enfim, é o que seduz as asas como movimento em direção à harmonia da alma consigo mesma, à unidade da multiplicidade que nós somos. Sem isso, o esforço anamnético parece puramente artificial, e não uma expressão de nossa mais íntima constituição erótica, o recolhimento da unidade do múltiplo pelo raciocínio parece estranho ao próprio pensamento, que não vê claramente aí a realização de sua potência e, por meio dela, a possibilidade de aperfeiçoamento da alma como um todo. O que nos faz imaginar que o desenvolvimento da razão é algo adquirido do exterior. Mas isto nos parece ser assim, justamente pelo aprisionamento na multiplicidade sensível, que de modo geral interdita nosso contato com a unidade inteligível.

Contudo, diferente das demais imagens, a beleza (*kallos*) parece suscitar claramente a recordação de sua homônima verdadeiramente existente e, mais precisamente, parece fazê-lo instantaneamente: “pela qual o homem, quando vê a beleza de cá e se recorda da verdadeira beleza, é provido de asas e, munido delas, arde no desejo de voar” (*Fdr.*,249d). Não há nesse trecho, explicitamente ao menos, referência àquela mediação lógico-discursiva característica do processo anamnético, conforme o passo anterior (249b) assinalara. O que há é a impressão de que a recordação da verdadeira beleza, a partir das imagens que aqui recebem o seu nome, dá-se de um salto, imediatamente (*exaiphenes*), de maneira intuitiva, portanto. Entretanto, de alguma forma, a mediação estética, nesse caso, parece ter afetado de maneira propícia o noético, pois a pujança com que a recordação da Beleza atinge o intelecto faz, como o texto mesmo diz, com que as asas da alma voltem a crescer. Portanto, de algum modo, que nos parece igualmente intuitivo, aquela recordação da semelhança entre o intelecto e o ser, que aparece agora como

reconhecimento mútuo entre noético e estético, também parece ter despertado e, com ela, tudo o mais que ela representa, ainda que isso escape, em parte, ao domínio lógico-discursivo.

Kahn nos diz que “o abalo de passar a amar é explicado como o efeito da beleza sensível servindo como um lembrete inconsciente da Beleza transcendental [...]” (2011, p.126). “Inconsciente”, supomos nós, porque também lhe parece que, nesse caso, o discurso proposicional, o raciocínio, não esteja como mediador da reminiscência. Entretanto, para ele essa reminiscência do Belo o é em seu sentido fraco: “A referência às formas está implícita na cognição ordinária, que simplesmente reconhece tipos de coisas, assim como uma referência ao Belo em si mesmo está implícito na explicação ordinária de amar” (2011, p.127). “A reminiscência no sentido forte, por outro lado, exige filosofia” (2011, p.127), que parece, por contraste, desenvolver-se através da atividade lógico-discursiva do pensamento. No entanto, esse não nos parece ser o caso, pois, se se tratasse de um tipo familiar ou ordinário de reminiscência, a da Beleza não despertaria em nós um estado tão complexo, como é descrito aqui o amor, e nem seria distinta dos demais seres, e nem sua apreensão estética ganharia relevância entre todas as demais. Ora, como o diálogo deixa amplamente claro, essa instantaneidade da reminiscência em face das imagens da Beleza é propriedade da Beleza apenas. Como apontamos largamente ao longo dessa seção, os demais seres não resplandecem em suas imagens, e mesmo dentre os seres em si mesmos a Beleza brilhava em seu esplendor, superando então seus congêneres em luminosidade.

Quanto à beleza, como foi dito, brilhava na sua realidade entre aquelas visões; chegados aqui abaixo, temo-la surpreendido, resplandecendo em sua mais luminosa clareza, através do mais claro dos nossos sentidos. A visão é, de facto, a mais aguda das sensações que nos chega através do corpo; mas não consegue ver o pensamento – e que extraordinários amores provocaria, se uma imagem sua dessa natureza se nos oferecesse clara através do sentido da vista. E o mesmo se passa com tantos outros objetos dignos de ser amados. Todavia só a beleza obteve essa sorte, a ponto de ser a mais evidente e a mais digna de ser amada (*Fdr.*, 250d).

Se o esplendor dos seres que realmente são, como dissemos antes, consiste em sua inteligibilidade pura, em serem apreensíveis apenas pelo intelecto, o que corresponde ao aspecto com que a ele se apresentam, como unidade do múltiplo (pois é isso que o ser é, e os seres são), que é igualmente o aspecto do seu receptor e, por isso, aparecem a ele sob uma luz pura, a Beleza, brilhando mais que todos os outros seres não nos parece ser outra coisa do que o próprio ser do qual o aspecto dos seres (unidade da multiplicidade) não é senão uma imagem.

O eternamente belo como objeto supremo do amor refere-se exclusivamente ao conteúdo da dialética. Refere-se essencialmente ao eterno em si, não apenas a um exemplo do que é eterno, *i.e.*, à ideia considerada sob certo aspecto, ou seja, sua forma ou ‘molde’, sendo este o significado imediato, embora não exaustivo, de ‘ideia’. Significa a unidade do múltiplo alcançada essencialmente através da intuição mental, e obtida através da intuição sensível apenas como imagem. Desse modo, a beleza das

formas sensíveis é rebaixada ao papel de mero símile da forma eterna, i.e., da ideia como forma (NATORP, 2012, p. 178-179).

A Beleza corresponde à unidade da multiplicidade em si mesma, é o paradigma dessa relação (do uno e do múltiplo), é a forma da inteligibilidade, por isso dentre os seres é o que mais atrai o intelecto, e cujas aparências são aquelas que lhe afetam mais profundamente, de maneira como que imediata, pois o que por meio delas se dá, ainda que não com a pureza da beleza em si mesma, é que o intelecto apreende intuitivamente a si próprio – se nos é permitido dizer assim, o intelecto tem o sentimento de si, de sua potência eidética. Isto ocorre porque as aparências da beleza em si mesma correspondem ao aparecimento da unidade do múltiplo no próprio múltiplo sensível. Sendo a Beleza a unidade do múltiplo em si mesma, suas manifestações sensíveis não são senão o aparecimento estético da unidade do múltiplo, o que parece dispensar a mediação do raciocínio e pôr o intelecto imediatamente em face da unidade da multiplicidade, que nossa intelecção em sua melhor forma requer. Para Gazolla, “No caso das afecções (*pathemata*) da alma sob a visão do belo, há um movimento de mesma gênese do *nous*” (2009, p.62), daí sua semelhança, o que traz “a emoção da alma, que dispensa argumentação, traz uma despreocupação com sua veracidade da visão do belo, de sua justeza” (2009, p.62), gerando uma recordação imediata da Beleza, tornando “[...] possível alcançá-la sem *logismos* e por amor ao belo, e chegar a outras ideias, inclusive à de Bem” (2009, p. 63).

De acordo com Hyland (2008, p.82), nossa recordação não-discursiva da verdadeira beleza é fruto de nossa experiência, de nosso reconhecimento da beleza aparente, o poder extraordinário de nossa experiência não-discursiva da beleza aqui é que nos faz recordar nossa prévia experiência não-discursiva da beleza em si mesma quando acompanhávamos o nosso deus. Para ele (2008, p.82), parece estar em jogo o reconhecimento de que “a irredutibilidade da experiência da beleza sensível, ao pensamento lógico-discursivo, nos remete diretamente ao caráter genuinamente intuitivo da intelecção dos seres que realmente são”. Por isso, de acordo com este intérprete (2008, p.77), “a experiência originária não-discursiva tem tudo a ver com a paradigmática experiência da beleza”. Nesse sentido, é justamente o caráter instantâneo do reconhecimento da beleza terrena, a imediatez com que essa experiência nos ocorre, sua condição exclusivamente intuitiva, que nos coloca em face da recordação da intuição originária dos seres que realmente são. Embora intuitiva, a experiência da beleza não é obscura, embora diversificada, a experiência da beleza parece ser a menos controversa que nós podemos ter, e a clareza, para usar a metáfora do esplendor, com que essa percepção atravessa a alma em direção ao noético, a unidade que a própria multiplicidade sensível parece impor ao estético, não poderia provocar no intelecto senão a afecção dessa unidade da multiplicidade que no próprio múltiplo

se faz presente. Como nos diz Robin (1933, p.XCVI/n.1), a beleza sensível não é apenas uma ocasião indireta de imitação de uma realidade verdadeira, ela imita o mais possível essa realidade, e sua evidência luminosa imita imediatamente o esplendor da beleza ideal.

Lembremos, com Burnyett (2012, p.255/6), ao comparar *Fédon* e *Fedro*, que em ambos a reminiscência necessita do estímulo da percepção, mas no caso do segundo, não é a deficiência da beleza terrena que evoca a reminiscência, mas sua clareza. No caso da Beleza, não é a ausência, nas aparências, da unidade do múltiplo que evoca a reminiscência, ao contrário, é sua presença no múltiplo que faz com que o estético conduza o noético à recordação do modelo em si mesmo. Retomando Burnyett (2008, p.256), a reminiscência, no contexto do *Fedro*, é algo mais do que ver e pensar, é uma espécie de fusão dessas atividades, uma espécie de eco do intelecto na visão, que só é possível em função da visão anterior da beleza em si mesma. Obviamente, cumpre notar, que sem a potência eidética do intelecto, sem sua memória metafísica, do que fora contemplado outrora, na companhia dos deuses, a prodigiosa percepção da beleza não surtiria os efeitos aqui discutidos e, portanto, nem prodigiosa seria. Se não fossem os próprios poderes da beleza em si mesma, sua resplandecência inigualável, que lhe é dada com o lote (*moira*) por ela recebido, suas imagens não seriam o signo da abertura para o horizonte existencial da filosofia eroticamente inspirada.

Contudo, encerrados, ao menos inicialmente, no esquecimento dos seres em si mesmos, e ainda não iniciados nos mistérios da reminiscência, com um intelecto ainda mais enfraquecido do que originalmente o é, seria quase que totalmente impossível que nos libertássemos dessa condição, sem a experiência da beleza, sem a beleza aparente, sem esse aspecto do estético que, trazendo consigo o próprio aspecto do intelecto e do ser, a unidade do múltiplo, faz com que o pensamento possa vislumbrar o que antes fora, e desejar retomar essa antiga, mas legítima, condição. Nesse sentido, como aponta Hyland (2008, p.83), ao resplandecer, “a beleza nos mostra o que é esse esplendor com que os seres se desvelam a si mesmos, e que os gregos chamavam de verdade (*aletheia*)”. Assim, a aparência da beleza serve não apenas de estímulo à reminiscência, mas também como uma espécie de orientação epistemológica, paradigma de verdade, signo da luz pura com que os seres em si mesmos foram contemplados por nosso intelecto puro. Fazendo aparecer, mais uma vez, como insistimos em frisar, a ambiguidade entre discursivo e intuitivo, que é uma das formas com que a ambiguidade entre reflexivo e não-reflexivo aparece no registro da *palinódia*, que, para nós, dá o tom desse hino ao amor.

A beleza sensível reativa esteticamente o intelecto e o recoloca em face da possibilidade de retomar o caminho de busca pela unidade da multiplicidade primordial, que é o ser, em cujo lugar, a planície da verdade, estão em comunidade os seres que realmente são. A beleza coloca

o sujeito de natureza filosófica na trilha da senda da reminiscência intelectual, do aprendizado filosófico, do exercício do método dialético, da busca pela reconstituição da ciência e conhecimento verdadeiros, que somente ao intelecto são acessíveis. Mas assim o faz, de acordo com Robin (1933, p.XCVI), provocando na alma um transporte que a deixa fora de si, sem mais controlar a si mesma e incapaz de explicar a si própria a intensa emoção que ela experimenta. “Estaremos aqui, na perspectiva das emoções diante da visão do belo e dos movimentos da alma que são muito peculiares, porque [...] se trata da presença do Eros-ligante, alado, que voa aos mortais e volta aos imortais [...]” (GAZOLLA, 2009, p.52). Como nos diz Burnyeat (2012, p.257), a emoção está bem no centro da reminiscência, o anseio pelas visões do passado é, ao mesmo tempo, a memória do melhor estado da alma e o desejo pela renovação dessa totalidade, um desejo de imitar a divindade que seguíamos.

Sendo o pensamento lógico-discursivo incapaz de comportar a totalidade da experiência que se põe em curso com a percepção da beleza, sendo incapaz de reconhecer sozinho o que se passa com alma, o que ratifica a reminiscência é o delírio amoroso, o que a alimenta é o amor, que sente, com a identificação entre estético e noético, a qual emula, aqui, a identificação entre o intelecto e o ser de outrora, a possibilidade de harmonização da alma, uma harmonização epistêmica e psíquica ao mesmo tempo, que explora reciprocamente conhecimento e desejo, pois reconhece, na verdade, seu entrelaçamento originário em nós. Lembremos que, dentre o belo sensível, a beleza corporal é a que desponta como a de maior potencial rememorativo, o que coloca a reminiscência não só na tensão estre estético e noético, como na tensão entre apetite, impetuosidade e intelecto, enquanto modalidades de nosso erotismo essencial.

“As coisas são belas, portanto, na medida em que participam da beleza transcendente, que não nasce e nem morre, e que é aquele aspecto do Ser que, esplendendo na matéria, fala à inteligência por intermédio dos sentidos” (NUNES, 2011, p. 23). Pois, a experiência da beleza é a manifestação da unidade do múltiplo no próprio múltiplo, é a forma das Formas que se expressa nas aparências, é a perfeição que se dá pela via estética e assim, afetando sobremaneira o intelecto, faz dessa experiência uma espécie de *contínuo estético-noético*, um percurso *visual-contemplativo* em chave, como propomos, intuitiva, chave em que a perspectiva da ligação do múltiplo no uno, ou seja, a sua apreensão como todo, como cosmos fica evidenciada. Assim, o mais importante, é que a beleza, como signo de unidade, e da harmonia e boa medida que nessa se fundam, é também signo de que isso não se consegue pela supressão das diferenças, mas pela confluência do que se mostra diferente e, ao mesmo tempo, se revela semelhante, porque constitutivo do mesmo princípio, e que, por isso, podem estar em plena consonância entre si.

3. REMINISCÊNCIA E EDUCAÇÃO ERÓTICO-FILOSÓFICA.

“[...] o homem pode apenas elevar-se sobre sua indigência ao recordar o seu destino”

Hölderlin (*Reflexões*)

3.1. Rememorar as Formas é lembra-se de si mesmo.

Tendo chegado a esse ponto, na presente dissertação, é preciso recordar que afirmamos que o tema central do *Fedro* é a educação da alma, em sua ligadura com o corpo, mais precisamente, uma educação que pensamos possuir uma caráter erótico-filosófico, em que a formação filosófica do indivíduo é animada pelo desejo de embelezamento psíquico, cerne da paixão amorosa, e cujas bases começamos a reconstituir nas páginas anteriores, ao abordar a constituição da alma, do delírio erótico e sua íntima associação com as imagens da beleza na *palinódia*. Cumpre lembrar, igualmente, que afirmamos que a pluralidade de temas, que caracteriza sobremaneira esse diálogo, nos parece justamente ser recolhida na unidade da questão educacional, constituindo, cada um desses temas, um aspecto de abordagem ou entrada em direção ao tema central. Devemos ter em mente, ainda, que a educação a ser dada ao ser humano, o processo que o conduzirá adequadamente à virtude e à felicidade, tem como ponto de partida, tal como a definição das noções de excelência e boa vida que lhe correspondem, o modo como a natureza humana é constituída, para que possamos discernir aquilo que somos e o que podemos ou devemos nos tornar. Tudo isso, também deixamos consignado nas linhas precedentes, é feito ao longo de um intrincado cruzamento de planos de reflexão: dramático, dialético, erótico, pederástico, retórico, ontológico, religioso, epistemológico, linguístico, técnico, cósmico, ético, político e, fundamentalmente, pedagógico e antropológico. A propósito, se o delírio erótico em sua associação com o potencial rememorativo das imagens da beleza, que se manifesta quando da reminiscência, coloca toda essa discussão em um eixo, eminentemente, psicológico-ontológico-epistemológico, exploraremos, aqui, aquele aspecto que reveste os anteriores, como base para a educação que a alma deve receber enquanto atrelada ao corpo, o aspecto antropológico da reminiscência – para reuni-lo, enfim, com os demais³².

Na esteira das recordações elencadas acima, vale incluir a de que os discursos que antecedem a retratação socrática negligenciam tanto o conhecimento da natureza amorosa quanto o da natureza humana e, assim, fazem um retrato distorcido, quando muito, parcial dos

³²De acordo com Burnyeat (2012, p.239), nós não entenderemos a teoria das Formas, a menos que a vejamos como correlativa a uma visão cósmica da existência da alma, na qual, nossa presente encarnação não é senão uma fase passageira; e, em lugar algum, essa visão é mais dramática e vividamente expressa do que no *Fedro*, o qual é negligenciado pelos estudiosos de Platão, por causa da sua falta de argumentos. Para este intérprete (2012, p.240), o tratamento dado à reminiscência, no *Fedro*, nos dá uma notável nova visão da existência humana. O que parece corroborar nossa perspectiva de que a reminiscência entrelaça ontologia, epistemologia e psicologia, permitindo-nos refletir sobre a própria natureza humana.

efeitos do amor em nós e em nossas relações com os demais. Partindo de uma estreita visão acerca do ser humano, sem poder dar uma autêntica unidade à multiplicidade com que nos manifestamos, os dois primeiros discursos parecem limitados à pluralidade de nossos desejos, incapazes de reconhecer uma orientação que lhes seja intrinsecamente comum, o que os faz conceber a relação entre esses impulsos apenas de forma mecânica. Para superar essa dificuldade, e reparar a ofensa cometida contra Eros, a *palinódia* deve recolocar as coisas, e assim o faz, em termos cósmicos, em termos dessa unidade totalizante que é o cosmo, que engloba deuses e seres humanos (e os seres que realmente são), e que ao reuni-los nos permite observar suas semelhanças, o princípio comum que lhes orienta o automovimento, e suas diferenças, o modo como essa orientação é cumprida e a posição na economia cósmica que a partir da especificidade de cada um desses seres lhes é correspondente. Essa perspectiva cósmica nos leva, como que imediatamente, ao plano psicológico, posto que os humanos e os deuses são seres vivos, uma espécie de ligadura entre alma e corpo, mortal, no caso dos seres humanos, imortal (e racionalmente incompreensível para nós), no que concerne à divindade.

Sendo compreendida como aquilo que é automovente e, portanto, como princípio de movimento para tudo o que é movido, seja interna (animado) ou externamente, a alma corresponde, igualmente, à vida e, portanto, a constituição psíquica, a economia que se estabelece entre seus constituintes, é o que determina, em última instância, as diferentes possibilidades e os distintos horizontes existenciais dos deuses e dos seres humanos, e dos seres humanos entre si. Sendo o psiquismo divino perfeitamente harmonioso, o que faz com que o seu intelecto seja capaz de contemplar plenamente as realidades supracelestes, alimentando-se corretamente, com ciência e conhecimento puros, e assim nutrindo as asas da alma, ao garantir a esta última a sua consonância interna, o que também lhe permite alimentar adequadamente os seus cavalos, os deuses desconhecem outra existência que não seja a vida de excelência e felicidade. No nosso caso, pela índole arredia do cavalo negro, e por uma espécie de incapacidade congênita do intelecto, nossa visão dos seres que realmente são fica comprometida, não nos alimentamos corretamente e, ao invés de ciência e conhecimento puros apenas, ingerimos também opinião, o que desnute as asas, confunde nosso discernimento e nos faz cair dos céus, rumo a uma existência marcada pelo vício e pelo enclausuramento no registro da multiplicidade sensível. A possibilidade de ultrapassar esse funesto horizonte existencial, que é despertada com maior intensidade pela beleza sensível, tem como motor o desejo erótico e, como ponto de partida e principal meio, a reminiscência dos seres que realmente são.

Esta recordação, por sua vez, em que a cognição revela sua intrínseca ligação com a paixão e o desejo, em que o despertar da racionalidade autêntica se confunde com o

recrudescimento do erotismo em sua completude, não se resume, por isso mesmo, a um processo epistêmico, cuja face lógico-discursiva seria exclusivamente a mais importante. A reminiscência é igualmente, e talvez de modo mais fundamental, uma experiência antropológica, em que o ser humano como um todo, em seus diversos aspectos, se encontra envolvido de maneira radical. Lembremos, mais uma vez, que o traço definidor dos seres humanos é a capacidade de compreender as coisas de acordo com a Ideia, de alcançar a unidade inteligível, por meio do raciocínio, a partir da multiplicidade sensível, e que esse ato é a recordação das realidades outrora vistas pela alma (*Fdr.*, 249b-c). Mas lembremos, igualmente, que em seu caso paradigmático (o da beleza sensível), aquele no qual o processo anamnético se dá com uma tal intensidade, fazendo com que a vida que lhe corresponde (filosófica) tenha mais chances de ser vivida plenamente, tudo isso só é possível pela ratificação que a alma como um todo, a partir da retomada do crescimento das asas, do impulso em direção à harmonia do psiquismo, que mobiliza também apetites e sentimentos, dá à reminiscência, fazendo com que, mesmo inicialmente sem clareza com relação ao que está propriamente em jogo, o intelecto prossiga, em direção ao seu desenvolvimento filosófico, em direção ao aperfeiçoamento de seu potencial eidético. O que nos revela, igualmente, que nossa humanidade, em sua totalidade, não se restringe à recordação dos seres em si mesmos, ela é constituída, também, pelo desejo ardente pela reminiscência e pela tentativa de engajar a alma como um todo nesse processo, recalibrando erótico-filosoficamente o psiquismo e transformando decisivamente nosso horizonte existencial, porque o que se deseja, em última instância, é a consonância da alma.

Em termos míticos, a recordação dos seres em si mesmos, que serve de abertura para a recordação da vida que nossa alma levava, outrora, na companhia dos deuses, serve, igualmente, como abertura para lembrarmos-nos de nós mesmos, do que fomos e do que viemos a ser, e do que pode nos acontecer e do que podemos fazer para que, dentre o possível, nós consigamos o melhor. Esta recordação de nós mesmos deve nos fazer perceber que não é propriamente a insubordinação do cavalo negro, ou a incompetência do piloto, o que marca a diferença entre o que fomos e o que agora somos, pois antes o cavalo era igualmente arredo, tanto que vence o piloto e nos arrasta para baixo, e o piloto é igualmente incapaz de contemplar, em sua plenitude, as realidades supracelestes e comandar a alma. O que distingue esses dois momentos é a presença ou não das asas, mais precisamente, sua hipertrofia ou sua atrofia, de modo que, mais uma vez, não é propriamente a contemplação dos seres, mas a potência de assimilação aos deuses, o que caracteriza mais propriamente nossa condição. Tanto é que, dentro do possível, o que de melhor pode nos acontecer é recebermos de volta nossas asas, para retomar, enfim, nosso lugar junto à divindade. Todo esse conhecimento, vale frisar, de nossa relação cósmica com os

deuses, só é possível por meio da dedicação à reminiscência, por meio do aprendizado, da iniciação nos mistérios perfeitos, que nos aperfeiçoam, ou seja: é preciso educar-se.

Em termos não imagéticos, o que é despertado no indivíduo de alma filosófica, quando da visão da beleza sensível, é sua capacidade de apreensão eidética da realidade, de pensar a partir da noção de unidade da multiplicidade (raciocinar), a capacidade de pensar segundo o método dialético, o qual corresponde ao modo próprio de funcionamento da razão, que é, no contexto de ligadura com o corpo, igualmente o seu melhor modo, porque dirigido à recordação das realidades supracelestes³³. O despertar dessa capacidade, que nos habilita a recolher, por meio do raciocínio, na unidade inteligível, aquilo que nos chega a partir da multiplicidade sensível, representa, igual e necessariamente, a possibilidade de concebermos a nós mesmos dessa forma, de nos tornarmos capazes de pensar os múltiplos fatores e aspectos de nossas ações, os quais se manifestam no registro sensível, a partir de um princípio único, seja no campo dos valores (buscando a justiça em si, a moderação, a beleza, a sabedoria etc), seja no campo psicológico (na relação de nossos impulsos psíquicos) dando, portanto, inteligibilidade ao nosso modo de agir e viver (dentro do humanamente possível, é óbvio). E é exatamente essa possibilidade de dar inteligibilidade ao psiquismo, de embelezá-lo enfim – lembrando que anteriormente dissemos que a Beleza corresponde à própria forma da inteligibilidade, a unidade da multiplicidade, mesmo em suas imagens –, que desperta o desejo erótico, o desejo de completude, de mediação entre os diferentes constituintes da alma, de sua harmonização interna. Lembrando, sempre, que dar inteligibilidade ao psiquismo não significa desprezar ou sublimar, apetites e afetos, mas concebê-los, em sua melhor forma, a partir da inteligência (seu comandante natural), o que significa respeitar seus desejos e prazeres dentro da economia vital.

Entretanto, dar inteligibilidade a si mesmo não é algo que ocorra de imediato, daí o papel imprescindível da educação erótico-filosófica, e de todo o esforço programático da segunda parte do *Fedro*. O que nos parece ser imediato, quando da reminiscência da beleza em si mesma, é o sentimento dessa capacidade, sinalizado pela complexa afecção (*pathos*) que ela provoca na alma, a intuição de que somos capazes de ultrapassar o registro do esquecimento e do vício, aproximando-nos dos deuses (cujo modo de vida é o mais inteligível possível). Esse despertar, como insistimos anteriormente, é concebido como um processo inspiratório, é como ter um deus dentro de si (*enthousiason*), algo ligado à intelecção em seu nível mais elevado, mas que, ao

³³ Evidentemente, de algum modo lidamos cotidianamente como a racionalidade, com o raciocínio e com a unidade do múltiplo, porque, de modo geral, é assim que nossa linguagem se estrutura. No entanto, como dissemos anteriormente, esse uso, por não ser sentido com uma intensidade suficiente, faz com que a racionalidade seja vista com artificial, como extrínseca à nós, é somente a reminiscência da Beleza que desperta o sentimento de que temos esta potencialidade, ratificando-a em face da alma como um todo.

mesmo tempo, não se limita ao pensamento lógico-discursivo. E nem mesmo poderia, uma vez que essa experiência representa, originariamente, apenas o despertar de nossa capacidade raciocinativa. Não à toa, portanto, após a descrição da reminiscência, Sócrates nos diz que, enfim, pode falar sobre a importância capital do delírio erótico para a formação das almas, colocando na base desse percurso, em busca da inteligibilidade, aquele intrincado jogo de fenômenos psicossomáticos, que arrastando o amante ao amado, e fazendo com que esse, posteriormente, passe a desejar a companhia daquele, os faz encetar em uma relação erótico-filosófica, dando vazão àquele que, dentre os modos de vida, é o mais justo, o do amor filosófico pelos rapazes. De modo que, enquanto não tem suas forças plenamente restauradas, enquanto não tem sua capacidade plenamente desenvolvida, o intelecto é tanto impulsionado como orientado pelos afetos e apetites. E mesmo quando bem robustecido, uma vez que nossa intelectualidade é limitada, finita, essa conexão não deixa de existir. Recordemos, mais uma vez, que se miticamente são as asas que marcam nossa existência antes da queda; aqui, é o amor, o desejo ardente pela inteligibilidade que pode dar embelezamento à alma, que caracteriza em definitivo nossa humanidade, como busca por excelência e felicidade.

É por isso que falamos aqui de uma educação erótico-filosófica, porque a filosofia, enquanto iniciação nos mistérios perfeitos da reminiscência, enquanto busca pelo desenvolvimento de nossa capacidade raciocinativa é, intrinsecamente, também a expressão de nosso desejo passional pela beleza, pela bondade, pela sabedoria e congêneres, nosso desejo passional (o que inclui, mas não o reduz ao seu aspecto racional) por nos tornarmos belos, justos, sábios, ou seja, virtuosos e felizes. Como nos diz Hyland (2008, p.72), a partir da ênfase, dada por Sócrates, “à experiência erótica da amizade filosófica”, devemos notar “que isso implica que a filosofia, como um modo de *eros*, envolve um tipo de inspiração similar ao da arte e da poesia, preparando-nos para o reconhecimento de que a filosofia não pode ser uma atividade simplesmente lógica”. Ao colocar a reminiscência a partir das imagens da beleza, mais precisamente a partir da beleza corporal, como o ponto de partida decisivo para a vida filosófica, o *Fedro* nos coloca para além da restrição ao raciocínio, ao lógico-discursivo. Embora, isso pareça difícil de entender, contemporaneamente, pois, hoje, a filosofia constitui uma disciplina acadêmica, aparentemente restrita ao aspecto lógico-discursivo. Como nos diz Gazolla,

em nossos dias, a filosofia não crê fundamental o estudo das emoções, como se elas fossem “objetos” exclusivos da psicologia; não nos perguntamos sobre a intimidade entre a visão do belo, a coisa vista, a emoção diante do visto, o saber sobre isso e suas consequências para a vida humana, não obstante esse feixe ser digno de interrogação (2009, p.51)

Porém, analisando, no *Fedro* (e no *Timeu*), a relação entre o estético e o inteligível, a partir da beleza sensível, percebemos que Platão reconhece a dignidade filosófica desse feixe investigativo, o que, segundo Gazolla, nos coloca,

na perspectiva das emoções diante da visão do belo e dos movimentos da alma que são muito peculiares, porque – e usando de imagens – se trata da presença do Eros-ligante, alado, que voa aos imortais e volta aos mortais (cf. *Fedro* e *Banquete*). A estética platônica permite uma investigação rica que pode estar distanciada, até certo ponto, do *logos* argumentativo (que passo a nomear, a partir daqui, como *logismos* – raciocínio, cálculo por argumentos) (2009, p.51/2).

Originária e fundamentalmente, a reminiscência, enquanto despertar da racionalidade, constitui-se em uma experiência essencialmente passional, afetiva e apetitiva, uma vez que envolve o desejo nostálgico de retorno à companhia dos deuses (de modo não mítico, o desenvolvimento da capacidade recém descoberta) e o desejo sensual pelo corpo do rapaz belo, cuja visão nos remete, como que imediatamente, à Beleza. O delirante jogo entre prazeres e dores, temor e astúcia, que então se estabelece, fazendo-nos não mais reconhecer o valor do que prosaica e culturalmente é colocado como o mais importante, fazendo-nos estranhos aos olhos de quem convive conosco, fazendo do amante filosófico um desmedido, em face daqueles que se circunscrevem ao terreno do esquecimento e da mera sensibilidade, está na base, corresponde ao estofo psicológico da atividade filosófica desde os seus primeiros passos. Pois, a julgar pelo relato de Sócrates, e mesmo pela exposição de seu programa disciplinar na segunda parte do diálogo (que não à toa é coroada com a crítica à escrita, e esta crítica, pensamos nós, retoma a imagem da relação filosófica pederástica), como a reminiscência é um processo que nunca se dá por completo e acabado, uma atividade a que o filósofo deve se dedicar continuamente, o desejo erótico que lhe anima, e a tensão emocional e apetitiva em que ela se estabelece, nunca podem ser superados. E nem devem, porque é a partir deles, e não apesar deles, que o desenvolvimento filosófico se torna possível em sua forma mais potente.

Em meio ao arrebatador delírio que o domina, aquele que possui uma disposição natural para a filosofia é instigado a buscar a compreensão do que o acomete e do que ele procura, enfim, no amado, em sua companhia. Pela força com que o jovem belo o atrai, pela intensidade visceral com que ele sente o desejo amoroso e pela disposição (por sua memória metafísica) natural que ele possui em relação ao raciocínio (sua inclinação, sua paixão, ainda latente, pela dialética), o natural filósofo encontra aí a abertura decisiva para o autoconhecimento, tão preconizado nas lições socráticas, e do qual somos lembrados no início mesmo do *Fedro*, quando Sócrates nos diz que distingue-se, do doutos que racionalizam os mitos, por sua preocupação com o conhecimento da natureza humana (*Fdr.*, 229c-230a). Tal como a recordação dos seres supracelestes opera uma recordação de nós mesmos, amar o outro, desejar

o jovem belo, faz com que o amante olhe para si mesmo e perceba, ainda que sem muita clareza no início, que determinadas potencialidades, antes adormecidas, atrofiadas, são despertadas agora, como a racionalidade, por exemplo. Como potência da alma, a racionalidade, e a capacidade deliberativa que a acompanha, o desejo pelo melhor, não são artifícios adquiridos à revelia de nós mesmos, de nossa mais íntima natureza. São, na verdade, parte constitutiva dessa natureza mais íntima, e seu desenvolvimento expressa a busca pela realização do erotismo que constitui a essência da alma humana. O comando do intelecto nos é natural, não por que seja espontâneo, mas porque está inscrito na natureza da alma, em seu automovimento, que busca harmonizar o psiquismo, e não pode fazê-lo sem o comando da razão.

Contudo, se, por um lado, a racionalidade obviamente desponta como um de nossos traços definidores e principal capacidade a ser desenvolvida, no contexto da reminiscência; por outro, conforme avançamos no desenvolvimento da razão, somos obrigados a reconhecer os seus limites, se outrora nossa apreensão intelectual dos seres em si mesmos não fora plena, aqui, o que podemos fazer é apenas reconstituir essa experiência que, por si só, foi parcial. Obviamente, todo esse esforço no desenvolvimento da racionalidade nos torna capazes de imaginar em que consistiriam a ciência e o conhecimento puros, e seus respectivos objetos cognitivos, e a vida estruturada a partir deles, o que, de modo igualmente evidente, não nos é possível alcançar plenamente, mas deve balizar nosso modo de vida, para que possamos ultrapassar, no limite das nossas forças e capacidades, o registro do esquecimento e do vício com que nos deparemos quando nossa alma passa a habitar um corpo. Não à toa, miticamente, tudo isso, que dizemos poder ser imaginado e que deve nortear nosso modo de vida, é atribuído aos deuses, cuja condição paradigmática, como Sócrates insiste em dizer, não pode ser concebida em sua plenitude por nosso pensamento lógico-discursivo, não se deixa traduzir completamente pela linguagem racional. Embora, como salientamos reiteradas vezes, isso nos sugira o imbricamento do lógico-discursivo com elementos intuitivos, e não propriamente fenômenos místicos. O que está, realmente, em jogo, nesse sentido, é o entrelaçamento de amor e intelecto, entrelaçamento, este, constituído por uma série de ambiguidades.

Como os intérpretes tendem a reconhecer, amplamente, a reminiscência parece expressar o aspecto metafísico da cognição humana, indicando-nos que o desenvolvimento da racionalidade (e do conhecimento, ciência e linguagem a ela ligados) não pode ser explicado em termos estritamente empíricos, sensoriais, pois ele envolve noções que não podem ser derivadas das aparências. Se não fosse a memória metafísica de que é dotado o natural filósofo, nem mesmo as imagens da beleza seriam capazes de fazê-lo despertar e desenvolver a sua capacidade de pensamento racional. De acordo com Burnyeat (2012, p.239-248), a

reminiscência é apresentada como um fenômeno que não pode ser explicado adequadamente por recursos externos, mais precisamente, ela é usada, por Sócrates, para refletir sobre os pressupostos e as condições de sucesso da investigação filosófica por meio do método dialético, cujo objetivo é a busca discursivo-argumentativa por definições, e cuja orientação é a Ideia, pois a noção de Forma é inicialmente e sobretudo a noção que a definição obedece, fazendo com que suas fontes ultrapassem o registro empírico. Para Kahn, a reminiscência, no *Fedro*, oferece uma explicação mítica da visão pré-natal das formas e uma definição da racionalidade humana como pressupostos para nossa capacidade específica “[...] de compreender a linguagem conceitual e de fazer juízos unificados com base na percepção sensível” (2011, p.125). Para que isto seja possível, segue este autor, a teoria da reminiscência nos ensina que a percepção sensível não é suficiente, e que “A mente deve contribuir com algo de sua própria lavra” (2011, p.127). Por fim, segundo Mouze (2007, p.87-102), enquanto busca por um saber que não se possui, mas que se é capaz de reconhecer, e cujos critérios estão na alma e não nas coisas, a reminiscência justifica a própria possibilidade da filosofia.

A questão, portanto, é de onde a alma tiraria essas noções indispensáveis para o desenvolvimento da racionalidade, mas que não parecem residir na multiplicidade sensível. Ora, ela só pode trazê-las consigo, e as traz, porque teve, outrora, contato com os objetos cuja impressão forjam nela essas noções “de sua própria lavra”. Contudo, esta explicação reporta, de alguma forma, o desenvolvimento do pensamento racional, lógico-discursivo, a elementos que não são propriamente logico-discursivos, ou que, no mínimo, não se deixam expressar plenamente por meio da linguagem conceitual. De modo geral, a imortalidade da alma, que sustenta sua existência prévia à ligadura com o corpo, é tomada como um postulado ou como uma opinião filosófica, ou seja, uma tese que não é dedutível e nem demonstrada, mas que se deve pressupor para que seja possível e tenha sentido a reflexão filosófica³⁴. E mesmo na *palinódia*, em que nos é dada uma demonstração da imortalidade da alma, independente da reminiscência e que lhe serve de base, os comentadores reconhecem que essa prova não possui o rigor lógico que Sócrates imagina que ela tenha³⁵. Como nos diz Kahn, “uma explicação da experiência pré-natal só pode ser dada em uma forma mítica, assim como o mito é o único veículo para descrever o destino das almas após a morte” (2012, p.126), e acrescenta que, na *palinódia*, “[...] como em outros casos, o esplendor imaginativo do quadro mítico é pago com o preço de certa inconsistência doutrinal” (2012, p.126). E mesmo Burnyeat (2008, p.237), em um texto dedicado basicamente à reminiscência no *Fedro*, em que insiste na *anamnesis* como

³⁴ Cf. MOUZE, 2007, p.87-102.

³⁵ Cf. BURNYEAT, 2012, p.243; HYLAND, 2008, p.73; MOUZE, 2007, p.77.

um processo de purificação da racionalidade, reconhece que, embora a argumentação seja a espinha dorsal da filosofia, quando se trata de Platão, se nos concentrarmos apenas nos argumentos, negligenciamos a grande visão metafísica a que eles servem. Há vezes, segue Burnyeat (2008, p.237), em que a visão metafísica de Platão ultrapassa seus recursos argumentativos e, conseqüentemente, nós não o entenderemos se nos limitarmos ao que pode ser estabelecido apenas por meio da argumentação.

Ora, para nós, toda essa situação expressa a concepção platônica de que o desenvolvimento do pensamento lógico-discursivo não se dá apartado de elementos intuitivos, bem como, elementos não-reflexivos: passionais, afetivos e apetitivos. Embora reconheçamos que Platão está forjando seu próprio vocabulário filosófico, o que pode gerar alguma imprecisão discursiva, pensamos que, ao menos com relação à *palinódia*, esse não é o caso, pois todo esse imbricamento profundo, entre reflexivo e não-reflexivo, tem como base as ambiguidades com que amor e intelecto se entrelaçam na alma humana. Antes de sua queda, as asas direcionam a alma, mas este percurso só pode ser cumprido plenamente com o comando do piloto, só o intelecto sabe como satisfazer, em sua completude, o desejo de assimilação ao divino, que as asas representam, como elemento ascensional. Assim, há uma espécie de direcionamento recíproco entre eles, as asas direcionam, de algum modo, o intelecto, impulsionando-o para o conhecimento e ciência puros, enquanto o intelecto, ao buscar esse conhecimento e ciência, conduz as asas à sua alimentação adequada, a consonância do psiquismo, cuja condição é sua unidade, sua inteligibilidade, o que o torna belo, bom, justo etc., como dissemos antes. O intelecto é um desdobramento da natureza erótica da alma e, como a impetuosidade e o apetite, que também são desdobramentos dessa mesma natureza, retira sua determinação última do erotismo que o constitui. Assim como essa natureza erótica não vem a ser em sua completude sem o desenvolvimento do intelecto, bem como, da impetuosidade e do apetite. E nenhum deles se desenvolve sem a contribuição ativa dos demais, pois, em última instância, a alma é quem move a si mesma e, portanto, é ela quem determina a sua excelência ou corrupção.

Quando dizemos que o amor é o princípio de organicidade da alma, porque de acordo a um fim (sua harmonização), isso não significa que, necessariamente, esse fim seja consciente ou, mais precisamente, que, para ser considerado consciente, ele tenha de aparecer sob a forma lógico-discursiva. Como um desejo passional, ele não se apresenta lógico-discursivamente, mas de forma intuitiva, como um conhecimento que nos é dado imediatamente e, portanto, do qual não podemos dar conta por meio do pensamento raciocinativo, por meio de demonstrações argumentativas, pelo menos não plenamente. E é esse desejo, que atravessa a alma inteira, que é despertado pela reminiscência da beleza em si mesma, arrastando a alma toda em direção ao

jovem belo, ratificando, como reiteradas vezes apontamos, a própria reminiscência, fazendo com que o indivíduo, acometido por ela, sinta-se disposto, atraído, apaixonado pelo desenvolvimento intelectual que aí se oferece (ainda que, no começo, só intuitivamente). Aparece aí a mais forte ambiguidade entre amor e intelecto, pois este, ao recordar os seres que realmente são, assume ele mesmo, na verdade, a constituição eidética, estrutura-se segundo a unidade da multiplicidade, e deve mesmo fazê-lo, já que apenas o semelhante é capaz de conhecer (aqui, relembrar) o semelhante. Porém, assim o faz de modo intuitivo, sem ter a consciência nítida do que acontece consigo, pois se assim não fosse não teria a necessidade de aprender a usar corretamente a reminiscência, de saber o que é isso que acontece com ele, de desenvolver, por meio de um percurso educacional, do aprendizado do método dialético, a racionalidade, o pensamento lógico-discursivo. Como ele não sabe bem o que é que lembra, a forma que assume, é o amor que, enxergando aí a possibilidade de dar inteligibilidade e, portanto, beleza à alma, ratifica essa lembrança para o intelecto, que está apaixonado, delirante, sentindo a si mesmo, e para a alma como um todo, incitando no amante o desejo de enveredar por esse caminho e, de redirecionar sua vida para esse novo horizonte existencial.

De acordo com Mouze (2007, p.87-102), a reminiscência envolve um estado intermediário entre a ignorância e o conhecimento, um estado desiderativo, porque o desejo, como tensão, é um estado intermediário entre uma falta (ignorância) e uma plenitude (conhecimento); além disso, como é desejo do que falta, o desejo é também consciência do que falta, ou seja, ele corresponde a um conhecimento confuso do que o pode satisfazer (uma espécie de opinião), assim, pode-se desejar o que, de alguma forma, já está presente e é conhecido. O que faria do conhecimento um ato de reconhecimento, como o é a reminiscência, pois vislumbraríamos desde o início o conhecimento buscado, a partir do desejo que lhe concerne, e uma vez alcançado o reconheceríamos, enquanto satisfação do desejo em questão. Em suma, o desejo é uma forma de conhecimento, pois nos permite intuir aquilo de que ele é desejo, no caso de *eros*, temos a intuição da consonância conosco, de nosso embelezamento, cuja condição é a inteligibilidade que apenas o conhecimento e a ciência puros podem nos dar. Quando esse conhecimento e ciência já nos foram, ainda que parcialmente, apresentados, esse desejo é desejo nostálgico e a busca por eles é reminiscência. Assim, aquilo que não pode ser retirado das aparências, e nem expresso em linguagem lógico-discursiva, mas constitui a base da reminiscência, como uma espécie de impressões deixadas pelos seres supracelestes na alma, é o próprio desejo erótico. A memória metafísica é o desejo amoroso: concebemos intuitivamente algo para além do esquecimento e da multiplicidade sensível, algo a ser descoberto pelo desenvolvimento da racionalidade e a ser conquistado pela alma como um todo. Assim, o amor

direciona o intelecto, ao fazê-lo intuir o propósito último de nossa existência, e o intelecto, ao esclarecer este propósito, torna-se, igualmente, a base para sua conquista.

3.2. *Paidierastia* filosófica: o cuidado de si e do outro.

Pelo precedente exposto, pensamos que o aprofundamento na reminiscência, o desenvolvimento dialético do pensamento lógico-discursivo (acompanhado por todas as disciplinas listadas na segunda parte do diálogo³⁶) e o autoconhecimento que é inerente a esse processo, nos permite compreender que somos mais do que um intelecto: somos um intelecto eroticamente impulsionado e, portanto, um intelecto que não se encerra na intelectualidade em si mesma, mas que está a serviço da busca pela virtude e pela felicidade, o que nos remete, inescapavelmente, à constituição da alma, à sua boa formação e, conseqüentemente, à ligadura do intelecto com a impetuosidade e o apetite, já que, em última instância, é nesse contexto que se define nossa excelência e nosso modo de vida. Nesse sentido, a atividade intelectual e o seu desenvolvimento filosófico são remetidos a contextos mais amplos, seja à economia psíquica, seja à economia cósmica, e à própria construção de um modo de agir e viver. Lembremos que o propósito da *palinódia* é mostrar que *eros* contribui decisivamente para o maior dos bens que um mortal pode alcançar, que é a boa formação de sua alma, e esta última, como Sócrates deixa consignado logo no começo desse seu novo discurso, é constituída por uma unidade que se desdobra em três elementos e que, portanto, a sua boa formação deve envolver todos esses desdobramentos. Recordemos, também, que a explicitação do delírio erótico é precedida por uma explicação acerca dos modos de vida que um ser humano pode vir a adotar e quais, dentre esses modos de vida, é o mais justo e, portanto, o melhor. Assim, o contexto, em que o delírio amoroso se mostra decisivo para a boa formação da alma humana, é o contexto de um modo de vida, e não o de uma atividade isolada. O que envolve todos os elementos, ou os que constituem de modo essencial isto que é chamado de vida. Esse contexto é o contexto da vida filosófica, mais especificamente, o contexto da vida de amor filosófico aos rapazes, aos belos jovens. Dito de outra forma, a filosofia, segundo a *palinódia*, corresponde a um modo de vida, em que a busca dialética pela recordação dos seres que realmente são é um fator decisivo, mas não o único, e nem exclusivamente o mais importante. Em sua máxima potência, a busca dialética é constituída também pela impetuosidade e pela apetição. Impõem-se, então, a necessidade de se combinar o desenvolvimento intelectual com o dos afetos e apetites, de maneira recíproca, e a procura por um modo de vida que assim o faça é que resulta na *paidierastia* filosófica.

³⁶ Dialética, psicologia, retórica e astronomia.

Em termos cognitivos, *eros* corresponde a uma espécie de intuição originária (daí seu caráter impulsivo ou motor), corresponde a uma espécie de opinião (*doxa*)³⁷, que coloca (subrepticamente) no germe da razão a busca por uma plenitude cuja forma parece ser a da própria unidade da multiplicidade, enquanto base para a organicidade que a alma almeja como direcionamento de seu automovimento³⁸. Nesse sentido, o intelecto se põe à caça dessa unidade, tentando o máximo possível assimilar-se a ela, o que o coloca, dentre outras coisas, na trilha de um pensamento orgânico (cósmico)³⁹, totalizante, mas que ao mesmo tempo não deixa de reconhecer que essa unidade é constituída por uma multiplicidade, que o todo é formado por diferentes partes, em suas articulações naturais. E isto significa que aquele que se dedica à reminiscência em sua máxima potência, o filósofo eroticamente inspirado, aprende a buscar e a pensar a identidade (unidade da multiplicidade) sem jamais negligenciar ou recriminar a diferença. Aprende a pensar (e viver) por meio de mediações, lembrando sempre que *eros* é uma potência mediadora⁴⁰. Enquanto desejo, o amor é tensão⁴¹ entre a falta e a completude, entre o desejante e o desejado, e tudo aquilo que dele retira seu impulso decisivo está nessa situação, e pode exercer a função de mediação, quando corretamente orientado. A reminiscência, portanto, é um processo de recordação de si mesmo e do outro, dos outros (deuses e Formas), do si e da alteridade, em que o reconhecimento de semelhanças e de diferenças é que nos permite entender, em profundidade, a nós mesmos e o que de melhor

³⁷ Lembremos, que segundo os ensinamentos de Diotima no *Banquete* (202a-212c), há um estado entre (*metaxi*) sabedoria e ignorância, capaz de atingir o ser, o que o distingue da ignorância, mas que sem poder dar razão (*alogou*) de si, também não coincide com o conhecimento autêntico, a este estado ela chama de opinião certa. Mais adiante, Diotima descreve miticamente o amor como estando entre a ignorância e a sabedoria e, portanto, como sendo filósofo, como buscando a contemplação dos seres em si mesmos. Desse modo, percebemos o entrelaçamento entre amor, filosofia e opinião (certa), sendo esta última, uma espécie de conhecimento impreciso, mas que de alguma forma serve de orientação à busca pelo conhecimento verdadeiro, fazendo-nos vislumbrar aquilo que ardentemente se busca.

³⁸ Bourguet (1919, p.340), procurando esclarecer as relações entre amor e conhecimento dialético no *Fedro*, refere-se ao amor como uma espécie de *synagoge*, como uma espécie de capacidade de dar unidade à multiplicidade, mas restrita ao âmbito empírico. Este autor reconhece ainda (1919, p.336) que, na *palinódia*, o amor-delírio é concebido como a única via de que dispomos para remontar do registro sensível ao das Ideias. O que de alguma forma parece amparar nossa proposição de que, em termos cognitivos, o amor apreça como uma forma de intuição ou opinião, uma forma de conhecimento ou discursividade apoiada sobretudo (inicialmente ao menos) no domínio estético (sensoperceptivo), embora não deixe de representar, ainda que intuitivamente, a unidade da multiplicidade. E que isso, de certa maneira, o torna capaz de orientar, ainda que intuitivamente, o funcionamento do intelecto.

³⁹ De acordo com Ferrari (1987, p.141), o contexto erótico da *palinódia* revela a atenção, dada por Platão, ao significado pessoal, para os filósofos, de sua tentativa de obter uma perspectiva cósmica ou impessoal.

⁴⁰ Robin (1933, p.CXXXVII), assinala que a atividade de intermediação, própria do amor no *Banquete*, é atribuída, no *Fedro*, à alma, uma vez que nesse diálogo o amor é concebido como interno a ela: a alma é intermediária, tanto por sua tripartição quanto por seu lugar originário no cosmo, entre o inteligível e o sensível, entre os seres que realmente são e as aparências. Ela faz a mediação entre esses elementos radicalmente distintos.

⁴¹ Como apontamos anteriormente, Mouze (2007, p.91) reconhece no desejo um estado de tensão, entre a falta e a completude. Trabattoni (2010, p.147) parece corroborar com essa visão: “O conceito de *eros*, não somente para Platão, revela um dado essencial da natureza humana, a sua tensão dinâmica para a obtenção de um determinado objetivo”.

podemos vir a nos tornar. É, portanto, um processo de contínuas mediações, entre *logos* e *doxa*, entre estético e noético, entre intelectualidade e passionalidade, entre reflexividade e não-reflexividade, entre humanidade e divindade, entre amante e amado, entre o eu e o outro. E todas essas dimensões de mediação, se nos ocupamos de receber o que nos é devido, são formas do cuidado consigo mesmo e com o outro, são formas de educar a alma erótico-filosoficamente.

Em seu caso paradigmático na *palinódia*, o da Beleza, a reminiscência se apresenta, inicialmente, como uma espécie de opinião verdadeira (*alethine doxa*), em virtude do caráter intuitivo com que o reconhecimento do belo em si mesmo parece se dar. Como dissemos anteriormente, por sua força e pela intensidade da sensação que provoca, a experiência do belo parece dispensar, para sua ratificação, a mediação racionativa. A partir das aparências do belo, rememoramos o belo em si mesmo como que imediatamente, sem a necessidade, portanto, do *logismos*. Entretanto, se não é o *logos* a confirmar a veracidade dessa reminiscência, o que a ratifica, como insistimos, é o *pathos* erótico que ela desperta, pois ela coloca a alma, por meio da similitude que se estabelece entre o noético e o estético, em face, ainda que intuitivamente, dessa mediação de que dissemos ser o amor a potência. As imagens do belo nos permitem vislumbrar a tão desejada consonância da alma consigo mesma, despertando o amor. Estabelece-se, então, não como opinião adquirida, mas como julgamento cujas fontes são internas, e tão intrínsecas, que de início (e talvez jamais) não se deixam identificar e compreender completamente. Assim, a abertura para a reminiscência, como processo de aprendizagem dialética, como desenvolvimento filosófico do intelecto e busca pelo conhecimento e ciência puros, está decisivamente constituída. O reconhecimento intuitivo da beleza em si mesma, a partir de suas imagens, funciona como aquele estágio intermediário entre a ignorância e o conhecimento, estado (*pathos*) em que a alma toca o ser, embora sem o amparo do *logos* (ainda), mas que permite ao intelecto vislumbrar os contornos, o aspecto (a unidade da multiplicidade, o *eidos*), desse conhecimento que se deve buscar, o qual não se possui, mas se é capaz de reconhecer, em um processo no qual a reminiscência ativa e reaviva o que já se acha inscrito, de alguma forma, na memória. Não à toa, o caráter opinativo (*doxástico*), desse ajuizamento acerca do belo visto, conta logo com o apoio do cavalo de boa raça, amigo da opinião verdadeira (*Fdr.*, 253d), despertando o desejo ardente (*prothimoimenos*), simbolizado pelo novo crescimento das asas, do voo de retorno à companhia dos deuses.

Retomando, brevemente, aquela discussão sobre a reminiscência como dando conta dos fatores metafísicos do conhecimento, principalmente da orientação eidética da autêntica *episteme*, que desponta como aquilo que, de forma mais flagrante, não pode ser retirado da experiência, e que, portanto, a razão deve já, de certa maneira, trazer em si mesma essa

orientação; o que, por sua vez, parece exigir uma existência pré-natal da alma e, consequentemente, sua imortalidade. Se retomamos essa discussão, e a recolocamos no contexto da *palinódia*, em que a alma como um todo está em jogo, pensamos que a razão não precisa trazer, em si mesma, essas orientações, ou se assim o faz, o faz em função de sua origem erótica, pois o amor contém, intuitivamente (reiteramos), essas orientações, enquanto desejo pela assimilação aos deuses, cuja alma representa uma forma de unidade da multiplicidade, retirada, justamente, do contato com os seres que realmente são, as unidades da multiplicidade em si mesmas. Daí transcendência erótica (sua irreducibilidade) em relação à impetuosidade e ao apetite, e seu caráter potencial (as asas são a potência da alma), germinativo, em relação ao desenvolvimento do intelecto. A própria insaciedade com que o amor se apresenta, que o caracteriza como *perene*, o configura não só como o desejo de ter, mas de ter sempre, continuamente (renovar a posse a cada revolução cósmica), o que nos permite vislumbrar uma condição para além da temporalidade, da mortalidade, fazendo com que nós adivinhemos algo de imortal em nós (nem que seja o próprio desejo pela imortalidade), ou a partir de nós – o conhecimento do que somos permite imaginar a superação de nossas limitações e, então, o que de melhor podemos nos tornar.

O desejo por ter sempre o que se deseja é, do ponto de vista do objeto, do ponto de vista ontológico, o desejo da conservação desse objeto, de que ele continue sendo o que é, portanto idêntico a si mesmo, o desejo de sua identidade – o desejo de que ele não degenere, não se corrompa, não se transforme no que ele não é. Daí sua orientação para a divindade, para as Formas e, sobretudo, para a harmonização do psiquismo, como garantia da conservação de seu melhor estado, como forma de evitar a sua corrupção, a atrofia de suas asas e degeneração de suas partes pela falta de alimentação adequada. Entretanto, como esse desejo é despertado pela multiplicidade de objetos com que nos deparamos (lembremos que das coisas que estão em contato com o corpo, as asas são as mais próximas da divindade), em especial as imagens da beleza, ele também envolve o vislumbre de que o movimento em direção a essa unidade tem como ponto de partida a multiplicidade, de que a busca pela identidade é perpassada pela articulação entre semelhanças e diferenças, pelos diferentes modos com que se apresenta o objeto desejado, pelas diferentes instâncias em que ele se manifesta. O que ativa diferentes formas de satisfazê-lo, que podem entrar em conflito, mas que, bem orientadas, podem ser reconhecidas como ligadas por esse desejo comum, como planos distintos, mas cooperativos, da mediação erótica com o outro e consigo mesmo. Colocando-nos em direção à divindade, ao que não é plenamente concebível pelo raciocínio, o amor nos impulsiona ao que não se reduz ao pensamento lógico-discursivo. O amor nos impulsiona a nós mesmos, à possibilidade de

embelezamento de nossas almas, que não pode ser concebida e nem realizada, em sua plenitude, apenas pelo intelecto, porque envolve fatores que são diferentes dele (impetuosidade e apetição), que a ele são irredutíveis e vice-versa, embora devam cooperar uns com os outros, de maneira coordenada, orgânica, enquanto desdobramentos da natureza psíquica: *eros*.

Portanto, compreendendo a filosofia como um modo de vida e não como uma atividade isolada, mais precisamente, um modo de vida cujo mais elevado florescimento é mediado pelo amor filosófico aos belos jovens e pelo exercício erótico da reflexão filosófica, fica evidente que essa vida não se resume à introdução do discípulo, pelo mestre, na busca dialética por definições. Para que essa busca possa atingir o máximo de excelência possível, para que ela contribua decisivamente para a boa formação da alma, ela deve assumir sua condição erótica, tanto no sentido do amor à verdade, quanto no sentido de que ela envolve a pessoa como um todo: intelecto, impetuosidade e apetição; sensibilidade e intelecto; alma e corpo. Para isso, contudo, uma outra face da reminiscência precisa ser explorada: a reminiscência do deus a que seguíamos antes da encarnação de nossas almas. Nesse ponto, a generalidade da reminiscência nos parece ganhar contornos mais pessoais, e abrir espaço para algumas contingências, na medida em que nos é revelado que além da formação da alma, o que está em jogo, também, é o desenvolvimento do caráter individual daqueles que estão envolvidos nesse processo, mesmo que em um contexto não necessariamente filosófico. À atração pelas delícias afrodisíacas (*aphrodision karitos*; 254a), suscitada pela beleza corporal do amado, ponto de partida para as investidas de todos os amantes, vemos somar-se a afeição (*philia*) pelo seu caráter, pela constituição psíquica do amado, o que vai estreitando os laços entre ambos, fazendo com que sua relação ganhe uma nova dimensão (mas sem perder a primeira), e especificando os rumos que esse relacionamento pode e deve tomar, sejam eles de natureza filosófica ou não.

De modo geral, a atração e a afeição amorosas permitem, se bem compreendidas, que os envolvidos relembrem o deus a que seguiam e os seus traços característicos e, a partir disso, que ambos busquem honrar (*timon*) e imitar (*mimoimenos*), sob a orientação do amante, a esse deus, para que vivam da melhor forma possível, ou seja: pelo princípio de que o semelhante se afeiçoa apenas ao semelhante (255b), aquele por quem me afeiçoo pode revelar algo sobre mim mesmo, sobre minha personalidade e, uma vez que percebo como sou, posso procurar desenvolver os traços positivos da personalidade que possuo, buscando a excelência que me seria correspondente. Entretanto, como essa afeição tem por base a semelhança de caráter e personalidade entre o amante e seu amado, aquilo que é bom para o primeiro também o é para o segundo (ao menos, assim é concebido), de modo que cabe àquele, uma vez descobrindo essa

personalidade e caráter comum, instruir este para que ele também possa desenvolver-se da melhor forma possível:

E os do cortejo de Apolo e de cada um dos deuses buscam um amado que tenha a mesma natureza do deus que seguem e, quando o conseguem, que pelo seu próprio exemplo, quer pela persuasão, que ainda disciplinando os amados, conduzem-nos ao gênero de vida e à forma do deus, com quanta força cada um possui, não por inveja nem por mesquinha malquerença para com eles, mas esforçando-se quanto podem por conduzi-los a uma semelhança perfeita consigo mesmos e com o deus a quem prestam honras (*Fdr.*, 253d-c).

Reconhecendo que a atração erótica envolve o conhecimento de si mesmo, os amantes procuram descobrir a natureza do deus a que seguiam. “Por fim, ao atingi-lo pela reminiscência, dele ficam possuídos e dele tomam os costumes e as ocupações, dentro dos limites em que é possível a um homem partilhar do divino” (253a). E assim o fazem porque, embora o desejo nasça da diferença, a reciprocidade (desiderativa e afetiva) e, conseqüentemente, a admissão do desejante na companhia do desejado, só surge pela assimilação entre eles (daí o esforço de imitar o deus). Pois, “Não quis o destino que o malvado fosse amigo do malvado nem que o corajoso não fosse do corajoso” (*Fdr.*, 255b). Porém, mais uma vez, é preciso dizer que só fazem isso pela mediação do outro (o amado), e este outro só é inserido nesse processo por seu outro (o amante). A recuperação de nossa identidade como humanos e, mais precisamente, a descoberta individual de quem somos, e do que, a partir do que somos, o que de melhor podemos nos tornar, é mediada por um jogo de semelhanças e diferenças. A semelhança entre as personalidades não anula a dicotomia dos papéis e nem sua assimetria no relacionamento erótico, e erótico-filosófico. A relação pederástica mantém seu caráter pedagógico, de desenvolvimento do caráter e da formação dos envolvidos, em que o amante assume o papel de guia iniciatório: “Solicitude dos verdadeiros amantes e iniciação – se na verdade obtiver o que ambiciona da maneira que disse – eis a beleza e a felicidade que ao amado oferece um amigo em delírio, por obra do Amor, se conseguiu conquistá-la” (253c). De modo geral, o que nos é exposto aqui, é uma espécie da reminiscência que pode ser compartilhada por todos os amantes, inclusive os não-filósofos, e que de alguma forma, pondo-os em face da divindade, os incita ao cuidado com seus amados e consigo mesmos, uma vez que os deuses são os responsáveis pelo cuidado como o todo; mas esta reminiscência, em virtude da variedade dos deuses, faz com que os apaixonados busquem esse cuidado no contexto particular (ao menos de início) de suas distintas personalidades e diferentes relacionamentos:

E o mesmo se diga em relação a qualquer deus de que cada um foi coreuta: passa a vida toda a honrá-lo e a imitá-lo até à medida do possível, enquanto se mantiver puro e viver a primeira geração aqui; do mesmo modo convive e se comporta com os amados e com os outros. Então, em relação ao Amor dos jovens belos, cada um escolhe segundo o seu temperamento, faz dele o seu próprio deus, fabrica-lhe como

que uma imagem e adorna-a, na intenção de a honrar e lhe prestas culto (*Fdr.*, 252d-e)

Esse estágio da reminiscência está na base da reminiscência em seu sentido cósmico, na base da reminiscência como uma busca consciente pela recordação dos seres em si mesmos, como consciência de que o pensamento é animado pelas asas, como ponto de partida para que o amante filosófico enverede, em definitivo, pela via anamnética, para que ele busque iniciar-se nos mistérios perfeitos, que podem deixá-lo o mais perfeito possível. Pois, na verdade, é somente na medida em que o indivíduo conhece a si mesmo, compreende a sua personalidade e suas disposições de caráter, e dentre elas a disposição para a vida de investigação filosófica (de amante da dialética), que ele pode assumir, conscientemente, a filosofia como modo de viver. Mais uma vez, na *palinódia*, a base da vida filosófica é vista como constituída por fatores emocionais, apetitivos, temperamentais. Se do ponto de vista do delírio amoroso, é o intrincado jogo de prazeres e dores que nos arrasta ao amado e, conseqüentemente, à reminiscência da Beleza, instigando-nos, ainda que intuitivamente, à busca pela recordação dos seres em si mesmos. Do ponto de vista do relacionamento amoroso, é a afeição pelo outro, cujo ponto de partida é a atração por seu corpo, que faz o indivíduo pensar em si mesmo, no que busca no outro, fazendo-o perceber, enfim, aquilo que pode dar um sentido pleno à sua vida.

Na base da recordação cósmica, daquela que nos permite recordar o que somos, conhecer a natureza humana, está a recordação do indivíduo por si mesmo, em que ele pode descobrir que, dentre suas aptidões, está a aptidão investigativa, dialética e o desejo de compreensão cósmica e conhecimento do que é o ser humano. Tendo uma personalidade semelhante ao comportamento de Zeus, do líder do cortejo divino e principal responsável pelo cuidado com o cosmo, (cuja principal preocupação, portanto, é com sua própria organicidade e com a do todo), o amante filosófico sente-se atraído por aqueles jovens cujo comportamento e beleza lembram essa divindade: “Então observam se é por natureza filósofo ou tem aptidões de para o comando; quando o encontram, dedicam-se a amá-lo e fazem de tudo para que continue a assemelhar-se-lhe” (252e). Em face do jovem amado, o indivíduo de natureza filosófica é colocado diante de si mesmo, diante de sua personalidade e disposições naturais, sente infundir-lhe um sentimento de algo para além do registro do esquecimento e do vício, um sentimento nostálgico por uma condição antes experimentada, sente a alma toda envolvida nessa ultrapassagem e, assim, sente que esse é o modo de vida que lhe convém. O modo de vida que convém também ao amado, pois enxerga nele as mesmas disposições que em si mesmo, o que o faz tomar como principal tarefa a iniciação do jovem nos mistérios da reminiscência.

Ao ver-se tratado como um deus, com honra e reverência, com um cuidado verdadeiro com seu corpo e com a formação de sua alma, o amado logo reconhece (embora intuitivamente) no amante o caráter daquela divindade de que ele mesmo é uma imagem, e reconhecendo a semelhança entre ele e seu amante não demora a sentir-se, também, na presença de um deus (pois o amante igualmente busca emular a divindade), devolvendo o afeto e a atração que lhe são dirigidos, numa espécie de contra-amor (*anteros*). Depois de uma longa convivência, em que inúmeras provas do genuíno cuidado do amante lhe são dadas, o jovem o admite em sua intimidade, reconhecendo que o amante supera, em muito, em termos de cuidado e formação, seus amigos e familiares. Então, ao aproximar-se do amante, nos ginásios, para tocá-lo, dando vazão ao fluxo do desejo, isto ocorre com tamanha intensidade que essa corrente transborda do amante e, numa espécie de influxo, retorna ao amado.

E, qual vento ou um eco que, ressaltando nas superfícies lisas e sólidas, regressa ao ponto donde partiu, assim o fluxo do desejo vindo da beleza regressa de novo ao jovem belo através dos olhos que são a entrada natural da alma. Penetrando nela, excita-a e irriga-lhe os canais de saída das penas, impele o brotar da plumagem e enche de amor, por sua vez, a alma do amado. Ele ama de facto, mas não sabe o quê. Não sabe mesmo que espécie de sentimento experimenta nem está em estado de o explicar (*Fdr.*, 255c-d)

Como o amante, que de início, arrebatado pelo delírio amoroso, entra num fluxo desiderativo em que o objeto é, como dissemos já muitas vezes, intuído, sentido, discernido pela força com que se dá o *pathos* amoroso nessa experiência, aqui, igualmente, o amado entra em estado de delírio e não sabe ao certo o que ama, não têm consciência clara de que a ele também é oferecida a possibilidade de ultrapassagem do esquecimento e do vício, embora, sinta essa possibilidade, justamente sem poder explicá-la. Assim como o amante vê a si mesmo no jovem amado, que o faz recordar o deus a que seguia, ou, que o faz compreender sua própria personalidade e caráter, o amado vê-se no amante, mais precisamente, enquanto a emulação mais próxima da divindade; ele vê, por meio do amado, por meio de seus olhos, a sua própria beleza, o que o prepara para encetar, na companhia do amante, na vida filosófica:

Não se dá conta de que se vê a si próprio no amante como em um espelho. Na sua presença cessa-lhe o sofrimento, como sucede naquele, mas na ausência sente e provoca a mesma saudade: experimenta um *anteros* – como imagem refletida do amor. Não lhe chama amor, mas antes amizade (*Fdr.*, 255d-e).

A relação pederástica, e especialmente a *paideia* erótico-filosófica que nela pode se desenvolver, é constituída pelo fazer aparecer e reconhecer semelhanças e diferenças (o que parece próprio da retórica). O amante busca assemelhar-se ao deus, cuja imagem ele reconhece (e projeta) no amado, procurando também deixar este último ainda mais similar à divindade a que seguiam. Mas, simultaneamente, o amante precisa preservar as diferenças entre o modelo e

a imagem, para não comprometer a satisfação de seu desejo, o processo educacional e a construção daquele que seria seu melhor modo de vida. Ao reconhecer no amado a figuração do deus a que seguia, ao fazer dele uma imagem desse deus, o amante representa a si mesmo, por meio do outro, aquela unidade psíquica a que sua alma almeja (e por isso adorna-a [*katakosmei*], ordena-a), enquanto o melhor estado que ela pode alcançar de acordo com o desenvolvimento do seu caráter individual. A questão é que ele precisa ter consciência disso tudo, para que não confunda o modelo com as imagens, aprisionando-se (junto ao amado) nas aparências e no vício. Daí que a mediação filosófica da relação pederástica eleve, esta última, à sua melhor forma. Pois o filósofo, mais do que qualquer outro, é capaz de reconhecer e fazer aparecer semelhanças e diferenças corretamente. Ele reconhece que a verossimilhança é importante, e muitas vezes é o único instrumento de que dispomos para mediar nossas relações, mas sempre tem em mente, também, que a verossimilhança nos remete à verdade a que ela se assemelha, a qual, mesmo não sendo plenamente concebível lógico-discursivamente, deve ser o paradigma que baliza nossos esforços de aproximação ao belo, justo, sábio etc., servindo como padrão valorativo e horizonte existencial. Lutando permanentemente para ultrapassar o esquecimento, buscando continuamente não tomar a imagem pelo que realmente é (discernimento que propriamente caracteriza o filósofo), sem confundir as aparências com os seres que realmente são, o amante filosófico não deixa de reconhecer, em nenhum instante, que sua representação é um *símile*, uma *emulação*, e que, portanto, a verdadeira unidade está para além dessa que ele tem diante de si. Este arranjo lhe permite vislumbrar o que deseja, embora sem já o ver, e, portanto, iluminar de alguma forma a sua busca, ainda que não com uma luz pura, fazendo dessa procura um processo de reconhecimento, uma reminiscência, que pela consciência da falta que lhe anima (da diferença entre imagem e modelo) assume e explora toda a potência de seu caráter desiderativo, erótico⁴².

Porém, devemos frisar, todo esse jogo de mediações não reduz nenhum dos polos da relação pederástica a um simples meio para a satisfação do outro⁴³. Mesmo fazendo do amado

⁴² Para Griswold (1986, p.126/8), o amante transfere inconscientemente, para o amado, seu ideal de caráter, e vê a si mesmo nesse último; com efeito, o amante está fantasiando sobre o amado e impondo, a este, sua fantasia, externando a si mesmo e criando uma rota para o autoconhecimento. O amante, retribui esse interesse, quando toma como verdadeira essa fantasia que o amante tem sobre ele, reproduzindo esse procedimento projetivo no amado, numa troca contínua de transferências. Assim, a busca pelo próprio deus e o esforço de modelar o amado segundo o deus andam lado a lado, e funcionam com a ajuda da imaginação, da intuição e da projeção. Para Ferrari (1987, p.167-175), o amante filosófico dá sentido e estabiliza a turbulência inicial do delírio amoroso por meio da relação pederástica, como vida compartilhada, estruturada a partir de uma dupla visão do amado, primeiro como imagem da beleza e posteriormente como imagem do deus a que seguiam, numa junção entre a beleza física e espiritual, o que molda a vida filosófica, em seus aspectos sensíveis e inteligíveis, num todo.

⁴³ Para Griswold (1986, p.128/9), o que o amante deseja realmente é ser ele mesmo como ele gostaria de ser: ele mesmo pleno, inteiro, perfeito, divino. Ele está intensamente necessitado de tornar-se o que ele deveria ser, o que

a imagem do deus a que seguia, e dando a si mesmo esta imagem como ponto de referência para seu modo de vida, o amante não negligencia o amado, e reconhece que este último precisa se esforçar para assimilar-se ainda mais ao deus. O que demonstra que o amante não descuida do indivíduo por quem se apaixona, reconhecendo além de suas potencialidades, os seus defeitos e carências. Lembremos que para assimilar-se ao deus é preciso que o indivíduo adote seu modo de agir e, entre os deuses, o cuidado com o todo é um dos traços essenciais. Mas, como este cuidado com o todo pressupõe o cuidado consigo, o amante também não negligencia a si mesmo, reconhecendo que esse processo de formação também é seu. Como nos diz Ferrari (1987, p.173), em seu esforço por desenvolver o melhor do amado, o amante desenvolve o que há de melhor nele mesmo. O que não ocorre sem o seu igual esforço de assimilação à divindade de que compunha o coro. O que não ocorre sem o esforço conjunto de ambos. Assim, o reconhecimento da divindade a que seguíamos não corresponde a uma divinização completa de nós mesmos; na verdade, corresponde a descoberta de nossas potencialidades, de nossas possibilidades de embelezamento de nós mesmos e do outro, sejam filosóficas ou não. Se a beleza corporal atrai para aquilo que é amável em mais alto grau: a beleza, a sabedoria a justiça, etc.; para o que constitui decisivamente uma vida excelente e feliz, a afeição pelo caráter individual vai esclarecendo o melhor modo possível de que cada um dispõe, de acordo com sua constituição natural, para alcançar esse modo de viver. Um modo de viver fundado no reconhecimento mútuo da similitude dos caracteres, o que possibilita tanto a reciprocidade erótica quanto, e justamente por isso, o florescimento da afeição entre os indivíduos.

Com a *paiderastia* filosófica não é diferente. Na verdade, nela, todos esses requisitos são cumpridos com excelência. Por isso, o amado não é uma espécie de trampolim para a recordação das Formas, e a relação com ele não é uma espécie de purgação ou sublimação do caráter afrodisiaco, sexual, apetitivo, constitutivo do erotismo humano e, portanto, da harmonização autêntica da alma. O necessário entrelaçamento entre a beleza física e o caráter filosófico do jovem, para que a relação possa ser construída de modo consistente, significa que ele deve exercer um papel ativo na estruturação dessa relação e de sua formação; e assim o fará, quando, por meio do *anteros*, vir-se em posição similar ao do amante, desejando o embelezamento de si mesmo e buscando-o erótico-filosoficamente. E este mesmo entrelaçamento, nos revela o aprofundamento na recalibragem do psiquismo, em que o apetite,

ele realmente é. Por isso, seu amor é amor por si mesmo, mas não um amor egoísta. Eles amam um ao outro para amar a si mesmos, mas não de modo egoísta, e sim para que ajudem o outro a amar a si mesmo como um todo, satisfazendo sua natureza. Já Ferrari (1987, p.172/5), insiste que a construção do caráter e do estilo de vida é conjunta, e que a cada estágio de seu relato da relação, Sócrates ressalta que o par é conjuntamente responsável pelo seu desenvolvimento.

e a tensão que ele provoca, se misturam e, ao mesmo tempo, amparam o florescimento da afeição entre o par filosófico (e o reforço que ela dá a essa ligadura) e o desenvolvimento intelectual que a partir dela é construído. A *paidierastia* filosófica aprofunda a contribuição ativa do apetite e da impetuosidade, que está na base da educação erótico-filosófica da alma.

3.3. *Paideia* erótico-filosófica: os cavalos e a condução da alma.

Como frisamos no primeiro capítulo, não obstante o controverso debate sobre a possível unidade temática do *Fedro*, seus intérpretes, pelo menos aqueles com quem dialogamos ao longo de nossa exposição, reconhecem o tom pedagógico (com maior ou menor preponderância) desse diálogo. Reconhecem, também, que a reflexão platônica rivaliza, nesse contexto, com a retórica, enquanto um dos principais expoentes do modelo educacional vigente, em Atenas, à época da escritura desse drama filosófico (cerca de 380-360 a.C.). Disputando, sobretudo, com a retórica de Isócrates, concebida como uma espécie de programa de educação integral, e não apenas uma disciplina isolada. De acordo com Yunis (2005, p.101), Platão não encara a retórica como um conjunto de habilidades linguísticas e discursivas moralmente neutro, mas como parte e parcela de todo um conjunto de valores ético-políticos convencionais. Provavelmente porque a recuperação político-social de Atenas nas primeiras décadas do século IV a.C., em relação aos desastrosos acontecimentos do final do século anterior, promove, ainda segundo Yunis (2005, p.106/7), uma dramática mudança no estatuto social da retórica, fazendo-a prosperar ao torná-la institucionalizada: as conexões entre as instituições democráticas e o estabelecimento da retórica rapidamente se expandem, com a retórica formal sendo integrada ao cotidiano político e cívico e com a preparação retórica e o uso de textos retóricos sendo empregados, abertamente, por políticos e litigantes; bem como, com o aparecimento de estabelecimentos retóricos de ensino, que oferecem escolaridade formal a um nível avançado, explorando, o ainda novo, meio da prosa literária, de forma jamais vista. Nesse contexto, Isócrates desponta como o principal rival de Platão, enquanto autor e educador, e como um símbolo evidente desse novo estabelecimento da retórica (YUNIS, 2005, p. 107)⁴⁴.

Este combate pedagógico atravessa todo o *Fedro*, primeiramente revestido pela sucessão dos três discursos sobre o amor, presentes na primeira parte do diálogo. Segundo Asmis (1986, p.154), eles perfazem justamente uma demonstração dos tipos de retórica e *psicagogia* discursiva que estão em jogo no diálogo: o *erotikos* retomaria a retórica lisiana (tradicional), o primeiro discurso socrático a retórica isocrática, e a *palinódia* exibiria a retórica propriamente

⁴⁴ Para uma discussão mais abrangente sobre a rivalidade entre Platão e Isócrates, cf. SOUZA, 2000, p.97-110; e para uma discussão mais pormenorizada com relação ao *Fedro*, cf. ASMIS, 1986, p.153-172.

filosófica. Já na segunda parte do texto, esta disputa ganha contornos mais explícitos, sob a forma da crítica aos fundamentos ontoepistemológicos e aos métodos persuasivos da retórica vulgar (tradicional e isocrática), suscitada pela reflexão acerca da condução das almas por meio do discurso (retórica como *psicagogia*), o que nos parece conectar esses aspectos fundacionais e metodológicos com aspectos ético-políticos, evidenciando, assim, o caráter educacional que envolve essa disputa desde o início do diálogo. Platão parece propor uma refundação filosófica da retórica e, portanto, dos valores que a sustentam e que ela propaga, bem como da educação que a partir dela se pode desenvolver. Assim, o que está em jogo, parece ser justamente a proposição de um modelo educacional não só alternativo, mas que substitua o modelo vigente. Retomando Yunis (2005, p.101): para Platão, aquele conjunto de valores ético-políticos convencionais, do qual a retórica é parte, deve ser desenraizado e substituído por um conjunto melhor. Para tanto, é preciso identificar o que há de incorreto ou de que carece o adversário, para poder corrigi-lo, superá-lo.

Para alguns intérpretes, a principal deficiência da retórica vulgar, aos olhos de Platão, no *Fedro*, é a ausência de um estofo dialético, compreendido como a forma autêntica de conhecimento, cuja estruturação metodológica (síntese/divisão) ensina a pensar e discursar belamente. Nesse contexto, o que falta à retórica é a busca pela verdade e a identificação, desta, com os seres em si mesmos, estritamente inteligíveis, tomados como padrão ontológico e valorativo. Para outros, sobrepõem-se, ao importante critério dialético, a questão da psicologia, enquanto ferramenta indispensável para a *psicagogia* discursiva. Nesse contexto, desponta o amor como impulso em direção ao conhecimento verdadeiro e à boa formação da alma humana; embora, alguns vejam no amor uma espécie de impulso racional ou racionalmente sublimável, enquanto outros reconhecem sua dimensão apetitiva e passional como igualmente constitutiva⁴⁵. Para nós, partindo do princípio de que os dois primeiros discursos realmente retomam não só aspectos formais, mas igualmente éticos e educacionais, o que falta à retórica vulgar, como o início do diálogo já indica, é o conhecimento da natureza humana, do que somos e do que, nessa medida, podemos vir a ser de melhor ou pior. Assim como a racionalização dos mitos é um empreendimento frívolo sem o conhecimento da natureza humana, o desenvolvimento da racionalidade, sob a forma do aprendizado da técnica discursiva (e do desenvolvimento da habilidade raciocinativa que ela exige), sem o conhecimento do que somos, parece igualmente ingênuo e, em última instância, perigoso (ofensivo aos deuses). Se quisermos

⁴⁵ Estes posicionamentos, em relação aos comentadores com que dialogamos, estão já mapeado no primeiro capítulo.

dimensionar metonimicamente, por meio da disputa entre Platão e Isócrates, o embate entre a concepção platônica e a retórica, veremos, como nos diz Souza (2000, p.98), que este

[...] sucede entre dois campos de conhecimento que por si só já mostram-se contraditórios, e que comportam: de um lado a *filosofia prática*, que pergunta, que pesquisa *o que é* como condição básica para determinar-se o modo como deve-se agir, cujo representante máximo é Platão; o do outro o *pensamento pragmático*, que autodenomina-se *filosofia* e valoriza a eficácia da educação em termos estritamente políticos, e não como uma busca por valores morais, ou da ordem da verdade ou do conhecimento, e que é representada por Isócrates.

Ora, esta pesquisa *pelo que é*, própria da filosofia socrático-platônica em contraste com a retórica, dirige-se tanto aos valores (justiça, sabedoria, moderação etc.) quanto à natureza humana. É preciso saber o que esses valores são em si mesmos e em relação a nós, e de que forma nós podemos alcançá-los. A *palinódia*, que procura fazer essa conexão, refletindo primeiro sobre o ser humano e depois sobre sua boa formação, revela que somos um composto de corpo e alma, no qual esta, enquanto princípio motriz, determina, em última instância, nosso modo de agir e viver, nosso desenvolvimento intelectual e ético. De modo que o autoconhecimento é, essencialmente, um conhecimento de caráter psicológico. E esta psicologia, que nos parece fazer mais falta à retórica vulgar, segundo o *Fedro*, revela que a alma é imortal (inengendrada e indestrutível), automovente, constituída por três dimensões distintas, a partir de uma natureza erótica que lhes é comum, e que a interação entre essas dimensões (o psiquismo, ou automovimento psíquico) deve ser orientada pelo intelecto, o qual, por sua vez, precisa da contribuição ativa da impetuosidade e do apetite, como igualmente constitutivos da alma. Assim, longe de uma condição estanque, fortemente compartimentada, mecânica, a psicologia nos revela uma natureza humana dinâmica, composta por contrapontos e ambiguidades, que tende, essencialmente, à organicidade: a alma busca pela consonância consigo mesma e pela identidade, fundamentalmente, através da mediação pela alteridade.

Ignorando o ser humano, os retóricos desconhecem suas verdadeiras limitações e potencialidades, desconhecem suas relações com as Formas e com os deuses. Tomam como padrão valorativo o próprio ser humano, que ignoram, fazendo dele senão o representante do registro do esquecimento e do vício, em que a opinião desatrelada do conhecimento prevalece (o verossímil sem o verdadeiro), constituindo um conjunto de valores puramente convencionais. O retórico (e os que por ele são educados) se subordina a estas convenções, as toma como seu horizonte existencial, fazendo do reconhecimento político seu principal alvo, não porque reconheça nisso um valor em si mesmo ou esteja realmente preocupado com a coletividade, mas, porque enxerga (mesmo que não o saiba), nesse modo de agir e viver, a oportunidade de fazer triunfar, sobre os outros, os seus desejos apetitivos, aqueles cujo descontrole nos arrastam

para a ligadura com um corpo e nos aferra ao esquecimento e ao vício. A racionalidade desenvolvida nesse contexto é estritamente pragmática, aquela que, segundo Ferrari (1987, p.190-194), Platão atribui ao cavalo mau na luta contra seus companheiros de alma em face da beleza do jovem desejado. De acordo com Ferrari (1987, p.190), ao tentar negociar com o piloto e o cavalo bom a aproximação ao amado, tentando persuadi-los, “o cavalo negro parece comportar-se racionalmente, entretanto, essa racionalidade é limitada, restrita ao cálculo prudencial, não deliberativa e subordinada a um objetivo predeterminado”. Além disso, segue Ferrari (1987, p.193), o comando do apetite não se confunde com o do intelecto, porque o cavalo negro é surdo às demandas de seus companheiros e deseja somente submetê-los aos seus interesses, sem levá-los aos seus respectivos desenvolvimentos, sem gerar uma cooperação adequada entre as partes da alma. Ao nosso ver, essa seria uma falsa unidade da alma, uma unidade mecânica, pela simples justaposição das partes, em função da desmedida apetitiva. Assim, ao invés de uma formação integral (embora seja essa a promessa), temos, com a retórica, uma formação fragmentária, mecânica, em que a harmonização do sujeito consigo próprio e com o outro é não só inalcançável como mesmo inconcebível. Por tudo isso, é que Sócrates sente se aproximarem os argumentos, contra o estatuto técnico da retórica (seja como forma de conhecimento ou método de ensino), “[...] e protestarem que ela mente, que não é uma arte mas apenas uma prática desprovida de tal qualidade” (260e).

O que faria da retórica uma verdadeira técnica (*techne*), configurando-a como a autêntica perícia na condução das almas (*psichagogia*) por meio do discurso, seria sua refundação filosófica, enquanto fundamentação ontoepistemológica e psicológica. Pois, se a filosofia, por um lado, pode ser entendida como o aprofundamento da reminiscência, como a busca pela recordação dos seres que realmente são, processo capitaneado pelo intelecto e que deve se estruturar metodologicamente por meio da dialética, concebida como o método que tanto ensina a pensar e discursar belamente, quanto permite explicar da melhor forma possível o assunto de que se trate, por meio dos procedimentos de reunião (*sinagoge*) e divisão (*diairesis*). Por outro lado, como recordação da natureza humana (inerente à recordação das realidades em si), ela recai, fundamentalmente, na reflexão acerca do amor (*eros*), enquanto essência da alma, e das dimensões psíquicas (apetite, impetuosidade e intelecto), que são seus desdobramentos, vislumbrando no desejo amoroso uma espécie de impulso e intuição originários em direção à organicidade psíquica, a qual subordina o desenvolvimento intelectual a uma economia vital mais abrangente, justamente ao reconhecê-lo como o principal responsável pela implementação dessa organicidade e por sua manutenção, ou seja: pelo cuidado com a alma e com aquilo que ela anima. Contudo, essa mesma psicologia, revela que

a alma é um todo cujas partes são intrinsecamente ligadas, um todo irrepartível, que tira de si mesmo a energia e a orientação necessárias para automover-se e, portanto, cuidar de si mesma e daquilo que anima. Assim, fica claro que as demais dimensões da alma são igualmente responsáveis pela conformação psíquica, e que a menos que sejam ativamente integradas à boa formação da mesma, na medida de suas respectivas limitações e potencialidades, obviamente, esta formação muito provavelmente não alcançará seu nível máximo de excelência.

Nesse ponto, em que a formação filosófica deve se constituir, sobretudo, em um modo de vida filosófico – para que integre todos os aspectos da alma e de sua ligadura com o corpo – estruturado, fundamentalmente, a partir da relação pederástica, mediada por discursos filosóficos, é que a técnica (da discursividade filosófica, da *psychagogia* dialético-retórica) assume e explora conscientemente sua intrínseca ligadura como o delírio (com o desejo erótico passionai), reconhecendo não só a função energética dos cavalos, mas sua função condutiva, ao menos no que concerne ao registro das aparências, o qual, de forma ambígua, tanto pode fazer esquecer, quanto pode fazer recordar, principalmente no que concerne às imagens da beleza. Ao assumir e explorar conscientemente essa ligadura entre a técnica e o delírio, é que a filosofia se transforma naquela arte de amar (*erotike techné*), que Sócrates diz ter recebido de Eros, e teme perder, justamente por ter condenado a loucura erótica e ter ofendido ao deus (257a). E é como técnica erótica que a filosofia tem de integrar ativamente, pois só assim satisfará o desejo erótico que a anima, as dimensões não-reflexivas do psiquismo, e que o processo de aprendizado dessa arte torna-se, e assim deve sê-lo, erótico-filosófico. Nesse ponto, o filósofo reconhece que o aspecto lógico-discursivo, que caracteriza sobremaneira seu modo de vida e a perícia que lhe é própria (a dialética), não poderia se desenvolver e nem mesmo assumir esse papel central sem o apoio ativo dos aspectos intuitivos, passionais, afetivos e apetitivos que igualmente lhe constituem, como ser humano que é. Se a vida filosófica é a melhor vida que pode ser vivida, se nela a alma se encarrega melhor de receber aquilo que lhe convém, ela deve contemplar e envolver a pessoa como um todo, e não reprimir ou suprimir, ascética ou luxuriosamente, alguma de suas dimensões. Não à toa, a melhor modalidade de vida filosófica é a pederástica, eroticamente inspirada, em que a loucura (*mania*) se entrelaça à técnica.

No início da *palinódia*, fica claro que ao invés de negar que a paixão amorosa seja uma forma de enlouquecimento, o que Sócrates pretende é refutar a noção de que a loucura seja apenas um mal, pois “[...] na realidade os maiores bens vêm-nos por intermédio da loucura, que é sem dúvida um dom divino” (*Fdr.*, 244a). Para reforçar a sua tese, inicia recordando que é no estado de loucura (*maneisai*) que as profetisas de Delfos e as sacerdotisas de Dodona realizaram grandes atos para a Hélade, enquanto que no seu bom senso (*sophronousai*) pouco ou nada

fizerem. Em seguida, avança para aqueles que, como a Sibila, usando a arte mântica (*mantike*) devidamente inspirada (*enteon*), predisseram a muitas pessoas corretamente. Para reforçar esse entrelaçamento entre arte e delírio, Sócrates recorre ao testemunho dos antigos, que não considerando a loucura como vergonha ou desonra, desde que provinda dos deuses, deram, à mais bela das artes (*ta kalliste techne*), o nome de *manike*. Pelo mesmo motivo, à arte daqueles que indagando o voo dos pássaros e outros sinais, procuram, por meio da reflexão (*dianoias*), trazer conhecimento (*nous*) e informação (*historia*) à opinião (*oiesis*) humana, deram o nome de *oionistike*. Além disso, com relação a desgraças e sofrimentos, que por antigos ressentimentos atingiam as famílias, era também a loucura que, nascendo naqueles que convém, realiza os ritos de purificação. Assim, por atrelar a loucura ao nome das artes proféticas, tanto mais honrosas e superiores a dos auspícios, os antigos testemunham que a loucura (*mania*) é superior à prudência (*sophrosine*): “aquela vem dos deuses e esta é fruto dos homens” (244d). Para finalizar, Sócrates nos fala de um terceiro tipo de loucura, provinda das Musas, que ao encontrar uma alma delicada e pura, a faz expressar-se nas melhores formas poéticas, embelezando os feitos dos antigos e educando as futuras gerações. E os que tentam ser bons poetas, apenas com base na técnica (*technes*), revelam-se falhos, pois a poesia de quem está no domínio de si (*sophronountos*) é ofuscada pela dos inspirados (*mainomenon*).

Esta loucura benéfica, tal como testemunham os casos acima, na verdade corresponde ao entusiasmo, a uma espécie de intervenção divina na vida humana, que é o que justamente à distingue de sua contraface prejudicial. “Ora há duas espécies de loucura: uma nascida das enfermidades humanas e a outra provocada por um impulso divino que nos leva a abandonar os costumes habituais” (*Fdr.*, 265a). Nesse contexto, o humano corresponde ao registro do esquecimento e do vício, da simples opinião, em que o cavalo negro sobrepuja com selvageria seus companheiros, subnutrindo e adoecendo a alma, aprisionando-nos num horizonte existencial de valores meramente convencionais, dos quais a retórica é um sustentáculo e produto ao mesmo tempo. E o divino, por sua vez, corresponde ao registro da busca pelo conhecimento dos seres que realmente são, da procura pela unidade orgânica do psiquismo, que sob o comando do intelecto, em cooperação com os cavalos, nutre adequadamente todas as partes da alma, construindo um horizonte existencial em que os valores se alicerçam no conhecimento da natureza humana. Assim, à disciplina da técnica é preciso incorporar a paixão dos afetos e dos apetites, tanto quanto se queira que essa técnica nos aproxime da divindade, tornando-nos virtuosos e felizes. Não à toa, o delírio, por meio do qual esse direcionamento à divindade é sentido com mais força e clareza, é o delírio erótico, como impulso à vida de amor aos belos jovens mediado pelos discursos filosóficos, o que envolve toda a alma.

Entretanto, esse delírio, que com maior potência pode nos fazer ultrapassar o registro do esquecimento e do vício, em direção ao da reminiscência e da virtude, que nos faz, à maneira de um pássaro, olhar para cima, descuidando dos assuntos terrenos, e ardendo no desejo de voar; é despertado pela beleza aparente e, mais precisamente, pela beleza corporal do jovem a quem se passa a amar, de modo que há uma sensualidade congênita a esse delírio. À maneira daqueles que procuram trazer algum esclarecimento e informação à opinião humana, por meio da reflexão acerca do voo dos pássaros, o amante em delírio, se for de natureza filosófica, também busca, por meio da reflexão (*dianoia*), trazer algum esclarecimento (*nous*) e informação (*historia*) ao que sente, (dar um *logos* à *doxa* com que o amor inicialmente lhe aparece), mas agora, sentindo-se ele mesmo como uma ave, não deve olhar apenas para cima, para o cosmo, para a existência dos deuses e das Formas, deve olhar, igualmente, para si mesmo, para os sinais que ele mesmo, como uma ave que ardentemente deseja o voo, se lhe dá. É nessa conjuntura que a psicologia vem se juntar à ontologia, à epistemologia (à teologia e cosmologia também), perfazendo o caráter antropológico da reminiscência, para constituí-lo como ponto de partida para a construção de uma educação erótico-filosófica, como a única forma de que dispomos para embelezar o máximo possível a alma. Sentindo recrudescer em sua alma, a parte dela que mais participa do divino, as asas, o amante também reconhece que estas, ligam-se também ao corpo, sendo igualmente sensíveis aos seus apelos, os quais, de modo geral, falam-lhe com a voz do apetite. Com sugere Sócrates, antes da *palinódia*, como que usando seus frágeis poderes divinatórios, Eros nasceu de Afrodite e é um deus (*Fdr.*, 242d).

Após falar sobre o modo como surge no amante a afeição pelo amado, com a descoberta de sua similaridade de caráter, Sócrates retoma a divisão da alma, através da imagem da parelha alada, a fim de explicar de que forma deixa-se conquistar o jovem belo (*Fdr.* 252c254e). E pelo princípio de que apenas o semelhante é admitido na companhia do semelhante, o que é explicado, na verdade, é de que forma o amante embeleza a si mesmo, a partir da harmonização de sua alma, tornando-se atraente e amável aos olhos do amado, fazendo-o aproximar-se tanto de si ao ponto de poder tocá-lo e, transbordando de desejo, envolvê-lo nesse fluxo erótico, de modo que o jovem enxergue, refletida em seus olhos, sua própria beleza. Trata-se, portanto, de como o próprio amante busca assemelhar-se ao deus, para que possa conduzir o amado a este gênero de vida e à forma deste último, seja porque o amante a imita (*mimoimenoí*), e persuade (*peithontes*) e disciplina (*ritmizontes*) o amado a também fazê-lo. E tal como faz com este, o amante terá de fazer, antes, consigo mesmo: persuadindo-se e disciplinando-se para que possa assemelhar-se o máximo possível ao deus. Lembrando que para cuidar do outro é preciso,

primeiramente, cuidar de si mesmo. Contudo, assim o faz sem negligenciar o aspecto sensual, afrodisíaco, da relação, pois é movido também pelo desejo de tocar o jovem.

Na verdade, este imbricamento entre persuasão e disciplina faz-se necessário justamente quando, em face do jovem belo, as diferentes partes da alma reagem de modo igualmente distinto. O piloto, impactado pela reminiscência da Beleza (ainda pouco intensa), evita avançar em direção ao jovem, no que é acompanhado, naturalmente, pelo cavalo de boa raça, amigo da opinião verdadeira e, constrangido pela vergonha, sempre dócil ao comando do cocheiro.

O outro, porém, nunca se preocupa com o aguilhão do auriga, nem com o açoite e avança com ímpeto, aos saltos; cria todo o género de dificuldades ao companheiro de jugo e ao auriga e obriga-os a ir para junto do predilecto e a fazer-lhe menção da delícia dos prazeres de Afrodite. Os dois de princípio resistem, irritados por se verem obrigados a coisas que consideram abomináveis e ilícitas. Por último, quando não encontram modo algum de pôr termo ao mal, caminham, deixando-se conduzir sem resistência, e consentem em fazer o que é ordenado. Encontram-se então mesmo na frente do amado e olham a sua visão cintilante. Nessa altura, a reminiscência do auriga sente-se reconduzida até à essência da Beleza e vê-a de novo colocada sobre um sagrado pedestal, na companhia da Temperança (254a-b).

Cumprir notar, primeiramente, que a alma está aí envolvida como um todo, piloto e cavalos reconhecem a beleza do jovem, divergindo apenas no modo com que devem reagir a ela. O que indica uma espécie de conciliação, ainda que incipiente, entre estas partes, causada provavelmente pelo recrudescimento das asas, que aí também se inicia, revelando a disposição erótica originária da alma, seu automovimento como desejo passional pelo embelezamento de si mesma. Contudo, o piloto e o cavalo de boa raça se retraem, relembrando-nos o recém-iniciado que, ao perceber uma face divina ou um corpo que imite bem a beleza, sente, primeiramente, “[...] um estremecimento e invadem-no alguns dos temores do passado; em seguida, fixando o olhar, venera-a como a um deus. E se não temesse a fama de loucura excessiva, ofereceria sacrifícios ao amado, como a uma estátua sagrada e a um deus” (*Fdr.*, 251a). Assim, por uma mistura de confusão mental e repressão social, o amante, embora ardendo no desejo de encontrar e estar junto do amado, tem com ele, até esse momento, apenas um contato intermitente, o que enfraquece a reminiscência e, conseqüentemente, a retomada das asas. Porém, o cavalo negro, com a força apetitiva que lhe é própria, ignora os freios e arrasta, para perto do amado, o amante. E vencendo a resistência de seus companheiros, os coloca tão próximos ao jovem belo, que aí a reminiscência é despertada novamente, mas com uma intensidade muito maior do que antes, ao ponto de fazer com que o intelecto seja reconduzido à natureza da beleza (*kallous phisin*), contemplando-a novamente, mas agora na companhia da Temperança (*sophrosines*), erguidas em um pedestal sagrado (254b).

Se lembrarmos que Sócrates nos diz que as outras realidades, igualmente dignas de serem amadas (a Sabedoria, a Justiça, a Coragem etc.), provocariam extraordinários amores se

se fizessem claras ao sentido da vista como se faz a Beleza (*Fdr.*,250d), veremos que agora, depois que o cavalo negro estreita a aproximação entre o amante e seu amado, é com intensidade extraordinária que o amor se manifesta, que o delírio amoroso e a reminiscência se fazem sentir, pois soma-se, à recordação da Beleza, a da Temperança, ambas em um pedestal sagrado, ratificando ao apaixonado que ele já não está restrito ao âmbito do esquecimento e do vício, que ele já vislumbra e se aproxima dos deuses. Daí a reação desmedida do piloto, violenta, que o faz recuar e cair de costas arrastando consigo os cavalos, em função do temor reverente que o invade, ferindo inclusive aquele que lhe é dócil, que banha a alma em suor, devido à vergonha e estupefação que o acometem. Entrementes, o cavalo de má raça, tão logo se recupera da dor imposta pelo repuxão dos freios, “irrompe em coléricas invectivas e censuras contra o auriga e o companheiro de jugo: que por vileza e cobardia, abandonaram o seu posto e traíram o acordo” (254c). Volta à carga das negociações, enquanto os outros dois suplicam que ele espere, no que os acata, com a promessa de que realizarão seus desejos na hora combinada. Contudo, como, chegando a hora, os dois fingem-se de esquecidos, o cavalo negro “aviva-lhes a memória e, com violência, relinchando, aos puxões, força-os a aproximarem-se de novo do amado, para lhe dirigir os mesmos argumentos” (254d). Consegue, enfim, a reaproximação, puxando desavergonhadamente seus companheiros.

Mas o auriga, ainda mais impressionado pelo mesmo sentimento, cai para trás como que impedido por uma barreira, puxando com mais violência ainda o freio entre os dentes do cavalo rebelde, ensanguentando-lhe a língua maledicente e os beijos, força-o apoiar fortemente no solo as patas e os quadris e ‘entrega-o às dores’. Quando, recebido muitas vezes o mesmo tratamento, o animal perverso cessa o desregramento e passa a obedecer, cabisbaixo, à decisão reflectida do auriga e, quando vê o jovem belo, sente-se morrer com medo. Resulta daqui que a alma do amante segue agora, respeitadora e receosa, a pessoa amada (254d-e).

Tal como em contextos anteriores, as ambiguidades e mediações pela alteridade abundam aqui. A mais evidente delas, e a que desejamos explorar mais detidamente aqui, é a que se estabelece entre o cavalo de má raça e o piloto, entre a dimensão apetitiva e intelectual da alma, respectivamente⁴⁶. Essa ambiguidade e mediação, ainda que combativa, tanto nos permite pensar o espectro erótico como comportando o elemento sexual (*aphrodisia*), afetivo (*philia*) e intelectual (*philosophia*), quanto nos permite observar, claramente, o papel condutivo que o cavalo negro, o apetite erótico-sexual, assume na aproximação entre o amante e o amado e, conseqüentemente, na construção de sua parceria erótico-filosófica. É preciso reconhecer que sendo sensível à beleza do jovem rapaz, portanto, sensível, em algum nível, à unidade da multiplicidade que no próprio múltiplo se manifesta, o apetite revela, ainda que muito

⁴⁶Sobre este tema, cf. FERRARI, 1987, p.175-203.

imprecisamente, sua natureza erótica, sua tensão em direção à unidade da alma. Nesse caso, contudo, essa unidade aparece sob o desejo dos prazeres de Afrodite (*aphodision karitos*), dos favores sexuais, que se faz desmedido porque surdo aos apelos da impetuosidade e do intelecto, embora exija-lhes a cooperação, na verdade subordinação, para alcançar o seu intento. Mas, não fosse essa desmesura que lhe é característica, tornando-o arredo aos freios da razão e da convenção social, o apetite não faria o amante avançar e, conseqüentemente, não o faria aproximar-se fisicamente do amado, ao ponto de ter aquela fulgurante reminiscência da Beleza em associação com a Moderação. A vida filosófica que não integre o apetite sexual, a sensualidade erótica, perde em intensidade e clareza, pois é incapaz de fazer as partes da alma cooperarem efetivamente.

Em uma espécie de jogo de espelhos, é a atração sexual que, inicialmente, conduz a alma ao embelezamento, ao fazer com que o intelecto, arrastado por ela à intimidade do jovem amado, recupere não só a lembrança da beleza em si mesma, mas também da temperança, reconhecendo a afinidade entre ambas, reconhecendo que o embelezamento da alma depende de sua moderação: bela é a alma moderada, em que as dimensões se desenvolvem moderadamente, cooperando efetivamente umas com as outras, num regime de autêntica organicidade. E como somente o intelecto é capaz de atentar para o desenvolvimento da alma como um todo, é a ele que cabe capitanear o cuidado com ela. Mas, enfraquecido como se encontra pela opinião, temeroso e sobrepujado pelas convenções sociais, que lhe impedem de estabelecer, desde o início a relação pederástica com o amado, ele não discerne com plena clareza o que deve ser feito, não de uma só vez, pelo menos. Por isso é que vai descobrindo a si mesmo – entendendo o sentimento de si que a reminiscência primeiro lhe desperta –, através do apetite, do combate com ele, ora persuasivo ora intuitivo. Persuasivo porque envolve, como vimos, uma constante negociação com o cavalo de má raça, que exerce seus dotes discursivos com um certo sucesso. E intuitivo, porque, quando a surdez de seu interlocutor se faz mais forte, ameaçando encerrar a relação no mero gozo físico, o comando silencioso do intelecto deve falar mais alto, e o faz sentimentalmente, pelo medo reverencial que o faz recuar e puxar a parelha, medo este que não é outra coisa senão o crescimento do anseio amoroso em direção a, cada vez mais próxima, harmonização do psiquismo. Harmonização esta, vale lembrar, que não pode ser feita pela exclusão, supressão ou sublimação do desejo sexual, mas, na verdade, a partir dele e levando em consideração o seu bom funcionamento e sua adequada nutrição.

Sendo que o processo de assimilação ao deus, cerne da educação erótico-filosófica, se confunde com a própria existência dos que dele participam, as vitórias do intelecto devem ser constantemente reiteradas, de modo que essa ambigüidade diretiva permanece como uma tensão

constante, entre o que somos e o que desejamos ser, entre o onde estamos o aonde desejamos ir. Lembrando-nos de que não é o esquecimento de nós mesmos que nos fará divinos, de que não é o mascaramento de nossas limitações e o desconhecimento de nossas potencialidades que nos tornarão semelhante aos deuses. Tanto é que o amante, admitido, como um deus, na intimidade do amado, deseja tocá-lo, e é desse toque (ou quase toque) que ocorre o transbordamento do fluxo erótico, envolvendo o jovem, como no transe das Bacantes, na relação pederástica, despertando nele o desejo de tocar, beijar e ver o amante. Esse estreitamento entre os corpos logo se faz sentir entre as almas, toda essa proximidade física desperta o reconhecimento da similitude de caracteres, e o compartilhamento do delírio erótico, ratifica, sensual e afetivamente, aos envolvidos o acerto de sua relação. Nesse contexto, o cavalo de boa raça assume, junto aos seus companheiros, seu papel condutivo, sendo responsável pelo zelo ardente com que os amantes procuram honrar o deus a que seguiam, cuidando de si e do outro o mais que possam, enfrentando, com a impetuosidade própria a esse componente da alma, não só as investidas do apetite, como também as recomendações da moralidade popular que, amparadas pela retórica vulgar, mascara interesses mesquinhos em nome de um falso autocontrole, submetendo a alma ao apetite em uma falsa cooperação, ou seja: produzindo um modo de vida marcado por uma virtude e felicidade falsas ou, quando muito, parciais apenas.

O desejo pela vitória com moderação, próprio da impetuosidade da alma, aliado ao reconhecimento, intelectual, de que a moderação autêntica não é aquela apregoada pela moralidade retórica, em que o autocontrole se confunde com o egoísmo e com a instrumentalização da razão e do outro, é que impulsiona o par filosófico a assumir, em face de todos, corajosamente, seu modo de vida erótico e dialético, num misto de tensão sexual, reciprocidade afetiva e desenvolvimento intelectual. Embora essa tensão sexual possa tornar-se desmesurada, quando da aproximação física entre os apaixonados, principalmente quando o amado, recém seduzido pelo amante, deseja ardentemente tocá-lo, incapaz de recusar seus favores ao amante se esse desejar obtê-los:

Contudo, o companheiro de jugo alia-se por sua vez ao auriga e resiste a tais favores, com base no pudor e na razão. Ora se nesse momento prevalecem as partes melhores do espírito que conduzem a um gênero de vida regrada e ao amor da sabedoria, eles passam aqui a uma existência feliz e de concórdia; senhores de si e disciplinados, subjagam o que faz nascer a maldade e deixam em liberdade as forças pelas quais se gera a virtude. Então, no fim da vida, recuperada as asas e a leveza, dos três combates verdadeiramente olímpicos, ganharam já um – vitória essa que é um bem supremo, que nem a sabedoria humana e nem loucura divina são capazes de oferecer ao homem (*Fdr.*, 265a-b).

Metonimicamente, essa imagem expressa o caráter educacional do modo de vida erótico-filosófico, o melhor modo de viver humanamente, porque preparação para recobrar as

asas. Dando razão, aparentemente, à Griswold (1986, p.127), quando nos diz que “a amizade filosófica é *eros* sem a distração do cavalo negro, e focado, simultaneamente, no benefício mútuo dos amigos e na recordação das Formas”. Porém, este intérprete parece negligenciar que o caráter combativo desse modo de vida, o embate da alma consigo mesma e do indivíduo com o outro (dialética e politicamente) – que supostamente cessaria sem a distração do cavalo negro –, expressa a diferença ao mesmo tempo em que revela a similitude, pois o real embate se faz apenas sobre o que é importante para as muitas vozes que se levantam, a polêmica se torna mais acirrada quanto mais crucial for, para os debatedores, o tema da disputa, o que revela, por detrás de suas divergências um interesse comum. Não à toa, é em face do jovem belo, cuja beleza atrai todas as partes da alma, indicando sua natureza comum, que a disputa psíquica, como observamos acima, torna-se mais aguerrida e a polêmica entre as partes da alma pode trazer resultados mais decisivos para o modo de vida a ser construído. Não à toa, é em face do jovem belo, quando apetite, impetuosidade e mesmo o intelecto começam a se robustecer, sentindo com mais pujança o que são e a potência que lhes anima, aproximando-se, ainda que inconscientemente, daquela senda que pode lhes pôr na trilha da rememoração e da virtude, graças àquele direcionamento estético do intelecto, em que a sensibilidade conduz a intelecção, que amante se vê diante de um problema decisivo. De modo que, à primeira vista, o turbilhão que nele se processa parece uma enfermidade, cuja causa é o amor, enquanto desejo pela beleza corporal do rapaz, enquanto apetite sexual.

Contudo, é preciso lembrar que, ao menos para os mortais, Eros nasce de Afrodite, a asas vem de Eros, segundo a linguagem mitopoética (intuitiva) de Sócrates, o que nos permite vislumbrar uma espécie de natureza comum entre esses elementos: o delírio erótico, recordemos, é despertado pela visão do belo corpo do jovem rapaz, o que o faz aparecer, inicialmente, portanto, sob seu aspecto apetitivo sexual. Contudo, se a esse aspecto sexual não se juntarem os aspectos afetivo e intelectual, se estes apenas forem subjugados por aquele, o debate na alma só falsamente se encerrará, e sob o domínio do apetite aquela polêmica, embora abafada pela força do cavalo negro, ainda persistirá. Portanto, só cooperativamente, como na dialética, pode a alma solucionar esse seu conflito, não no desejo de humilhar e submeter os adversários, mas no interesse de fazê-los enxergar suas possíveis deficiências e limitações, para buscar sua retificação moral e intelectual, visando seu desenvolvimento, seu crescimento adequado, o correto cultivo de si mesmo e a dignificação de seu modo de vida. De modo que o combate se revela, ao final, como um aspecto da cooperação e cuidado mútuo, como reciprocidade e preparação para o funcionamento orgânico do todo. E é isto que a educação erótico-filosófica faz, ao reconhecer a filosofia como a autêntica mediadora da convergência

entres os desdobramentos da natureza erótica da alma. O que há de comunitariamente importante para estes desdobramentos é o anseio erótico, o desejo pelo embelezamento psíquico, pela organicidade da alma (ainda que nem todas as partes tenham igual consciência disso), e é somente nessa dimensão que eles podem cooperar entre si. Por serem não-reflexivos, apetite e impetuosidade possuem apenas uma consciência intuitiva desse desejo comum, e por isso precisam do comando da dimensão reflexiva, que no nível da pessoa como um todo é que é responsável pelo conhecimento do que somos e do que realmente desejamos.

Portanto, não há que se falar nem em repressão e nem em sublimação do aspecto sexual de *eros*, ao menos na *palinódia*. Primeiro porque o apetite, cuja uma das faces é o desejo sexual, é constitutivo da alma e, portanto, do amor. Segundo, porque os cavalos possuem sua alimentação própria, e que não se confunde com a do intelecto e com a das asas, o que significa que não é saudável trocar seu objeto específico de desejo, tal como com o cavalo branco. Terceiro, porque não fosse o anseio pelos prazeres de Afrodite, pelo desejo do contato corporal com o jovem belo, lembrando que a beleza corporal é o que primeiro desperta a reminiscência e o delírio amoroso, não haveria a tentativa, igualmente olímpica, do cavalo negro, de levar seus companheiros até o jovem desejado, o que impossibilitaria aquela espécie de intensificação da reminiscência, decisiva para o modo de vida filosófico, que ocorre apenas quando o amante se acha bem próximo ao amado. Enfim, porque a harmonização compreende o bom funcionamento de todas as partes da alma e, por sua vez, o bom funcionamento envolve a realização do desejo que constitui cada parte especificamente. Lembremos que o amante e o amado se deixam tocar, deitam juntos, se abraçam, mas não copulam. Isto não significa sublimação ou repressão, mas a adequada alimentação do apetite, seu funcionamento mesurado, moderado, controlado pelo intelecto ao exercer sua função de cuidar da alma como um todo.

A *paideia* erótico-filosófica reconhece que aquilo que atrai os cavalos também pode iluminar o intelecto, em virtude da natureza erótica que compartilham, mediando a relação dele consigo mesmo e, a partir disso, da pessoal consigo própria, permitindo que ela redirecione erótico-filosoficamente seu modo de viver. E esse é o processo de recalibragem e harmonização da alma, em que apetite e afetividade participam ativamente: a amizade é constituída, de certa forma, pela tensão sexual própria da apetição, assim como essa convivência mais íntima é defendida, da desmedida apetitiva e da reprovação popular, pela impetuosidade, assim como o piloto vai aprendendo sobre suas funções, e exercendo-as, enquanto os cavalos vão conduzindo a alma e, reciprocamente, sendo conduzidos (redirecionados) por ele.

CONCLUSÃO.

A virtude que tanto se deseja alcançar, e que reiteradas vezes apontamos como alvo do que chamamos de educação erótico-filosófica da alma, corresponde, a julgar pelas linhas finais da *palinódia*, ao domínio do intelecto em companhia da impetuosidade sobre o apetite. Este estado psíquico, ou mais precisamente, esta maneira que a alma alcança de mover a si própria, é conquistada por meio de um esforço olímpico, retratado por aquela luta, muitas vezes violenta, que o piloto e o cavalo de boa raça têm de travar com o cavalo de má procedência, em virtude do insistente e desavergonhado assédio desse último, que visa e deseja alcançar a todo custo os prazeres afrodisíacos. Dominando, então, essa parte de onde provém o mal em nós, e liberando aquela que nos encaminha ao bem, à similitude com os deuses, que são as asas da alma, intelecto e impetuosidade parecem impedir que o apetite erótico-sexual enclausure no domínio afrodisíaco a energia motora do amor. Impedem que o erotismo se restrinja apenas a uma das instâncias da beleza, o seu aspecto corporal, reconhecendo como autêntica e exclusiva apenas a resposta apetitiva à Beleza. E ao fazê-lo, impendem, igualmente, que o indivíduo confunda o autocontrole com a mera justaposição das partes da alma, arregimentadas mecanicamente pela subordinação da razão ao apetite, que, ao instrumentalizar a razão, camufla (consciente ou inconscientemente) seu indevido domínio sobre a alma, tal como expressam, nas entrelinhas, os discursos que antecedem a *palinódia* e, publicamente, a própria moralidade popular, de que a retórica é uma parcela importante. Como prêmio por todo esse esforço, que deve ser repetido ao longo de três mil anos, desponta a retomada das asas da alma, após a morte e, enfim, o retorno à companhia dos deuses, ao coro divino e à contemplação dos seres que realmente são, uma vez que estas almas não têm feito outra coisa senão buscar ultrapassar o registro do esquecimento e do vício, em direção ao da recordação e da virtude.

Nessas incessantes e contínuas tentativas, marcadas por aquele ardoroso combate na alma, depois de já bastante intensificada a reminiscência e, portanto, robustecido o medo reverencial em face da sacralidade das Formas, o intelecto, com ainda maior violência do que das outras vezes, puxa os freios e ensanguenta a língua e os lábios do cavalo negro, como que o impedindo de falar, silenciando sua voz, interditando suas tentativas de persuadir a ele (o intelecto) e ao cavalo branco. A partir dessa imagem, de tom grotesco, que claramente sugere uma espécie de repressão intelectual ao desejo sexual, parece mesmo não haver espaço, ou quando muito um espaço muito reduzido, quase inexistente, ao apetite na vida filosófica. Se há algum erotismo na vida filosófica, e se há alguma apetição nesse erotismo, é apenas um estágio primitivo, que deverá ser sobrepujado violentamente, reprimido ou sublimado, em nome de um *eros* como desejo pela verdade, um desejo racional, cujo principal objetivo é a inteligência dos

seres que realmente são. De modo que a arte erótica (*erotike techne*), que Sócrates afirma possuir por um favor de Eros, ao qual ele implora que não lhe retire esta perícia (257a), bem como a educação por meio da qual ela é transmitida, parece igualmente consistir no aprendizado de uma intelectualidade desligada do apetite, quando muito associada à impetuosidade apenas, estruturada exclusivamente de forma lógico-discursiva, visando, cognitivamente, às Formas somente, e moralmente, uma espécie de ascetismo filosófico, marcado pela supressão dos apetites, fundamentalmente o apetite erótico-sexual.

A força dessas imagens, em grande parte devidas ao talento poético de seu autor, que intensifica o apelo da sugestão que elas fazem, é tão grande, que esse tipo de interpretação ascética transparece, de certa forma, inclusive em interpretações que reconhecem a complexidade da alma e a função de seus diversos constituintes na economia da vida filosófica e na preparação para a mesma. De modo que mesmo essas leituras, que reconhecem as ambiguidades presentes na *palinódia* e no que ela avança em termos erótico-filosóficos, em algum ponto parecem abandonar essa duplicidade em nome de um comando unilateral da racionalidade. Como afirma Ferrari (1987, p.196/7), em sua complexa explicação do porquê a filosofia ser vista como um tipo de loucura na *palinódia*, o filósofo sente uma espécie de compulsão para fazer o que faz (e não apenas deseja fazê-lo), não porque percebe que outras opções são sobrepujadas pela filosofia, mas porque, para ele, todas as outras opções estão como que já fechadas, assim não há outra coisa a se fazer do que buscar viver filosoficamente; de modo que ele não está cedendo ao seu desejo mais forte (porque ele nem reconhece outros desejos) e nem obedecendo uma compulsão moral, ele vive filosoficamente porque reconhece que isso é o que ele mais verdadeiramente deseja fazer. De maneira semelhante, Burnyeat (2012, p.238-258) nos diz que a loucura filosófica é uma loucura propriamente racional (embora envolva alguma emoção), uma espécie de purificação da razão, pela reminiscência, em relação às aparências, à opinião, e ao registro empírico de que elas são constitutivas, sugerindo que o enlouquecimento corresponde a um nível de racionalidade inconcebível ao vulgo e que por isso o filósofo é julgado como louco; e que a vida filosófica, e sua pedagogia, envolvem basicamente a busca dialética (lógico-discursiva) pela definição dos objetos de investigação, como uma espécie de emulação da contemplação das Formas. E mesmo Griswold (1986, p.88-98), que embora reconhecendo a humanidade do apetite e da impetuosidade, não deixa de afirmar que o amor em seu nível mais elevado coincide com a racionalidade e descobre que seu verdadeiro objetivo é o mesmo que o do intelecto, a contemplação das Formas e o comando da alma.

A nós, contudo, por tudo o que expusemos ao longo dessa dissertação, só nos resta requerer que, tal como o dialético, não tomemos a parte pelo todo, e reconduzindo aquela

imagem ao conjunto do percurso formativo em direção à virtude e à felicidade, cujo trajeto, como insistimos, é constituído por ambiguidades estruturais profundas e por direcionamentos e redirecionamentos recíprocos, em que as dimensões não-reflexivas da alma exercem papel energético e condutivo, não transformemos a vida filosófica, enquanto antípoda radical da vida tirânica, de escravidão ao apetite, numa espécie de tirania do intelecto, de escravização da alma pela razão, o que seria mesmo um desvirtuamento flagrante da filosofia de Platão. Pois, uma das características do intelecto, e a que lhe outorga por natureza o direito de comandar o psiquismo, é sua capacidade de ouvir e compreender as demandas de seus companheiros de alma, levando-os ao seu correto desenvolvimento e adequada nutrição. Como os intérpretes mencionados acima reconhecem, de modo geral, o filósofo é aquele que sabe, entre outras coisas, como nutrir corretamente seus apetites e afetos, é aquele que busca integrar ao seu modo de vida o desejo sexual, combinando o anseio sexual e suas aspirações filosóficas. Entretanto, esses autores parecem não enxergar paixão e razão como coordenadas no processo de educação e vivência filosófica, no máximo, pensam que esta apenas subordina aquela, e que o delírio filosófico seja somente o robustecimento da razão que, quando muito, conta a energia da paixão.

Para nós, o delírio da razão, a loucura filosófica, estado psíquico em que toda essa decisiva incursão na senda da filosofia é percorrida, corresponde sim ao estado em que os elementos não-reflexivos, em que os elementos passionais, apetite e impetuosidade, direcionam e participam ativamente da construção do modo de vida virtuoso e da felicidade que lhe é concernente⁴⁷. E se há, como evidentemente ocorre, o robustecimento do intelecto, isso se deve a essa espécie de ingerência da paixão sobre a razão, que do ponto de vista da inteligência se faz presente na forma de intuições (aquilo que é concebível pela razão, e exprimível por meio do discurso, apenas imagetivamente), e psicologicamente como carga apetitiva e afetiva mesmo, como apetite e afetividade que verdadeiramente o são. A arte erótica, de que Sócrates é possuidor, não consiste em um conjunto de procedimentos para a repressão intelectual do desejo sexual, e nem um tipo de esclarecimento sobre o amor que o esvazie de suas dimensões apetitiva e impetuosa, enclausurando-o no domínio da pura inteligência dos seres em si mesmos. Essa arte erótica, arte da mediação discursiva do amor aos jovens, cujo cerne é o conhecimento da psicologia, enquanto conhecimento da natureza humana (autoconhecimento socrático), não pode ser senão a arte retórico-dialética, como perícia na condução (*psichagogia*) discursiva da alma, seja da própria alma ou da do outro. Entretanto, aparada que é pelo profundo conhecimento da psicologia humana, esta arte parte do reconhecimento de que a discursividade,

⁴⁷ Cf. NUSSBAUM, 2009, p.187-196.

assim como qualquer outra atividade que a alma possa vir a exercer, envolve-a como um todo, sendo determinada, em último caso, pelo imbricamento entre suas três dimensões. E por esse mesmo conhecimento psicológico, esta arte reconhece que este imbricamento só se realiza de modo satisfatório, deixando conseqüente satisfatório o desempenho da alma em suas diversas atividades, quando há a harmonização das dessas partes, quando elas efetivamente cooperam umas com as outras, participando, todas, ativamente da condução da alma. Pois, no fim, é isso que o que a natureza erótica da alma deseja, sua harmonização, sua organicidade, a inteligibilidade do psiquismo, cujo ponto de partida obviamente é o comando do intelecto, mas cuja realização só se torna possível com o envolvimento ativo da alma como um todo. E aí, portanto, como dissemos, que a técnica, como seus procedimentos metodológicos e sua fundamentação teórica, sua estruturação lógico-discursiva, deve encontrar-se com a loucura, com a paixão, sendo animada pela motricidade da alma em sua completude, sendo direcionada a objetivos que ela só pode imaginar, vislumbrar, intuir, mas dos quais ela não pode prescindir se realmente quiser conduzir a alma para além do esquecimento e do vício.

A loucura da filosofia, a que se refere Sócrates na *palinódia*, é exatamente a integração explícita do aspecto passional ao desenvolvimento intelectual e discursivo⁴⁸, coisa que parece ter sido, ao menos publicamente, rechaçada pelos sofistas, retores e pela moralidade popular da época. O delírio filosófico de Sócrates no seu recanto a Eros, é explicitamente integrar o desejo amoroso na construção do que seria uma vida virtuosa e feliz, na verdade, o mais virtuoso e feliz dos modos de vida. Mais ainda, é integrar, por meio da integração do amor, todo o seu espectro desiderativo, que vai desde o apetite sexual, passando pelo sentimento amistoso, até o desejo intelectual. Mas integra esses aspectos não apenas em uma perspectiva passiva (*pathos*), mas também ativa, a alma atua (*ergon*) por meio do apetite e do afeto, um indivíduo age com base nesses fatores, age sobre os outros e sobre si mesmo, de modo que, assim como o intelecto tem também seu aspecto passional, eles possuem seu aspecto ativo, e atuam justamente uns sobre os outros, inclusive sobre o intelecto e vice-versa. Por isso a necessidade de uma arte erótica, que nada mais é do que a perícia em fazer convergir, soando em uma melodia harmoniosa, a polifonia erótica que a alma é. Uma polifonia originariamente controversa, polêmica, em virtude das diferentes constituições de suas vozes, que obriga o maestro, que por direito deve ser a razão, a empregar meios tanto discursivos quanto intuitivos, a recorrer tanto à *psychagogia* dialética quanto apetitiva e afetiva. Pela constituição diversificada de seus constituintes a alma será sempre controversa, contudo, pela natureza erótica que lhes é comum,

⁴⁸ Cf. YUNIS, 2005, p.101-125.

eles podem persuadir uns aos outros, conduzindo uns aos outros, redirecionando-se reciprocamente. Daí a importância das ambiguidades e da mediação pela alteridade, que ressaltamos como cerne da construção do modo de viver filosófico. Os constituintes da alma podem apenas persuadir uns aos outros, ou seja, eles não se tornam idênticos, nenhum deles se confunde com os outros, podem somente assemelhar-se uns aos outros, na medida em que são convencidos por eles, e se assemelham apenas naquilo em que podem se assemelhar, isto é, na medida em que são animados por um erotismo comum. Assim, a sinfonia, que se deseja desse coro psíquico, não anula o timbre de nenhum de seus constituintes – como nenhum dos deuses é idêntico aos outros e nem por isso inveja ou despreza seus congêneres. Se o apetite é silenciado (temporariamente), é porque outros desejos se avantajam, persuadindo, intuitivamente, passionavelmente (daí a imagem da violência), os demais. Mas, lembremos, a vida boa, em companhia dos deuses, é a vida em que o cavalo negro é igualmente bem alimentado.

Enfim, em face dessa demanda por uma arte erótica, que na verdade constitui uma espécie de sabedoria, um *savoir vivre*, uma perícia em embelezar-se interna (psíquica) e externamente (ético-politicamente), tal como sugere a prece de Sócrates a Pã, e que só se pode obter se, como ele, dedicarmos-nos ao conhecimento do que somos e devemos ser enquanto seres humanos, investigando qual o destino que nossa natureza nos reserva, faz-se igualmente necessário o desenvolvimento de um processo educacional que inscreva dialeticamente na alma do aprendiz, esta arte erótica, fazendo-o viver de acordo com ela. É preciso conceber um processo de desenvolvimento integral, intelectual e moral portanto. E tal como essa arte consiste no uso coordenado da racionalidade e da paixão, em que o comando do intelecto não significa a subjugação e passividade da impetuosidade e da apetição, faz-se igualmente necessário se pensar uma educação que possa promover essa formação, que é, na verdade, a boa formação da alma humana, o maior bem de que podemos dispor. Portanto, nesse processo pedagógico, a formação integral, ético-político-discursiva, é uma formação em que também se aprende, em que também se exercita, filosoficamente, o apetite, a afetividade, em que se aprende a se deixar levar pela paixão na medida em que se passa a compreendê-la verdadeiramente, num processo formativo em que as dimensões não-reflexivas não exercem um papel energético apenas, mas também condutivo. Uma educação animada por algo mais profundo do que o desejo de conhecimento e de domínio racional do comportamento, e que, na verdade, é o que dá sentido a esses desejos (e ao apetite e à afetividade também): o amor. O desejo que a alma é, o desejo de harmonia interna (psíquica) e externa (cósmica), de cuidado próprio e com o outro. Portanto, mais do que educar o intelecto, faz-se necessário educar toda a alma, e sendo ela, no seu todo, *eros*, faz-se necessário uma educação erótico-filosófica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Primárias

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Retórica das Paixões**. Prefácio Michel Meyer. Introdução, notas e tradução do grego Isis B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Coleção Clássicos Filosofia).

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Trad. Maria T. da Costa. Revisão técnica de José Augusto G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução, notas e posfácio Paulo C. de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

EMPÍRICO, Sexto. **Contra os retóricos**. Tradução, apresentação e comentários Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

PLATÃO. **Carta VII**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Introdução de T. H. Irwin. Tradução do grego e notas de José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2008. (Bibliotheca Antiqua).

_____. **Fédon**. Trad. Jorge Paleikat e João C. Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Fédon**. Introdução, versão do grego e notas de Maria T. Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000. (Clássicos Gregos).

_____. **Fedro**. Texto grego John Burnet. Trad. Carlos A. Nunes. Editor convidado Plínio M. Filho. Coordenação Benedito Nunes e Victor S. Pinheiro. 3ª ed. Belém: ed.ufpa, 2011 [edição bilíngue]. (Platão Diálogos).

_____. **Fedro**. Introdução, tradução e notas de José R. Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009. (Clássicos Gregos e Latinos).

_____. **Fedro**. Tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecília g. dos Reis. Introdução de James H. Nicols Jr. 1ª ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016. (Clássicos).

_____. **Fedro**. Tradução e apresentação José Cavalcante de Souza; posfácio e notas de José Trindade Santos. São Paulo: Editora 34, 2016 [edição bilíngue].

_____. **Filebo**. Tradução, apresentação e notas Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2012. (Bibliotheca Antiqua).

_____. **Górgias**. Tradução, ensaio introdutório e notas R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011.

_____. **Górgias**. Introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. 5ª ed. Coimbra: Edições 70, 2004. (Clássicos Gregos e Latinos).

_____. **Hípias Maior**. Trad. Carlos A. Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2007. (Platão Diálogos).

_____. **Lísides**. Trad. Carlos A. Nunes. 2ª ed. Belém; EDUFPA, 2007. (Platão Diálogos).

_____. **Mênon**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2001. (Bibliotheca Antiqua).

_____. **O Banquete**, ou, Do amor. Tradução, introdução e notas Profº. J. Cavalcante de Souza. 7ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

_____. **O Primeiro Alcibíades**. Tradução direta do grego por Carlos A. Nunes. Coordenação Benedito Nunes. 2ª ed. rev. Belém: EDUFPA, 2007. (Platão Diálogos).

_____. **A República**: [ou sobre a justiça, diálogo político]. Trad. Ana Lia A. de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Coleção Paidéia)

PLATO. **Phaedrus**. Translated with an Introduction and Commentary by R. Hackforth, F.B.A. New York: Cambridge University Press, 1952.

_____. **Phaedrus**. Translation and commentary C. J. Rowe. Warminster: Aries & Philips Ltd., 1986.

PLATON. **Phèdre**. Présentation par Daniel Babut. Introduction, traduction, note e bibliographie par Létitia Mouze. Paris: Le Livre de Poche, 2007. (Classiques de Poche).

_____. **Phèdre**. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 1989.

_____. **Phèdre**. Traduction, notice et note par Emile Chambry. Paris: GF Flammarion, 1964.

_____. **Phèdre**. Texte établi et traduit par Leon Robin. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1933. (Collection des Universités de France).

PLUTARCO. **Obras morais**: Diálogo sobre o amor e Relatos sobre o amor. Tradução do grego, introdução e notas Carlos A. M. de Jesus. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009.

Secundárias

ANNAS, Julia. **Platão**. Trad. Marcio de Paula S. Hack. Porto Alegre: L&PM, 2012. (Encyclopaedia).

ARÊAS, James. O delírio dos deuses e a loucura dos filósofos. **Comum** 11, 25 (2005) p.5-24.

ASMIS, Elizabeth. *Psychagogia in Plato's Phaedrus*. **Illinois Classical Studies**, vol. 11, nº 1/2, Spring/Fall, 1986, p.153-172.

BOCAYUVA, I. (2012). **A anámnese em Platão**. Disponível em: http://www.noesisfilosofia.com.br/pdf/a_anamnesis_em_platao.pdf.

BORDOY, Francesc Casadesús. *Fedro 247c: Hyperouranios Topos*, el sagrado y filosófico reino del ser. In: Carmes Soares, Francesc Casadesús Bordoy & maria do Céu Fialho (Coords.). **Redes Culturais nos Primórdios da Europa**: 2400 anos da fundação da Academia de Platão. Imprensa Nacional de Coimbra; Annablume, p.13-22.

BOURGUET, E. Sur la composition du *Phèdre*. **Revue de Métaphysique et de Morale**. Paris, 1919, p.335-351.

BRAVO, Francisco. **As ambiguidades do prazer**. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2009. (Coleção Philosophica).

BRISSON, Luc. A unidade do *Fedro* de Platão. In: **Leituras de Platão**. Trad. Sonia Maria Maciel. Porto Alegre, EIPUCRS, 2003, p.167-187. (Coleção Filosofia – 166).

_____. O continuum da vida em Platão: dos deuses às plantas. In: FRONTEROTTA,

F.; BRISSON, L. (Orgs.). **Platão: leituras**. Tradução João C. Nogueira. Revisão técnica Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2011, p.133-140. (Estudos Platônicos).

_____.; PRADEAU, J-F. **Vocabulário de Platão**. Trad. Claudia Berliner; revisão técnica Tessa Moura Lacerda. São Paulo, Martins Fontes, 2010.

BURNYEAT, M. F. The passion of reason in Plato's *Phaedrus*. In: **Explorations in Ancient and Modern Philosophy**, Vol. II. New York: Cambridge University Press, 2012, p.238-258.

CALAME, C. Eros demiurgo e filósofo. In: **Eros na Grécia Antiga**. Trad. Isa Etel Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2013, p.181-197. (Coleção Estudos).

CARAM, J. P. Poros e Penia: privação ou ambivalência do amor? **Archai** 9, (jul/dez 2012), p.107-116.

CASERTANO, G. **Paradigmas da verdade em Platão**. Trad. Maria das Graças G. de Pina. São Paulo: Loyola, 2007. (Estudos Platônicos).

CHERNISS, H. A economia filosófica da Teoria das Ideias. Trad. I. Franco. **O que nos faz pensar: Cadernos do Departamento de Filosofia da Puc-Rio**. Nº 2 (1990), p.109-118.

CROMBIE, I. M. **Análisis de las doctrinas de Platon**: 1. El hombre y la sociedad. Versión española de Ana Torán y Julio C. Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1979.

DIXSAUT, M. Métamorphoses de la dialectique. **Kriterion: Revista de Filosofia**, Vol. XLI. Nº 102 (jul/dez 2000), p.09-43.

DILLON, John. The platonic sage in love. **Studia Humaniora Tartuensia**. Vol. 4, 2003, p.1-8.

DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Trad. Leonardo Santos B. de Carvalho. Revisão de José Trindade dos Santos. Lisboa: Gradiva, 1998. (Trajectos).

_____. Plato and the Irrational. **The Journal of Hellenic Studies**, Vol. 65 (1945), p.16-25.

DOVER, K. J. **A homossexualidade na Grécia Antiga**. Trad. Luís S. Kraus. São Paulo: Nova Alexandria, 2007.

FERMANI, Arianna. **A vida feliz humana: diálogo com Platão e Aristóteles**. Trad. Renato Ambrosio. São Paulo: Paulus, 2015. (Coleção Philosophica).

FERRARI, F. Eros, paideia e filosofia: Sócrates entre Diotima e Alcibíades. **Archai** 9, (jul/dez 2012), p.65-72).

FERRARI, G. R. F. Amor Platônico: In: Kraut, R. (Org.). **Platão**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013, p.293-325. (Companios & Companios).

_____. **Listening the cicadas: A satudy of Plato's Phaedrus**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

FRANCO, I. Eros Platônico e Moderno. **O que nos faz pensar: Cadernos do Departamento de Filosofia da Puc-Rio**. Nº 1 (1989), p.15-28.

FRÈRE, Jean. Amour et Regret. In: **Les grecs et le désir de l'être**: des préplatoniciens à Aristote. Paris: Société d'édition les belles lettres, 1981, p.221-234.

FUNARI, P. P. A. et al (Orgs.). **Amor, desejo e poder na Antigüidade**: relações de gênero e representações do feminino. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

GAZOLLA, Rachel. Do olhar, do amor e da beleza: um estudo sobre o estético em Platão no *Fedro* e no *Timeu*. In: PERINE, Marcelo. (Org). **Estudos platônicos**: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo, SP: Ed. Loyola, 2009, p.49-74. (Estudos Platônicos).

_____. **Platão**: o cosmo, o homem, e a cidade: um estudo sobre a alma. Petrópolis: Vozes, 1993.

GOBRY, I. **Vocabulário grego de filosofia**. Trad. Ivone C. Benedetti. Revisão técnica Jacira Farias. Caracteres gregos e transliteração do grego Zélia de A. Cardoso. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GOLDSCHIMIDT, V. **A religião de Platão**. Prefácio introdutório de Osvaldo P. Pereira. Trad. De Ieda e Osvaldo P. Pereira. São Paulo: DIFEL, 1963.

_____. **Os diálogos de Platão**: estrutura e método dialético. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

GONZALES, F. Imagem e transcendência: paradigma erótico vs paradigma produtivo em Platão. In: MARQUES, M. P. (Org.). **Teorias da imagem na Antiguidade**. São Paulo: Paulus, 2012, p.169-195.

GORDON, Jill. **O mundo erótico de Platão**: das origens cósmicas à morte humana. Trad. Cecília C. Bartalotti. Revisão Técnica Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015. (Estudos Platônicos).

GRISWOLD, Charles L. **Self-knowledge in Plato's Phaedrus**. New Haven and London: Yale University Press, 1986.

GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. Trad. João R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Philosophica).

HACKFORTH, R. F. B. A. **Plato's Phaedrus**. Translated with an Introduction and Commentary. New York: Cambridge University Press, (1952).

HADOT, P. **O que é filosofia antiga ?** Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999. (Leituras Filosóficas).

HALPERIN, David. M. Platonic erôs and what men call love. **Aciente Philosophy** 5, 1985, p.161-204.

HAYLAND, D. A. The questiono of beaurty in the *Phaedrus*. In: **Plato and the question of beauty**. Bloomington & Indiapolis: Indiana University Press, 2008, p.64-90.

IGLÉSIAS, Maura. Platão: a descoberta da alma. **Boletim do CPA**, nº 6/6 (jan/dez 1998), p.13-58.

JAEGGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

JARESKI, K. **Mito e lógos em Platão: um estudo a partir de excertos dos diálogos *República*, *Político* e *Fedro***. São Paulo: Paulus, 2015.

KAHN, C. El objeto de amor. In: **Platón y el diálogo socrático: el uso filosófico de una forma literária**. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar e Mayo Eds., 2010, p.269-300.

_____. Platão e a reminiscência. In: BENSON, H. (Org.). **Platão**. Trad. Marco A. de A. Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011, p.120-132.

_____. Plato's Theory of Desire. **The Review of Metaphysics**. Vol. 41. Nº 1 (Sep., 1987), p.77-103.

KERFERDE, G. B. **O movimento sofista**. Trad. Margarida Odiva. São Paulo: Loyola, 2003. (Leituras Filosóficas).

MARQUES, M. P. **A encenação do poder tirânico**. Disponível em: marquess56.blogspot.com.br

_____. Aparecer e imagem no livro VI da *República*. In: PERINE, M. (Org.). **Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem**. São Paulo: Loyola, 2009, p.137-165. (Estudos Platônicos).

_____. O caráter antilógico da busca erótica no *Banquete*. In: CORNELLI, G. (Org.). **Plato's styles and characters**. São Paulo: Annablume Clássica; Brasília: Archai UNESCO chair, 2012, p.223-238.

_____. O sofista: uma fabricação platônica? **Kriterion: Revista de Filosofia**. Belo Horizonte. Vol. XLI. Nº 102 (jul/dez 2000), p.66-88.

MARROU, H.-I. **Historia de la educación em la Antigüedad**. Trad. Yago B. de Quiroga. Madrid: Akal, 1985.

MATTEI, J.-F. **Platão**. Trad. Maria L. Loureiro. São Paulo: UNESP, 2010.

McCOY, M. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas**. Trad. Livia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.

MONTENEGRO, M. A. de P. Eros e philia na filosofia platônica. **Archai**. Nº 13 (jul/dez 2014), p.121-129.

_____. Peri physeos psiches: sobre a natureza da alma no *Fedro* de Platão. **Kriterion: Revista de Filosofia**. Nº 122 (2010), p.441-457.

MEYER, M. Aristóteles ou a retórica das paixões. In: ARISTÓTELES. **Retórica das Paixões**. Prefácio Michel Meyer. Introdução, notas e tradução do grego Isis B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Coleção Clássicos Filosofia).

MORAVCSIK, J. **Platão e o platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ético**. Trad. C. C. Bartalotti. São Paulo: SP. Ed. Loyola, 2006. (Estudos Platônicos).

MOUZE, L. Educar o humano no homem: a obra estética e política do filósofo. In: FRONTEROTTA, F.; BRISSON, L. (Orgs.). **Platão: leituras**. Tradução João C. Nogueira. Revisão técnica Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2011, p.179-186. (Estudos Platônicos).

_____. Introduction. In: PLATON. **Phèdre**. Présentation par Daniel Babut. Introduction, traduction, note e bibliographie par Létitia Mouze. Paris: Le Livre de Poche, 2007. (Classiques de Poche).

NATORP, P. **Teoria das ideias de Platão: uma introdução ao idealismo**. Trad. Euclides Calloni, Saulo Krieger. (2 Vols.). São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Philosophica).

NUNES, B. A paixão de Clarisse Lispector. In: NOVAES, A. (Org.). **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Cia. das Letras, 2009, p.307-321.

_____. **Introdução à Filosofia da Arte**. São Paulo: Ed. Ática. 5ª ed. 2011.

NUSSBAUM, Martha C. **A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. Trad. Ana Aguiar Cotrim; revisão Aníbal Mari. São Paulo, Martins Fontes, 2009.

PAISSE, Jean-Marie. La métaphysique de l'âme humaine dan le << Phèdre>> de Platon. **Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité**, nº31, décembre 1972, p.469-478.

PAVIANI, J. **As origens da ética em Platão**. Petrópolis: Vozes, 2013.

PERNOT, Laurent. Le problème philosophique et moral de la rhétorique. In: **La rhétorique dans l'Antiquité**. Paris: Le Livre de Poche.

PRADEAU, Jean-François. Platão, antes da invenção da paixão. In: BESNIER, B.; MOREAU, P-F.; Renault L. (Orgs.). **As paixões antigas e medievais: teorias e críticas das paixões**. Trad. Mirian Diniz Peixoto; revisão técnica Maria Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo, Loyola, 2008, p. 23-36.

REALE, G. **Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais**. Trad. Silvana C. Leite. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1999. (Leituras Filosóficas).

REEVE, C. D. C. Eros e amizade em Platão. In: BENSON, H. (Org.). **Platão**. Trad. Marco A. de A. Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011, p.276-288.

ROBIN, L. **La théorie platonicienne de l'amour**. Paris: Félix Alcan, Editeur, 1908.

_____. Notice. In: **Phèdre**. Texte établi et traduit par Leon Robin. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1933, p.I-CLXXXV. (Collection des Universités de France).

_____. **Platão**. Trad. Adolfo Casais. 3ª ed. Lisboa: Editorial Inquérito, s/ano. (Cadernos Culturais).

ROBINSON, Thomas M. **A psicologia de Platão**. Trad. Marcelo Marques. São Paulo, Loyola, 2007. (Estudos Platônicos)

_____. **As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles**. Trad. Alaya Dullius, Jonatas Alves, Sandra Rocha, Diogo Saraiva, Paulo Nascimento, Daniel Fernandes, Maria Belchior. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. Platão: sobre alma, corpo, sexo e gênero. Trad. Bruno Conte. *Hypnos*. Ano 9. Nº 12 (1º sem 2004), p.94-101.

ROWE, C. J. Commentary. In: Plato. Translation and commentary C. J. Rowe. Warminster: Aries & Philips Ltd., 1986.

SANTORO, F. **A arqueologia dos prazeres**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007. (Coleção Filosófica).

SANTOS, J. T. **Para ler Platão**: alma, cidade, cosmo. (Tomo III). São Paulo: Loyola, 2009. (Estudos Platônicos).

SCHEFER, Christina. Rhetoric as part of the initiation into the mysteries: a new interpretation of the platonic *Phaedrus*. In: MICHELINI-LEIDEN, Ann N. (Ed). **Plato as author**: the rhetoric of philosophy. Boston: Brill, 2003 (Cincinnati classical studies; vol 8), p.175-196.

SCOLNICOV, Samuel. **Platão e o Problema Educacional**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SOLMSEN, Friedrich. Beyond the heavens. **Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique**. Vol.33, nº33, 1976, p.24-32.

SOUZA, Jovelina, M. R. Platão e Isócrates: entre Filosofia e Retórica. **Kriterion**: Revista de Filosofia. Belo Horizonte. Vol. XLI, nº102, Jul a Dez/200, p.97-110.

STEFANINI, L. **Platone**. Padova: CEDAM, 1949.

SZAIK, J. Platão: espectro da filosofia. In: ERLER, M. & GRAESER, A. (Orgs.). **Filósofos da Antiguidade**: dos primórdios ao período clássico. Trad. Lia Luft. São Leopoldo: UNISINOS, 2005, p.166-188. (História da Filosofia).

TRABATTONI, F. **Platão**. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.

VAZ, H. C. de Lima. **Contemplação e dialética nos diálogos platônicos**. Trad. do latim Juvenal Savian Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Eros e logos*. Natureza e educação do Fedro de Platão. In: **Platonica**. São Paulo: Loyola, 2011, p.7-47. (Escritos de Filosofia VIII).

VEGETTI, M. *A ética dos antigos*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.

WHITE, F. C. Love and the individual in Plato's *Phaedrus*. **The Classical Quarterly**, New Series, vol.40, nº 2, 1990, p.396-406.

YUNNIS, Harvey. Eros in Plato's *Phaedrus* and the Shape of Greek Rhetoric. **Arion** 13.1, Spring/Summer, 2005, p.101-125.

