

A filosofia no encontro entre *érōs* e *lógos*: reflexões a partir do *Fedro*, de Platão (257b-259d) ¹

Fábio Fortes ²

Resumo

Em que consiste a filosofia? Essa questão é formulada inúmeras vezes ao longo da História da Filosofia. Mesmo no âmbito das obras de Platão, poderíamos destacar não apenas uma ocasião em que o problema é abordado: na obra prima de Platão, a *República*, mas também no diálogo *Fedro*. Nesse artigo, pretendo destacar a relação entre *lógos* e *érōs*, a partir de uma leitura do *Fedro* (257b-259d). Neste diálogo, o tema de *érōs* emerge como uma espécie de prelúdio para uma abordagem avançada da dialética. É meu objetivo, portanto, mostrar como dialética e amor – *érōs* – são formulados como conceitos inseparáveis nesse contexto.

Palavras-chave: *Érōs*, *lógos*, filosofia, dialética

Abstract

What does philosophy consist of? This question is not addressed in a single occasion along the History of Philosophy. Even within Plato's work, we could detach at least two different approaches to the problem: that present in the Plato's masterpiece, the *Republic*, and that present in *Phaedrus*. In this article, I intend to highlight the relationship between *lógos* and *érōs* after a reading of *Phaedrus* (257b-259d). In this dialogue, the issue of *érōs* rises as a kind of prelude to an advanced consideration of dialectics. Therefore, it is my point to show how dialectics and love – *érōs* – are formulated as inseparable concepts in this context.

Keywords: *Érōs*, *lógos*, philosophy, dialectics

1. Este artigo representa parte da pesquisa de Doutorado em Filosofia, em andamento na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

2. Professor adjunto de Grego Clássico e Latim da Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: fabio.fortes@ufjf.edu.br

Introdução

Por ideal, em Platão, não devemos entender algo idealizado, mas um modo de ser radical, cujas determinações sejam puramente inteligíveis. Esse máximo de ideação é mais uma aposta e uma exigência do que uma constatação; aquele que filosofa parte da precariedade e da finitude das coisas e dos homens. Para compreendê-los e educá-los (pensá-los no seu melhor), é levado a postular algo que não conhece, mas entende dever existir, apesar de invisível. A essência, então, é alguma coisa à qual temos acesso por meio da inteligência. À medida que é pensada e desenvolvida reflexivamente (diálogo), passa a ser posta como referência; algo divino, porque para além da mortalidade humana; objeto que atrai e orienta o amor e a linguagem humana.

Marcelo Pimenta Marques, “Amor platônico?”,
in: *Revista Cult*, edição 146, maio de 2010.

Além da robusta produção acadêmica que, por si só, inscreve o Professor Marcelo Marques (1956-2016) entre os mais importantes pensadores da obra de Platão de nosso tempo, uma dimensão também igualmente relevante do seu trabalho de educação filosófica consistia, sem dúvida, na generosidade de aceitar e ouvir iniciantes, ou de se expressar não somente através da pena rigorosa da academia, mas também por meio de diálogos seja nos espaços públicos de Belo Horizonte³, seja nas ágoras do meio digital, franqueados ao grande público⁴.

Vem ao caso, nesse sentido, o texto em epígrafe, no qual, desmitificando as noções comuns de idealização e afastamento da experiência humana que uma longa tradição crítica insiste em atribuir ao pensamento platônico, o professor Pimenta Marques coloca na roda, no dossiê da edição 146 da *Revista Cult*, o clássico tema do amor em Platão, ali apresentado sob o signo de uma dúvida, como deixa patente a interrogação contida no título de seu ensaio.

Trata-se, na verdade, de uma leitura do *Banquete*, apresentada a um público não especialista, mas que não deixa à margem a sofisticação do pensamento e o rigor conceitual com que Marques orientava seus textos – e suas aulas. Compartilhando com seus leitores os caminhos de uma bem frequentada leitura do

3. Atestam isso as atividades do Programa de Extensão “Filosofia na Praça”, desenvolvida pelo Departamento de Filosofia da UFMG, do qual o professor Marcelo Pimenta Marques foi o responsável em vários de seus módulos.

4. Além de ativa participação em redes sociais, onde o Professor debatia com colegas, alunos e conhecidos questões políticas e sociais do nosso tempo, ele também mantinha um blog onde compartilhava materiais de seus cursos de graduação e pós-graduação, links úteis e outras reflexões em torno da filosofia: <http://marquess56.blogspot.com.br>. Um acurado estudo do material disponibilizado pelo Professor em seu blog ainda espera ser feito.

Banquete, Marques aborda o amor (dito) platônico através de duas antilogias e uma consideração final: *o amor é/não é um deus; o amor é/não é um sentimento e, finalmente, o amor é loucura e filosofia.*

O ensaio já pontuava, portanto, a indissociável relação entre amor (*érōs*) e pensamento filosófico, conceitualmente formulada na obra de Platão, mas que poderíamos acrescentar que era empiricamente vivenciada por aqueles que, em alguma medida, compartilharam ocasiões de aprendizagem com o professor Pimenta Marques. É na condição de quem compartilhou um pouco dessa experiência, como doutorando, que escrevo esse artigo, que tem como objetivo apresentar alguns dos resultados preliminares da pesquisa que vínhamos desenvolvendo conjuntamente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

Proponho, nas páginas seguintes, apresentar uma leitura da primeira parte do diálogo *Fedro*, no qual o tema do amor, que emerge como um prelúdio da formulação de dialética, é atravessado nos discursos de Fedro e de Sócrates. É minha meta demonstrar como o filosofar – talvez o tema unificante do diálogo – mantém compromissos inafastáveis com *érōs*, ainda que este seja finito e limitado, essencialmente vinculado à transitoriedade humana. Assim, espero fazer jus não somente ao modo de ler Platão ensinado pelo Marcelo – um Platão que dialoga conosco, na *mistura* que nos caracteriza humanos e não tanto aquele Platão que aponta para um ideal apartado de nós. É nesse sentido que *érōs* e *lógos* se entrelaçam quando entra em jogo definir o filosofar.

Em suma, como nos ensina o professor Marques,

O movimento do amor não pode parar: além dos belos corpos, das belas ocupações, do bem comum, dos valores políticos, da convivência na cidade (pólis), ele é exigência máxima de racionalidade, buscando a causa de tudo o que é bom e de toda beleza. Busca de consciência e conhecimento máximos, o amor filosófico é exigência de beleza pura, mas sabe-se finito e limitado, mesmo que desejando sempre mais (Marques, 2010).

Discursos sobre *érōs*

Amor, *érōs*, é o tópico que domina toda a primeira parte do *Fedro*. De fato, os três discursos proferidos – o discurso de autoria de Lísias/Fedro⁵ (259e-262c)

5. Deu margem a muita discussão avaliar se o discurso que Platão estampa no seu diálogo seria a reprodução de um discurso de Lísias, uma paródia ou uma atribuição fictícia. Sem uma palavra final sobre o assunto, Reis (2016) considera que se trata da representação de um provável *lógos erōtikós* de Lísias, uma oportunidade única que Platão teria aproveitado para discorrer sobre sua

e os dois subsequentes proferidos por Sócrates (237a-241d; 257b-259d) – são variações desse mesmo tema.

Os gregos conheceram três palavras diferentes para o que, em geral, conceptualizamos através da palavra “amor”: *agápē*, *philia* e *érōs*. O primeiro dos termos, conforme nos informam Bailly et al. (2000 [1963]), designa o amor fraterno e divino, sua ocorrência é atestada sobretudo nos textos cristãos; o segundo (*φιλία*), designa sobretudo “amizade”, “afeição”, sem exprimir, contudo, matiz sexual, sendo atestado em vários autores clássicos, inclusive em Platão; o terceiro (*ἔρως*), é o “amor sensual”, “paixão”, “desejo” e é também nesse sentido que o termo designa um princípio cosmogônico, uma divindade. Segundo Howatson (2005), *Érōs* não figura em Homero, mas é representado por Hesíodo e pelos poetas líricos (Safo, Anacreonte). No contexto da poesia, é um companheiro, frequentemente filho de Afrodite, personificando tanto o desejo físico, implacável e imprevisível, quanto também o amor inspirado e belo. A acepção mítica de *Érōs*, em sua ambiguidade de sentidos, é, a nosso ver, significativa para o contexto dialógico do *Fedro*, permitindo que Sócrates saliente tanto sua dimensão irracional e corporal (o primeiro discurso), quanto sua dimensão divina e racional (o segundo).

A tese inicial a ser defendida no discurso de *Lísias*/*Fedro* é clara: é preferível um jovem entregar-se a um amante não apaixonado, a entregar-se a quem ama. O discurso de *Lísias* se desdobra como o cortejo amoroso de um homem a um jovem⁶, tentando convencê-lo de que seria mais vantajoso ao jovem oferecer

concepção de filosofia. Analisando essa questão, Yunis (2014, p. 98) também considera que *Lísias* não pode ser descartado enquanto autor, quando se consideram os traços estilísticos. Contudo, segundo o comentador, parece que se trata de uma imitação, arte na qual Platão era mestre. O efeito de autenticidade é criado através do artifício que Platão se vale de apresentar o discurso não reportado, isto é, ele é acessado a partir de um texto “escrito”, em posse de Fedro. Esse elemento é essencial para que se instaure, na sequência, uma discussão sobre o estatuto da retórica e da escrita.

6. O tema do amor de orientação homossexual era integrado às práticas culturais da Grécia Antiga, como se pode atestar na vasta representação em artefatos, obras literárias e filosóficas (inclusive em várias passagens do *corpus Platonicum*). No *Fedro*, a orientação do amor não é problematizada (Platão parece aqui passar por isso sem qualquer distinção). O tema, entretanto, causou desconforto em alguns críticos modernos, de modo que é possível destacar algumas formulações francamente contaminadas com os preconceitos de uma moral bastante extemporânea ao contexto grego. É o caso, por exemplo, da nota do tradutor brasileiro Jorge Paleikat (1954, p. 198): “Causamos estranheza a importância e escandaliza-nos a displicência com que os gregos tratam do amor entre indivíduos do mesmo sexo. A pederastia na Grécia não escandalizava, ao que parece. Não era, tampouco, fomentada... (cf. o próprio texto). Esse **desvio lamentável** que a nossa natureza repudia, parece ter sido um fruto da vida nômade dos dórias. Foi sobretudo a educação espartana, a educação de caserna, como referem os historiadores, que deu origem a que **esse asqueroso desvio da natureza** tomasse raízes na Grécia” (grifos nossos). Como a vantagem é sempre dos pósteros, como já alertava Sêneca (*Ep. mor.* 79,06), os quais, encontrando as palavras prontas, podem reconstruí-las de outra maneira, como se fossem públicas, o que esse comentário demonstra, em que pese sua datação – década de 50 – é como uma interpretação moderna busca suavizar ou do-

favores sexuais a ele, um homem não-apaixonado, do que a alguém tomado pelo amor erótico.

No segundo discurso, Sócrates apresenta tese contrária à do primeiro, sustentada pela relação diversa que estabelece entre loucura (*μανία*), moderação (*σωφροσύνη*) e amor (*ἔρως*). Se os apaixonados têm uma espécie de loucura, coisas boas derivam dessa loucura, sendo ela semelhante à das sibilas e das musas, causando a cura em ritos iniciáticos e prestando belos serviços à Grécia (244a5-245a8). Assim, o amor é uma espécie de loucura divina, que, conforme testemunham os antigos, é mais bela que a moderação dos homens (244d3-5). O argumento emerge após a menção a várias práticas antigas: adivinhação do futuro, observação dos pássaros para obter compreensão, profecias relacionadas a doenças, guerras e maldições que recaíram sobre famílias. Como observa Yunis (2014, p. 133), a passagem inteira sugere o imaginário arcaico grego, com especial relação com o espírito trágico da poesia, embora não seja, nesse passo, evocada nenhuma peça em particular.

Para sustentar esse ponto, Sócrates desenvolve extensa digressão (244c3-253c2), que consiste em precisar a natureza da alma, suas funções e afecções. Desenvolve-se, então, um primeiro argumento que consiste em defender a imortalidade da alma: sendo ela móvel em si mesma, não é suscetível à geração e à corrupção (245c4-246a2)⁷. Na sequência, é apresentada uma longa narrativa

mestiar um conceito antigo, adequando-o a nossos precários padrões morais. Uma reflexão mais fina e consistente sobre a homossexualidade no mundo antigo pode ser referida em Dover (2007).

7. De acordo com Reis (2016, p. 190) este é o sexto argumento a respeito da imortalidade da alma em Platão, dos outros cinco, quatro se apresentam no *Fédon* e um na *República* X. A comentadora assinala o paralelo entre o argumento expresso no *Fedro* e a prova final apresentada no *Fedon* (104e-106b), segundo a qual sendo a alma (*ψυχή*) associada à vida, ela jamais poderia ser oposto dela mesma, isto é, a morte. No *Fedro*, entretanto, uma outra qualidade lhe é associada, para sustentar seu estatuto de imortal – o movimento. A ideia de movimento (*κίνησις*) associada à imortalidade da alma, entretanto, não era nova. Conforme aponta Aristóteles (*De anima*, 405a29-b1), pode-se rastrear essa ideia a Alcmeon de Crotona (= DK 24A12). Conforme Yunis (2014, p. 136), o argumento da alma movente em si é também apropriado ao contexto dialógico, haja vista que Platão, na sequência, vai enfatizar o movimento da alma ascendente em direção ao Ser (engendrada por *érōs* e *lógos*).

mítica (246a3-249d3), que compara a alma⁸ à imagem de uma biga alada⁹. Enquanto a alma dos deuses é semelhante a uma biga cujos cavalos e condutor são sempre bons, possuindo boa origem (246a7-8), as almas dos mortais são misturadas (μέμεικται), o que torna difícil e penosa a ação do condutor.

No caso dos imortais, a alma adeja nas alturas administrando o cosmos, sem perder suas asas (246b7-c2); já as humanas, imperfeitas, perdem suas asas, e, decaídas, precisam fazer morada nos corpos materiais (246c2-6). Como as asas têm a função de elevar os homens à altura dos deuses, participando, portanto, da natureza divina (246d6-8), os homens teriam, por assim dizer, perdido o acesso direto à contemplação da região supraceleste (247c3: ὑπερουράνιον), onde se encontram a essência (οὐσία) sem cor (ἀχρώματος), sem forma (ἀσχηματιστος), intangível (ἀναφής) e contemplável apenas pelo intelecto (μόνῳ θεατῆ νῶ). É esse o nível da realidade onde reside a própria justiça (247d6: αὐτῆ δικαιοσύνη), a moderação (σωφροσύνη) e a ciência que não é sujeita à geração (247d7: ἐπιστήμην, οὐχ ἢ γένεσις πρόσεστιν), e, por isso, corresponde ao ser que realmente é e que realmente é ciência (247e2: ὁ ἐστὶν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν).

Dito de outro modo, isso significa que as almas dos mortais perderam o acesso aos objetos inteligíveis, os únicos e verdadeiros objetos do conhecimento, apenas desejando alcançá-los (248a6-b1) e, por isso, na melhor das hipóteses, podem se tornar amigos da sabedoria, do belo, das musas, ou do amor (248d3-

8. Brisson (2000, p. 42), assinala a clara relação entre o conceito de alma que emerge no *Fedro* e aquele da *República* (IV). A imagem de uma biga puxada por dois cavalos, um bom e um irascível (253d-e1) evoca a imagem da alma tripartida da *República*: o cocheiro é o intelecto, o cavalo bom é a opinião verdadeira e o cavalo mau é o desejo. O leitor familiarizado com a *República* há de notar, entretanto, que parece que essa nova divisão não corresponde inteiramente à tripartição célebre da alma entre *lógos*, *thymós* e *epithymía*, como se lê nos livros IX e X, divisão segundo a qual, para cada parte, corresponderia um tipo próprio de desejo e comando (a capacidade de raciocinar e se instruir; os impulsos e os desejos de honra; e a os desejos sensuais, respectivamente). Em que pese isso, como argumenta Reis (2016, p. 175): “é possível que não haja um grande problema na coordenação das doutrinas da alma expostas em *A República* e *Fedro*. A psicologia tripartite parece um modelo justamente para dar conta da diversidade das motivações humanas e dos conflitos daí decorridos – e por isso mesmo estaria perfeitamente alinhado ao espírito da definição de *érôs* apresentada. Além disso, a menção a apenas dois fatores atende por enquanto aos interesses de análise de Sócrates”.

9. O símile da carragem conduzida por corcéis faz lembrar a abertura do poema de Parmênides (Frag. I DK). Conforme veremos à frente, outros aspectos da reflexão filosófica contida nessa passagem também evocam as questões postas na filosofia parmenídica. Essa imagem, além disso, era representação artística típica em artefatos gregos, desde os tempos micênicos. Um exemplo disso é que em um dos raros artefatos micênicos em que há representação humana, há a figuração de uma biga puxada por corcéis (*Vaso em Terracota com carruagem*, c. 1375–1350 a.C., *Metropolitan Museum*, Nova York, imagem disponível em <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/240552>, visitada em 02 mai. 2017). Do período clássico, temos o vaso em figuras vermelhas assinado por Andokides (c. 530 a.C.), também disponível na coleção do *Metropolitan Museum* (imagem disponível em: <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/256924>, visitada em 02 mai. 2017). Uma boa referência sobre a representação em vasos gregos, a partir da coleção do *Metropolitan*, é Mertens (2012).

4: φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ) e, na pior das hipóteses, nos menores graus da escala das almas¹⁰, encerrar-se no corpo de um sofista ou demagogo (248e3: σοφιστικὸς ἢ δημοκοπικὸς), ou de um tirano (248e3: τυραννικός).

Érōs e dialética

Através da imagem da biga alada, Platão inicia uma espécie de descrição do filósofo e de sua atividade: uma alma que, tendo perdido suas asas, somente as recupera pelo pensamento (διάνοια), o que significa que, somente mediante o pensar, ele pode recuperar a reminiscência daquilo que um dia a alma vislumbrou, o que se dá por meio de um esforço de compreensão da realidade, a partir das múltiplas percepções, até a unidade que se constrói pelo raciocínio (249b7-c1: ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον). Fica patente, portanto, a partir dessa imagem, que seria próprio da condição humana, em geral, mas do filósofo, em particular, o contato prévio com as Formas, bem como a capacidade de compreendê-las através de um processo que parte da multiplicidade das sensações para alcançar a unidade através do raciocínio:

Com efeito, um homem deve compreender o que é dito de acordo com uma forma, indo das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio: e isso é a reminiscência daquilo que um dia nossa alma viu, andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são, levantando a cabeça para o que realmente é. Por isso, com justiça de fato, somente o pensamento do filósofo tem asas; pois segundo sua capacidade está sempre próximo pela memória àquilo cuja proximidade o deus deve sua divindade. E o homem que se serve corretamente de tais reminiscências, realizando sempre mistérios perfeitos, somente ele se torna de fato perfeito. Afastando-se dos interesses humanos, e tornando-se próximo ao divino, rejeitado pela maioria que o considera sem juízo, à maioria passa despercebido que é inspirado por deus (Fedro, 249b6-d3)¹¹.

10. Entre 248c2 e 248e3, Platão descreve uma espécie de escala correspondente aos níveis das almas que, tendo decaído, tomada pelo esquecimento, vão habitar diferentes gêneros humanos, em nove níveis: 1) os que amam o saber (o filósofo), o belo, os cultores das musas (os poetas inspirados, o vate) e do amor; 2) reis (legítimos), guerreiros, comandantes; 3) políticos, administradores, comerciantes; 4) ginastas e médicos; 5) profetas e iniciados nos mistérios; 6) poetas e imitadores; 7) artesãos e lavradores; 8) sofistas e demagogos; 9) tiranos.

11. Cf. (Cf. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῆ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη περὶ ταῦτα ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνους ἀεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεῶν ὡν θεῖός ἐστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἄνθρωποις ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τε-

Assim, nos termos do diálogo, o movimento de busca do real, característico das almas que são amigas do saber — isto é, dos filósofos — corresponde a um processo de exame do que é dito (249b7: λεγόμενον), que é parte do sensível, seja em sua dimensão escrita (visual), seja em sua dimensão oral (auditiva), de acordo com um procedimento que consiste em buscar a apreensão do real, que não está propriamente no dito, ou na linguagem, mas se depreende das relações que se produzem através dela; relações puramente intelectuais entre a multiplicidade de sons, sinais e palavras, capturados pelos sentidos, e a unidade, reconstruída pelo intelecto; relações que se fazem, portanto, entre o particular e o universal. Trata-se, em suma, de um exercício que decorre essencialmente de um processo de distinções e separações (διαίρεσις) no *lógos*, em busca de uma unificação ou reunião (συναγωγή) no uno. Há nessa passagem do *Fedro* uma notável semelhança com aquela caracterização do filósofo e de sua atividade anteriormente expressas na *República*¹².

Além desse, outros paralelos literários e filosóficos se podem realizar entre essa imagem e a imagem da Caverna na *República* VII¹³. Por meio daquela imagem, Platão figurava o movimento ascendente de um indivíduo, limitado de partida pelas aparências que decorrem das percepções no âmbito de uma caverna, em direção à contemplação das coisas em si mesmas, iluminadas pelo sol, que, naquele contexto, traduzia o Bem em si — condição de visibilidade/cognoscibilidade das coisas em si mesmas (517b-c). No *Fedro*, somos também convidados a visualizar um movimento de natureza semelhante, através da imagem da biga alada. Embora não mais se represente propriamente uma *ascensão* – mas uma *queda* – a ideia que subjaz é a mesma: no nível da realidade em que estão as almas encarnadas – os mortais – tem-se apenas um acesso intermediado pelos sensíveis às realidades em si, cabendo a um tipo particular, o filósofo, mediante um esforço de elevação pelo intelecto, a busca da apreensão dessa verdadeira

λούμενος, τέλος ὄντως ὁ μόνος γίγνεται. ἕξις τάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος, νοουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλούς.)

12. Retomando aquela discussão, na *República* também se postulava o papel fundamental do *lógos* para engendrar diferenciações (*Rep.* V, 454a1-9). O filósofo era ali também caracterizado como aquele que se engaja em um movimento de acesso às coisas em si (476b10-11), e era capaz de distinguir o uno do múltiplo (484b4-8), optando pelo primeiro, como traço distintivo da verdadeira ciência (477b11-13). Assim, o *lógos* era pensado como elemento operacional para o movimento de diferenciação e determinação do uno e do múltiplo, e, por extensão, de distinção entre o elemento inteligível (“a coisa em si”, a “ideia”) e a multiplicidade dos sensíveis.

13. O paralelo não se limitaria ao que pontuamos entre o *Fedro* e a *República*. Com efeito, como explica Santas (1992, p. 305), sob a roupagem mítica da palinódia de Sócrates, é possível depreender quatro teses platônicas, que foram formuladas nos diálogos médios: 1) A imortalidade da alma (*cf. Fédon*); 2) A divisão da alma (*cf. República*); 3) uma teoria das Formas (*cf. República*); 4) a ideia de reminiscência das Formas (*cf. Mênon*).

realidade – as Formas –, que correspondem, por sua vez, à única e verdadeira ciência, havendo, portanto, uma homologia entre o real epistêmico e o real ontológico, tal qual vimos desenhada na *República*.

Com efeito, também na *República* o processo de apreensão que vai além das evidências empíricas, intermediadas pelos sentidos e pelas hipóteses, era o que distinguia o saber noético, por um lado, do dianoético, por outro, sendo que a verdadeira ciência, à qual se acede mediante um proceder dialético, só poderia ser resultado de investigações que atingem um patamar exclusivamente intelectual. Além disso, se na *República* o corolário das reflexões decorrentes das três imagens (a do Sol, a da Linha e a da Caverna) foi a apresentação de um primeiro conceito de dialética (532a-533e), também aqui no *Fedro* a imagem da *palinódia* de Sócrates engendra uma reflexão que culmina na segunda parte desse diálogo, com uma postulação e exame desse conceito de forma bastante específica (265d-266b).

É importante ainda notar a distinção que se realiza entre o filósofo (e também o amante da beleza, o cultor das musas e do amor) – situados no polo mais elevado da escala humana, segundo o “decreto de Adrasteia”¹⁴ – e o sofista, o demagogo e o tirano – situados no nível ínfimo dessa mesma escala. Sem analisarmos aqui a gradual distinção que se desenha em nove níveis (incluindo, reis, guerreiros, ginastas, políticos, sacerdotes, etc.), vale atentar que aqueles que estão diretamente associados ao *lógos* – o filósofo e o poeta inspirado, por um lado; os sofistas, os demagogos e os tiranos, por outro – ocupam espaços radicalmente opostos. Se poetas, filósofos, sofistas e tiranos são, por assim dizer, gêneros humanos cujo traço comum é um domínio do uso do *lógos* (ainda que para diferentes finalidades), colocá-los em extremidades opostas dessa escala pode antecipar, desse modo, uma análoga oposição entre os diferentes *lógoi* que os representam; oposição que virá novamente à tona na diferenciação entre retórica e dialética na sequência do diálogo.

É importante ainda alertar para outro aspecto que não se pode desconsiderar. O filósofo, ou amante do saber (*φιλόσοφος*), está colocado no mesmo nível do amante da beleza (*φιλόκαλος*), do cultor das musas (*μουσικοῦ τις*), e do amor (*ἔρωτικοῦ*). Os quatro termos se sucedem, nesse nível, precisamente nessa ordem: o filósofo (A); o amante da beleza (B); o poeta, ou cultor das musas (C);

14. Novamente, aqui vemos a apropriação de um elemento mitológico na organização do argumento de Platão, por intermédio de seu personagem Sócrates. Conforme comenta Yunis (2014, p. 143), *Adrasteia* (que significa “aquela da qual não se corre”) é identificada em fontes mais antigas, com a *Anánkē* (em uma teogonia órfica – DK1B13), também é o epíteto de Nêmesis. É citada por Platão também na *Rep.* (V, 451a).

e o cultor do amor (D)¹⁵. Se o o cultivo do belo (B) está relacionado ao cultor das musas (C), podemos ler essa passagem como uma equação em quiasmo, segundo a qual, por sua vez, ao filósofo (A) corresponderia uma relação com o amor (D)?

Se esse caminho de leitura estiver correto, completa-se, nesse passo, a relação entre *érōs* e *lógos*. Assim, Platão logra fazer uma cisão no conceito de *érōs*¹⁶, do mesmo modo que o fará em relação ao domínio do *lógos*. Visto em perspectiva, o conjunto formado pelos dois primeiros discursos (o de Lísias e a réplica de Sócrates), quando posto diante do segundo discurso de Sócrates, permite reconhecer uma demarcação, por assim dizer, entre dois gêneros de *lógos* e dois gêneros de *érōs*: os dois primeiros, representando um *lógos* e um *éros* efusivos, arrebatadores, irracionais *versus* o terceiro discurso, a palinódia, que pavimenta o caminho para a nova concepção de *éros* e *lógos*, equilibrados, racionais, divinos, isto é, um *lógos* e um *érōs* dialéticos.

Segundo essa nova concepção, o filósofo assoma no *Fedro*, conforme vimos, como um mortal que é movido por esse segundo tipo de *érōs*¹⁷, que visa a recuperação de uma visão perdida da realidade, que lhe teria escapado pela perda de suas asas:

O belo, por sua vez, era então possível de ver, visão e espetáculos beatíficos quando unidos a um coro feliz – nós, no séquito de Zeus e outros no de outros deuses –, víamos e nos iniciávamos naquilo que é lícito chamar de a mais beatífica das iniciações. E o celebrávamos de modo orgiástico na plenitude de sermos nós mesmos e isento ainda de quantos males nos aguardavam no porvir; plenas, simples e inabaláveis eram as bem-aventuradas visões que tínhamos, inici-

15. Cf. 248d3-4: φιλοσόφου (A) ἢ φιλοκάλου (B) ἢ μουσικοῦ τινος (C) καὶ ἐρωτικοῦ (D).

16. Conforme Sócrates salienta (252d5-e5): “Portanto, cada um elege o amor dentre os belos jovens à sua maneira, modela-o e adorna-o feito um ídolo, como sendo para si o próprio deus que honra e cujos mistérios celebra. Os que seguem Zeus, procuram que o amado por eles tenha a alma como de Zeus, examinam ainda se a sua alma é de filósofo e comandante e, quando o encontram, são tomados de amor, tudo fazendo para que venha a ser bem assim. (Cf. τὸν τε οὖν Ἐρωτα τῶν καλῶν πρὸς τρόπον ἐκλέγεται ἕκαστος, καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνον ὄντα ἑαυτῷ ὄϊον ἄγαλμα τεκταίνεταί τε καὶ κατακοσμεῖ, ὡς τιμήσων τε καὶ ὀργιάσων. οἱ μὲν δὲ οὖν Διὸς δῖόν τινα εἶναι ζητοῦσι τὴν ψυχὴν τὸν ὑφ’ αὐτῶν ἐρώμενον· σκοποῦσιν οὖν εἰ φιλόσοφος τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν, καὶ ὅταν αὐτὸν εὐρόντες ἐρασθῶσι, πᾶν ποιῶσιν ὅπως τοιοῦτος ἔσται.)

17. Impara (1992, p. 301): “Nesta unidade de inteligência e desejo vem colocado o filósofo no *Fedro*. Eros e filósofos vêm assim ligados a um mesmo destino. Não há verdadeira filosofia sem amor à verdade, à bondade e à beleza; não há verdadeiro amor sem filosofia e o desejo de tudo da verdade; que não é a verdade de tudo, nem a verdade sobre tudo. É a inteligência que deseja e confia a esta função o livre curso do *dialégesthai* mostrando-se como um eros livre” (Cf. *In questa unità di intelligenza e desiderio viene collocato il filosofo nel Fedro. Eros e filosofi vengono così legati ad uno stesso destino. Non c'è vera filosofia senza amore della verità, della bontà e della bellezza; non c'è vero amore senza filosofia e desiderio di tutto della verità; che non è la verità di tutto, né la verità su tutto. È la intelligenza che desidera e affida a questa funzione il libero corso del dialegesthai mostrandosi come eros liberato.*

ados em brilho puro, purificados também nós e sem o sinal desse cárcere que agora chamamos corpo e que nos envolve à maneira de ostra em sua casca (*Fedro*, 250b5-c6)¹⁸.

Para recuperar a visão do Belo por meio do intelecto, atividade filosófica, no campo do *lógos*, não se pode afastar do conceito de reminiscência (*ἀνάμνησις*) e da memória (250c6: *μνήμη*)¹⁹. A atividade dos amantes do saber representa, desse modo, uma busca (movida por uma loucura divina, *έρως*), por um elo perdido que outrora unia homens e deuses, diante da contemplação do ser²⁰. O filósofo se move, portanto, no encaço “daquilo que um dia nossa alma viu andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são” (249c1-3)²¹. Recuperando a memória das coisas que são, do belo, a alma do filósofo torna-se novamente alada, desejando-se novamente voar (249d4-6), ele é frequentemente considerado louco, e o é, mas daquela loucura (*μανία*) semelhante aos que amam os belos garotos (249e3-4), com vistas à apreensão do Belo em si.

Em suma, emerge dessa discussão uma nova visão de amor e de discurso, uma visão filosófica, que, a partir da palinódia de Sócrates, será alçado à condição de paradigma para o pensamento de Platão: não se pode compreender o filosofar imune às exigências do amor. Como comenta Brisson (2000, p. 48-49), aquilo que Sócrates descreve como a relação entre o amante e o amado estabelece uma analogia com a relação erótica entre o ser que aspira ao conhecimento

18. Cf. *θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος· κάλλος δὲ τότ' ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῶ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἦν ὠργιάζομεν ὀλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθείς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρω χρόνῳ ὑπέμενεν, ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμεῖ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μουούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαροῖ, καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου δ' νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὁστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι.*

19. Com isso, somos levados a concordar com Trabattoni (2010, p. 95), com o fato de que não seria correta a tese difundida de que Platão teria, paulatinamente, substituído a doutrina das reminiscências pela dialética. Na verdade, ambas ocupam espaços distintos em seu pensamento. O método dialético seria, assim, um exercício que auxilia a memória (*μνήμη*), propiciando a recordação/rememoração (*ἀνάμνησις*). Vale lembrar também, com Hülsz-Piccone (1992, p. 261), que a palinódia pode ser lida como uma espécie de chamada dos princípios platônicos. Nesse contexto, a dialética já está implícita, e está intimamente relacionada à rememoração (*anámnēsis*). É importante ainda observar que o conceito de memória/reminiscência, associado ao conhecimento (*opondo-se a “esquecimento”, associado à ignorância*), já havia sido insinuado no prólogo (235c-d), quando Sócrates, justificando sua ignorância, afirmava ter se esquecido do que lera ou ouvira quanto ao amor nos poetas (235d2-3). O conceito, como veremos, também será operacional para a crítica à escrita (274e4-275b2).

20. Há vários indícios textuais pelos quais a imagem de Platão parece também evocar a famosa alegoria que Parmênides desenvolve em seu poema. Levado pelas mãos de uma deusa, o filósofo tem a oportunidade de conhecer, momentaneamente, o “ser”, que entretanto, lhe pode escapar quando se vê entre diferentes caminhos (o do não-ser e o da dóxa). A própria imagem da biga alada, puxada por corcéis, remete à proposição do *Poema*.

21. Cf. *ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῇ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν.*

e aquele do qual ele se torna discípulo (relação erótica do saber). O amor não é uma loucura sensível (como no primeiro discurso), mas divina (como no segundo), que permite libertar-se do sensível em direção ao inteligível.

Desse modo, como argumenta Reis (2014; 2016), a dialética também se coloca como uma espécie de “pacto entre amantes”, a verdadeira dádiva será a daquele jovem que travar amizade com homem inspirado por *érōs* divino, força que propicia a reminiscência do Belo inteligível. Tais relações entre amante e amado se revelam intrinsecamente como uma relação entre almas. Se, conforme vimos, a alma é compreendida como uma biga conduzida por dois cavalos (253d3-254b7), um bom, amante da honra e da moderação (τιμῆς ἐραστῆς μετὰ σωφροσύνης), companheiro da opinião verdadeira e da sobriedade (τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος), sendo, ainda, dirigido apenas por palavras (μόνον καὶ λόγῳ ἥνιοχεῖται), e um mau, companheiro da desmedida e da arrogância (ὑβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος), que se deleita com os apelos sensoriais, não intelectuais, e só se curva mediante o infligir da dor (254a-b); parece-nos, nesse ponto, ficar claro que será com a colaboração do primeiro, e não do segundo, que o auriga será bem sucedido em conduzir essa alma à memória do Belo (e das demais Formas). Se aquele, o bom cavalo, é suscetível somente às palavras (*lógoi*), são elas, portanto, que precisam ser melhor avaliadas na sequência. Estamos, assim, prontos para a segunda parte do *Fedro*: examinar os diferentes tipos do *lógos* e determinar aquele que interessa aos amantes do saber — o *lógos* dialético — o único talvez capaz de conduzir corretamente os cavalos da alma.

Referências Bibliográficas

- BAILLY, A. (ed.) *Le grand Bailly*: Dictionnaire Grec-Français. Edição e revisão de L. Séchan e P. Chantraine. Paris: Hachette, 2000.
- BRISSON, L. Introduction. In: PLATON. *Phèdre*. Paris: G.L. Flammarion, 2000, p. 13-80.
- DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia antiga*. Tradução de Luis Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2007.
- HOWATSON, M. C. *The Oxford companion to Classical Literature*. Oxford: OUP, 2005.
- IMPARA, P. Mito, eros e filosofia nel *Fedro*. In: ROSSETTI, L. *Understanding Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 1992, p. 300-304.

MARQUES, M. Amor Platônico? *Revista Cult*, ano 13, edição 146, 2010. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/amor-platonico/>, acessado em 17 jun. 2017.

MERTENS, J. R. *How to read Greek vases*. The Metropolitan Museum of Art. Nova York: Yale University Press, 2010.

PLATÃO. *A República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 14. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014 [1972].

_____. *Diálogos: Mênon, Banquete, Fedro*. Tradução de Jorge Paleikat. 3. Ed. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1954.

_____. *Fedro*. Tradução, introdução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Phaedrus*. Editado por Harvey Yunis. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

_____. *Plato V: Republic 1-5*. Tradução e edição de Chris-Emlyn Jones & William Preddy. Loeb Classical Library. Londres/Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

_____. *Plato VI: Republic 6-10*. Tradução e edição de Chris-Emlyn Jones & William Preddy. Loeb Classical Library. Londres/Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

REIS, M. C. G. Apresentação ao *Fedro*. In: PLATÃO. *Fedro*. Tradução, introdução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. O diálogo *Fedro* de Platão como metadialético. *Sala Preta*, v. 14, n. 2, p. 72-84, 2014. Disponível em: www.revistas.usp.br/salapreta/view/84578/91861, acessado em 12 mai. 2017.

SANTAS, G. The Theory of Eros in Socrates' second speech. In: ROSSETTI, L. *Understanding Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 1992, p. 305-308.

TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Annablume Classica/Archai, 2010.

YUNIS, H. Introduction. In: PLATÃO. *Phaedrus*. Editado por Harvey Yunis. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.