



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
UFPB-UFPE-UFRN**

TIAGO DO ROSÁRIO SILVA

**Sobre eros na Filosofia de Platão:
Quatro discursos sobre *Amor***

João Pessoa-PB
2022

TIAGO DO ROSÁRIO SILVA

**Sobre eros na Filosofia de Platão:
Quatro discursos sobre *Amor***

Tese apresentada ao Programa Integrado de
Doutorado em Filosofia (UFPB/UFPE/FRN)
como pré-requisito para a obtenção do título de
doutor em filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Linha de pesquisa: Metafísica

Orientador: Prof. Dr. José Gabriel Trindade
Santos

João Pessoa-PB
2022

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S586s Silva, Tiago do Rosário.

Sobre eros na filosofia de Platão : quatro discursos sobre Amor / Tiago do Rosário Silva. - João Pessoa, 2022.

185 f.

Orientação: José Gabriel Trindade Santos.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Filosofia Platão. 2. Eros - Discurso. 3. Banquete - Obra - Discurso. 4. Fedro - Obra - Discurso. I. Santos, José Gabriel Trindade. II. Título.

UFPB/CCHLA

CDU 1(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA EM FILOSOFIA
(UFPB-UFPE-UFRN)

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE TESE PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA DO(A) CANDIDATO(A) TIAGO DO ROSÁRIO SILVA

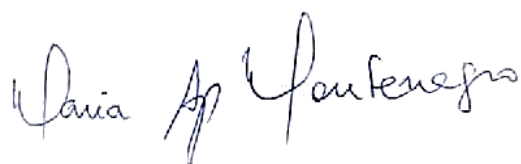
Aos dezoito dias do mês de julho de dois mil e vinte e dois, às 11:00h, por videoconferência (<https://meet.google.com/jvd-wsck-gym>) conforme Portaria 90 e 120/GR/Reitoria/UFPB; Comunicado 02/2020/PRPG/UFPB e Portaria 36/CAPES, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Tese de Doutorado do(a) doutorando(a) **TIAGO DO ROSÁRIO SILVA**, candidato(a) ao grau de Doutor(a) em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dr. José Gabriel Trindade Santos (Presidente/Orientador/UFPB), Dr. Anderson D'Arc Ferreira (Examinador Interno/UFPB), Dr. Francisco de Assis Vale Cavalcanti Filho (Examinador Externo/UFPB), Dr^a. Maria Aparecida de Paiva Montenegro (Examinadora Externa/UFC), e Dr. Markus Figueira da Silva (Membro Externo/UFRN). Dando início à sessão, o Professor Dr. José Gabriel Trindade Santos, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao(a) doutorando(a) **Tiago do Rosário Silva** para que fizesse oralmente a exposição de sua Tese, intitulada: **“SOBRE O EROS NA FILOSOFIA DE PLATÃO: QUATRO DISCURSOS SOBRE O AMOR”**. Após a exposição do(a) candidato(a), o(a) mesmo(a) foi sucessivamente arguido(a) por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da Tese apresentada. Após um breve intervalo, o Presidente, Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos, comunicou que, de comum acordo com os demais membros da banca, proclamou **APROVADA** a Tese **“SOBRE O EROS NA FILOSOFIA DE PLATÃO: QUATRO DISCURSOS SOBRE O AMOR”**, tendo declarado que seu(a) autor(a) **Tiago do Rosário Silva** faz jus ao grau de Doutor em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Doutor em Filosofia. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Anderson D'Arc Ferreira, Coordenador Local do PIDFIL-UFPB lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca. João Pessoa, 18 de julho de 2022.

ANDERSON D'ARC FERREIRA
COORDENADOR LOCAL DO PIDFIL


PROF. DR. JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS
PRESIDENTE/UFPB

PROF. DR. ANDERSON D'ARC FERREIRA
MEMBRO INTERNO/UFPB

PROF. FRANCISCO DE ASSIS VALE CAVALCANTE FILHO
MEMBRO EXTERNO/UFPB

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Maria Apaecida de Paiva Montenegro'.

PROF^a. DR^a. MARIA APAECIDA DE PAIVA MONTENEGRO
MEMBRO EXTERNO/UFC

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Markus Figueira da Silva'.

PROF. DR. MARKUS FIGUEIRA DA SILVA
MEMBRO EXTERNO/UFRN

A Eduardo Mendes
Aos meus pais

AGRADECIMENTOS

À Vida, que me agraciou em *permanecer* mesmo na pandemia;

Aos meus pais e minha ancestralidade;

Ao meu amado, sempre presente;

Às minhas irmãs e irmãos;

Aos meus amigos, minhas amigas;

Aos meus colegas da UFPB, UFC e Sorbonne Université, pela convivência.

À Sr^a. Dr^a. Cristina Viano, pelo acolhimento, acompanhamento e orientação na estadia de pesquisa na Sorbonne Université/Paris IV;

Ao *Centre de recherches sur la pensée antique* - Léon Robin, da Sorbonne Université/Paris IV;

Aos professores Dr. Francisco de Assis e Dr. Anderson D'Arc, pelas valorosas observações no exame de qualificação da tese;

Aos membros da banca examinadora para a defesa, Prof^a. Dr^a. Maria Aparecida de Paiva Montenegro, Prof. Dr. Markus Figueira da Silva, e aos já citados Prof. Dr. Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho e Prof. Dr. Anderson D'Arc Ferreira, pela disponibilidade e valorosas contribuições;

Ao orientador, prof. Dr. José Gabriel Trindade, que aceitou, pela segunda, vez o trabalho de orientação acadêmica, estando sempre disponível, com respostas rápidas, ânimo e acolhimento;

À UFPB pela acolhida durante todos esses anos;

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba/IFPB, que me apoiou nesse percurso de qualificação.

“Querido Pã, e vós todas, divindades locais: dai-me alcançar a beleza interna, e que tudo o que eu tenho no exterior fique em consonância com o que trago dentro de mim; que o sábio me pareça sempre rico e seja todo o meu ouro o que apenas o homem temperante necessite e possa carregar” (*Fedro*, 279c).

RESUMO

O presente trabalho visa a realizar um estudo sobre do tema do Amor (Eros) na filosofia de Platão. A teoria do amor platônica não é a mais difundida na academia, apesar de podermos falar de sua popularização ao longo da história do pensamento ocidental. Concentrar os esforços da escrita de uma tese de doutorado neste tema nos obriga a apontar no *corpus* o *locus* do conteúdo que utilizaremos para realizá-la. Deste modo, trabalharemos a questão do amor na filosofia de Platão a partir de um recorte dos discursos sobre . Para tanto, revisaremos a estrutura das obras nas quais nosso tema salta aos olhos, a saber, O *Banquete* e *Fedro*. Platão promove uma espécie de conversa entre os diálogos, isto pode ser aferido pela ocorrência de um tema em vários diálogos. Tendo em vista a dificuldade da articulação em forma unitária, o que está disperso em mais de um diálogo, é forçoso investigar em que medida a aproximação de dois ou mais diálogos distintos é possível, mantendo a coerência de uma compreensão unitária na filosofia platônica. Na teoria platônica sobre *eros*, será igualmente necessário investigar os significados elaborados por estas obras, dos conceitos de Filosofia, de desejo, tanto quanto avaliar em quais aspectos eles podem se identificar com o amor. Deste modo, foi feita a seleção do discurso de Sócrates n'O *Banquete*, e dos discursos de Lísias (1º discurso realizado no diálogo *Fedro*), e o primeiro e o segundo discursos de Sócrates, estes também no *Fedro*, tomados como pontos nucleares desta pesquisa, a partir dos quais nosso tema se desenvolve.

PALAVRAS-CHAVE: Platão. Eros. Erótico. Discurso. *Banquete*. *Fedro*.

RESUME

Le présent travail vise à mener une étude sur le thème de l'amour (l'*Eros*) dans la philosophie de Platon, qui, bien que l'on puisse parler de sa vulgarisation à travers l'histoire de la pensée occidentale, n'est pas le plus répandu dans le milieu académique. Pour concentrer le travail d'écriture d'une thèse de doctorat sur ce thème, nous devons indiquer dans le *corpus* platonicien les endroits où il est le plus présent, et qui sont ceux que nous utiliserons pour mener à bien le travail. De cette façon, nous allons travailler sur la question de l'amour dans la philosophie de Platon en examinant la structure des œuvres dans lesquelles notre thème s'inscrit, à savoir le *Banquet* et le *Phèdre*, et également dans des œuvres qui traitent directement de ce même thème, comme c'est le cas du *Lysis*. Platon favorise une sorte de conversation entre les dialogues qui peut être mesurée par l'apparition de certains sujets dans ces différents écrits. Compte tenu de la difficulté parvenir à une approximation de ce qui est dispersé dans plusieurs dialogues, il est nécessaire de rechercher dans quelle mesure cela est possible, tout en maintenant la cohérence d'une compréhension unitaire de la philosophie platonicienne. Il est également nécessaire de chercher les significations possibles du concept de "philosophie" et de "désir", aussi bien qu'évaluer dans quelle mesure ils peuvent s'identifier avec l'amour. Ainsi, une sélection a été faite en choisissant le discours de Socrate au *Banquet*, et le discours de Lysias (le premier discours dans le dialogue *Fedro*), aussi que les premier et deuxième discours de Socrate, ceux-ci également dans le *Phèdre*, pris comme points centraux de cette recherche, à partir desquels notre thème se développe.

MOTS-CLÉS: Platon. Éros. Érotique. Discours. Banquet. Phèdre.

ABSTRACT

This research aims to conduct a study on the theme of Love (Eros) in Plato's philosophy. The Platonic theory of love is not the most widespread in college, although we can speak of its popularization throughout the history of Western thought. Focusing the efforts of writing a doctoral thesis on this subject forces us to point out in the corpus the locus of the content we will use to accomplish it. In this way, we will work on the question of love in Plato's philosophy, starting from a cut of the speeches about love. To do so, we will review the structure of the works in which our theme stands out, namely, the *Symposium* and the *Phaedrus*. Plato promotes a kind of conversation among the dialogues, and this can be gauged by the occurrence of a theme in several dialogues. In view of the difficulty of articulating in unitary form what is dispersed in more than one dialogue, it is necessary to investigate to what extent the approximation of two or more distinct dialogues is possible, maintaining the coherence of a unitary understanding in Platonic philosophy. In the Platonic theory of eros it will be equally necessary to investigate the meanings elaborated by these works, of the concepts of philosophy, desire, as well as to evaluate to what extent they can be identified with love. Thus, we have selected Socrates' speech at the *Symposium*, and Lysias' speeches (the first speech in the dialogue *Phaedrus*), and Socrates' first and second speeches, also in *Phaedrus*, as the core points of this research, from which our theme develops.

KEYWORDS: Plato. Eros. Erotic. *Symposium*. *Phaedrus*.

Lista de abreviaturas

As abreviaturas a seguir são usadas quando se opta por outra tradução do texto platônico.

MTSA - Maria Tereza Schiappa de Azevedo

MCGR - Maria Cecília Gomes dos Reis

MHRP - Maria Helena da Rocha Pereira

JCS - José Cavalcante de Souza

JG - J. Guinsburg

JRF - José Ribeiro Ferreira

SUMÁRIO

Introdução	12
Capítulo I	21
I. Sob a copa daquele plátano	22
1.1. O exercício da memória	23
1.1.1. O caso da memória no Banquete	24
1.1.2. Acerca da admiração	25
1.2. Os contextos da figura de Sócrates	28
1.2.1. O Sócrates corrente	33
1.3. O corpus platônico acerca do amor	35
1.3.1. Os primeiros diálogos: Os diálogos socráticos (ou aporéticos)	38
1.3.2. Os diálogos médios (ou hipotéticos)	39
1.3.3. Os diálogos tardios (ou críticos)	39
Capítulo II	42
II. Eros n'O banquete	43
2.1. O contexto de escrita d'O Banquete	45
2.2. Acerca da sacerdotisa de Mantinéia (ἡ διδάσκαλος)	47
2.3. Sobre o ensinar e aprender	49
2.3.1. A questão do método n'O Banquete, no discurso de Sócrates	50
2.3.2. O efeito do elogio	51
2.4. A questão da opinião	52
2.5. Considerações acerca da expulsão da flautista	54
2.6. Acerca do discurso socrático no Banquete	55
2.7. Anaxágoras: admiração e superação	57
2.8. Alma tripartida (tripartite):	61
2.9. O discurso de Sócrates	63
2.9.1. A questão do desejo	65
2.9.2. A busca pela natureza do amor	69
2.10. A busca da beleza	69
2.10.1. Acerca do belo	70
2.11. O discurso de Diotima	71

2.11.1. Da Geração	74
Capítulo III	80
III. Lísias e Sócrates: dois discursos propedêuticos	81
3.1. Apontamentos sobre o Fedro	81
3.2. Uso de Alegorias: as imagens	87
3.3. O plano de debate desenvolvido no Fedro	89
3.3.1. Sobre a sexualidade	90
3.3.2. Erastes x eromenos: distintas visões nas relações amorosas	93
3.4. Elementos de retórica	97
3.4.1. O ambiente sofisticado do Protágoras	101
3.4.1.2. Um exemplo extraído do Mênon	103
3.5. Da censura ou persuasão na República	105
3.6. A luta dos prazeres	105
3.6.1. O corpo	106
3.7. Primeiro discurso: o discurso de Lísias	108
3.7.1. Lísias e seu discurso	109
3.8. O Primeiro discurso de Sócrates (237a-241d)	113
Capítulo IV	122
IV. O segundo discurso de Sócrates no Fedro	123
4.1. Da alma no Fedro	124
4.1.1. A carruagem alada, 246d ss	128
4.1.2. As formas da alma no Fedro: "Toda alma é imortal" [Ψυχὴ πᾶσα ἄθάνατος] (Fedro, 245c5)	131
4.2. O λόγος e o desejo	143
4.3. Intervenção e/ou inspiração divina	152
4.4. Demônios e Divinação	159
4.5. Elogios e efeitos da loucura	161
4.6. Eros e a pedagogia filosófica	163
4.6.1. Efemeridade e duração: os jardins de Adônias	166
Considerações finais	169
Referências	177

Introdução

O amor é como um princípio promotor de atração unificadora. Na obra de Platão, a pluralidade de ideias defendidas é abundante, mas também é abundante a existência de textos de reflexão sobre sua obra que surgem ao longo de séculos. Platão é antigo tanto quanto é atual. É um clássico, na medida em que sua escrita não se torna ultrapassada com o passar dos séculos, e consegue se manter com um vivo interesse de leitores e estudiosos. Torná-lo fonte de pesquisa se justifica não só no campo acadêmico estritamente dito, com interesse programático de uma pesquisa na pós-graduação, mas também por se tratar de um pensador que possui uma espécie um ímã promotor de atração e de atenção pelas consequências culturais de suas palavras, o que o torna um pensador de interesse amplo. Isso se dá, seja por meio dos especialistas ao prognosticar os corolários de suas principais ideias, seja, também, como fora dito, pelo eco produzido na cultura. Neste sentido, há um interesse amplo por sua filosofia. Dentro e fora dos muros da academia.

Se faz importante começar por historicizar o processo pelo qual passou esta pesquisa. A construção do projeto de pesquisa visava a nortear a presente investigação para o tema de *Eros*, tanto ansiado como incompreendido por nós. A princípio, o tema se mostra um horizonte a ser alcançado, um caminho a ser percorrido e um campo a ser cultivado. É nesta medida que o tema se mostrará fértil para uma pesquisa acadêmica. Mas o debate acerca da *teoria platônica do amor* é desafiador. Tal como se pode aferir numa consulta às referências de um estudo sobre Platão, adentrar o campo bibliográfico é a tarefa inicial, fundamental e necessária para orientar o caminho da pesquisa, embora, no meio do percurso, surjam diversas novidades que também devam ser avaliadas pelo/a pesquisador/a.

O caminho a ser trilhado não é dado, portanto é preciso que a tese seja apontada, assim como a escolha do *corpus* e a orientação temática. Ações que se fazem necessárias para consolidar a qualidade do percurso a ser realizado.

Dessa maneira, tendo selecionado o *problema do amor na filosofia de Platão*, foi preciso delimitar o *corpus* investigativo. Assim, levando em conta a hipótese da necessidade de investigar as perspectivas de *Eros* nos diálogos, foi feita a seleção da obra *Fedro* e d'*O Banquete* como núcleos da investigação, embora seja possível verificar que de algum modo o tema é mencionado em outros diálogos¹. Ademais, essas duas obras são fornecedoras de um quantitativo de problemas tanto lidas em conjunto quando lidas isoladamente. Em vista disso, a fim de orientar-nos de maneira a possibilitar uma investigação focada em partes destas obras, realizou-se a escolha do discurso de Sócrates n'*O Banquete* e os discursos de “Lísias” (1º discurso realizado no diálogo *Fedro*), bem como o primeiro e segundo discurso de Sócrates, estes também no *Fedro*, tomados como pontos nucleares desta pesquisa a partir dos quais nosso tema se desenvolve. Por que esta seleção de textos? Porque interessa investigar que tipo de conexões ambos os diálogos fornecem para compreender o que pode ser chamado de uma *teoria platônica do amor*.

Como pressuposto, é apresentada a tese de que, a partir de quatro discursos presentes no *Banquete* e no *Fedro*, será possível apresentar uma compreensão dos elementos que compõem uma *teoria do amor* no pensamento platônico. O recorte nestes dois diálogos permite centrar os esforços num exercício de análise possível a partir de uma coimportância dos textos.

O êxito desse empreitada depende do exame crítico dos discursos selecionados nos diálogos mencionados. Para isso, de início, a ideia inicial previa desenvolver três capítulos. Entretanto, o curso da investigação fomentou a preferir avançar para uma composição em quatro capítulos. Diante das pesquisas realizadas e do modelo de composição proposto pela escrita, a distribuição aqui levada a cabo se tornou a mais viável para desenvolver o tema deste trabalho. Deste modo, a tese será dividida em quatro capítulos, os quais passo a nomear:

I – *Sob a copa d'aquele plátano;*

II – *Eros n'O Banquete;*

¹ A exemplo de *República*, *Timeu*, e *Lísias*.

III – *Lísias e Sócrates: dois discursos propedêuticos*;

IV – *O segundo discurso de Sócrates no Fedro*.

A partir da elucidação do plano geral da obra ora mencionada e dividido em quatro partes, passa-se a apresentar as ideias gerais aqui propostas, as quais são desenvolvidas nos referidos capítulos.

No primeiro capítulo, pareceu-me necessário trazer elementos que abordem a composição da obra de Platão, começando por um plano geral seguido de elementos que dialogam com a análise da *teoria platônica do amor*. Se há uma recorrente tentativa de associar Platão ao drama² como possuidor de uma inclinação orientada para a escrita dramática, pode-se dizer que *O Banquete* é a obra mais representativa da ligação do filósofo ao teatro. É possível, na análise minuciosa dos seus conteúdos, identificar a abordagem reflexiva e filosófica sobre o drama presente nesse diálogo e nos diálogos em geral. Segundo os partidários de que haveria uma inclinação platônica para a escrita dramática, é Sócrates quem, a partir de sua filosofia, “intervém direcionando” o olhar de Platão para a escrita filosófica. Se isto não é totalmente certo, é ao menos certo que *O Banquete* nos remeta a todas as partes de um peça teatral, com prólogo, episódios, e epílogo³. O tom dramatúrgico da obra também se faz ver quando do banquete oferecido por Agatão (*Banquete*, 173a), que vence um concurso de tragediógrafos. Isso fortalece o argumento de o referido diálogo ser estruturado, também, com elementos da dramaturgia.

Quanto ao *Fedro*, sob o mesmo prisma da dramaturgia do diálogo, encontram-se elementos divergentes daqueles que se inserem n’*O Banquete*, embora também nele se apresente a característica própria aos diálogos platônicos, a saber, a coexistência de um plano dramático e de um plano argumentativo. Entretanto, buscaremos tocar nos elementos dramáticos somente quando

² Victor Goldschmidt aceita o lugar comum acerca dos diálogos de Platão como “drama filosófico”. (GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 3).

³ Na *Poética*, obra de Aristóteles dedicada ao gênero de composição trágica, o autor desenvolve uma análise original na história do pensamento ocidental, na qual estuda e elabora critérios de composição e interpretação da tragédia, bem como se pode identificar as partes centrais que a compõe, como mencionadas no texto acima: *prólogo, episódios, e epílogo*.

necessários para uma questão teórica. Ou seja, quando essa dimensão do diálogo auxiliar na compreensão do argumento.

É de se observar que há dois momentos que caracterizam os eventos que dão nome ao diálogo platônico, *O Banquete*, (1) um jantar, (2) e posterior ao jantar uma reunião regada à bebida. É nesta etapa do evento, a da bebida, que se encontra o momento propício para os discursos, de modo que um tema é proposto por um simposiarca e aceito pelos demais.

Em *Fedro*, como fora dito, esse drama ocorre em outro contexto, qual seja, aquele referido pela observação da rara saída de Sócrates dos muros de Atenas. Aí, ele se dispõe a ouvir⁴ da boca de Fedro a leitura do discurso que ele teria acabado de escutar, proferido por Lísias.

Assim sendo, o primeiro capítulo se dedica a um “esboço geral da metodologia platônica”. Sobre o tópico que trata da memória, por exemplo, se investigará a preferência de Platão por manter certa ambiguidade no modo como explicita sua escolha pelo suporte de transmissão do saber, tendo em vista que ele escreve, mas faz seus personagens jogarem com questões relativas à memória de narrativas e argumentos. Esse contexto do debate nos remete também ao processo de ensino e à aprendizagem, no qual se identifica que a metodologia de Sócrates não é a padrão comum⁵ em Atenas, do que resulta na qual Sócrates promove uma inovação.

Tendo em vista que o contexto no qual Sócrates está inserido demanda um saber que se revela no embate entre dar razões de algo e expor sobre algo, a saber, as posições consideradas tanto de Sócrates, como as dos sofistas; Sócrates não deixa de lançar mão de recursos que não se qualificam exclusivamente no campo de um argumento fechado e, para isso, serve-se da *ironia*. Dita posição é recorrente ao longo de suas intervenções, e podem ser *sutis* ou *fortes*. O resultado da utilização desse recurso retórico fortalece as posições veementes de Sócrates, fazendo com que ele não passe ao largo de ser percebido⁶. De forma geral, deve-se evidenciar

⁴ Há fortes evidências de que havia uma prática corrente da escuta da leitura de textos, possivelmente devido a idade dos homens nobres, era habitual que estes cultivassem o hábito de ouvir leituras em voz alta. A fim de mostrar uma evidência dessa prática em Atenas, Ryle cita o **Areopagico** de Isócrates, que era destinado a homens velhos. Cf. (RYLE, 2012, p. 38).

⁵ Se observa aqui que a metodologia socrática tem uma concorrência forte entre os gregos, que são as metodologias dos sofistas, dos quais Sócrates busca se separar, embora haja quem o confunda como um dentre eles.

⁶ Cf. **Apologia de Sócrates**, 20c.

que a questão fundamental da ironia socrática implica que ele torna improvável que o interlocutor não a perceba, e que, portanto, seja obrigado a responder a ela. Nesse sentido, investigamos o valor pedagógico do uso da ironia no debate entre Sócrates e seu interlocutor, com o apoio do estudo de Vlastos (1991). Em resumo, pode-se dizer que no capítulo se busca analisar em que medida é possível defender uma concepção unitária da *teoria do amor*, e caso seja, quais os elementos que indicam esta unidade. Assim sendo, aponta para o objeto de investigação a ser tratado nos capítulos sequenciais.

O capítulo II tem o *Banquete* como texto base, embora seja dedicado ao discurso de Sócrates (Sócrates/Diotima). O *Banquete*, além de ter sido um diálogo platônico depositário de um eco gigantesco, era uma instituição grega, manifestada como uma tradição do comer e beber em comum. Em específico, o evento narrado no livro homônimo tem como proposta realizada por Fedro a “exibição” de discursos elogiosos a *Eros*.

Entre os pontos importantes a serem mencionados agora sobre o trabalho no segundo capítulo, a problematização acerca da aparição no texto de Diotima de Mantinéia, uma sacerdotisa e mestra, levanta problemas caros à interpretação do platonismo. O ponto de partida dessa análise é o surgimento de uma mulher, na condição de mestra, o que, para muitos, constitui o coroamento do diálogo. Torna-se então, o *Banquete*, um importante testemunho sobre o *ensinamento de mulheres* e, naturalmente, acerca do *problema do ensinamento*, um clássico impasse platônico sobre a possibilidade ou não de haver ensino. Todas essas questões se relacionam com o tema central do diálogo, visto que são desenvolvidas por meio dele, o *amor*.

Sobre *Eros* o ponto de partida da posição socrática no *Banquete*, em diálogo com Diotima, encaminha-se no sentido de confrontar as posições apresentadas. Em primeiro lugar, *Eros* não seria um deus? Poderia ser o seu contrário? Partindo dessa pergunta se apresentam dois polos opostos — divino e humano — disso resulta a centralidade da análise de Sócrates sobre eros, inserida pela proposição da posição do intermediário. Isto é, desemboca no estabelecimento do método. Isto é, resultando do estabelecimento do método que investiga a natureza de algo, antes de simplesmente assumir uma posição elogiosa sobre a divindade. Dito isso, cabe perguntar: *Eros* não pode ser pensado sem uma ambivalência, ele não se restringe a uma definição estanque e precisamente estável?

Se *eros* for algo de intermediário entre o visível e o invisível, entre os deuses e os homens, se assim for, é possível fazer uma aproximação entre o sensível e as opiniões, o inteligível e o saber? Mediante isso, é necessário compreender a natureza intermediária de *eros*. Em primeiro lugar, por que retirar de *eros* a condição de divindade? Sócrates lhe atribui carência, e aquele que tem carência de algo não possui aquilo de que é carente. Essa passagem apresenta uma aproximação de *eros* ao desejo, e neste contexto, de fato, as relações estão a ser estabelecidas a partir da noção do desejo sexual.

Esta é a pedra angular do discurso de Sócrates/Diotima, o desejo. E deverá sua investigação ser mediada pela análise de suas consequências em relação a uma busca que não finda no sensível.

Dois aspectos ainda serão importantes para compreender o percurso socrático na sua investigação quanto ao amor, a sua vinculação e desvinculação ao pensamento de Anaxágoras; depois, a compreensão de que o entendimento desta investigação passará pela compreensão de alma, de modo especial avaliada sob uma perspectiva crítica à concepção de subjugação das partes inferiores à parte superior da alma. Passaremos também pela questão da dualidade corpo/alma e o que esta proposta inclui.

Assim, no debate que retoma a noção do desejo, dois tópicos serão centrais, (1) o amor como desejo, (2) o amor como desejo das coisas belas. O lugar do desejo é apresentado a partir da pergunta sobre o seu status/sua participação na metodologia capaz de elevar a alma dos sensíveis ao inteligível. Implicará isto compreender a transitoriedade dos sensíveis. Por fim, será preciso abordar que há um processo pelo qual o indivíduo passa ao sair da contemplação de um belo corpo para outro corpo belo, e daí para muitos corpos belos, para as belas ocupações, as belas ciências, até alcançar a beleza, ela mesma.

O terceiro capítulo será dividido em duas partes, são elas: (1) concernente ao discurso de Lísias, (2) referente ao primeiro discurso de Sócrates.

O ponto de partida do discurso de Lísias introduz a questão da *sedução*. De modo que nesse discurso o aspecto fundamental é evidenciado por meio de um *makrológos* [μακρολόγος] de Lísias, no qual se exhibe a sua performance com vistas ao convencimento. Neste sentido, serão retomados elementos que dizem respeito à

formação do homem grego. E, nesse contexto, como era de se esperar, o embate entre Sócrates e seus contemporâneos, os oradores.

O discurso é, portanto, uma diferenciação do *amante* e do *não amante* e, por conseguinte, sobre a estratégia pela qual o amado deve ceder às investidas do não amante. Sócrates sugere os efeitos do encantamento do discurso de Lísias para posteriormente questioná-lo, de modo mais específico, Sócrates estabelece a crítica do discurso pela *forma do encantamento*. Isso nos leva a compreender a incursão que Platão faz no tema da sexualidade, que é um tema classicamente desenvolvido no *Fedro*.

Dessa maneira, o *Fedro* se apresenta, como dito inicialmente, como uma exposição acerca da relação entre o *eromenos* e o *erastes*. Nessa perspectiva, é importante notar que, do ponto de vista do testemunho, conhecemos muito mais acerca do *erastes*, e pouco sabemos da perspectiva do *eromenos*. Nomeadamente, o que salta aos olhos desta oposição é o papel de subordinação estabelecido de um sobre o outro.

Certamente, não se poderá negar haver nesses supostos diálogos entre *eromenos* e *erastes* elementos de retórica. Avaliar-se-á, então, a produção de impacto da apresentação da tese, e o recurso à mnemônica. Dois recursos serão acionados pela atividade sofística: (1) os *makrologoi* (discursos longos), (2) e a passividade dos ouvintes que eles implicam. Estas características são centrais na oposição aos recursos impetrados por Sócrates, nomeadamente, a exigência de ao menos dois interlocutores que dialogam.

Uma passagem pela questão do uso dos prazeres, por Michel Foucault, ajudar-nos-á a refletir sobre os elementos imprescindíveis para compreender as relações entre *eromenos* e *erastes* apresentadas no *Fedro* e na filosofia de Platão. Dentre estes elementos, a guerra dos prazeres parece ser um elemento fundante da explicação daquilo que vem a ser característico dos desejos, por oposição a uma ideia de senhorio de si mesmo.

Qual será o elemento central da crítica de Sócrates a Lísias? Poder-se-á averiguar que versa sobre a excelência da forma, e a falta no conteúdo que ele identifica no discurso do autor. Numa breve comparação entre os dois discursos, observa-se que, enquanto o discurso de Lísias tem a pretensão de saber, o de Sócrates revela um reticência. O primeiro discurso de Sócrates é ainda

programático, mas ele insere no seu discurso a orientação de que há dois princípios que nos conduzem, que nos guiam: o desejo e a reflexão, um inato, o outro adquirido. Nesse sentido, seu discurso vai avaliar a relação entre estes dois elementos.

Por fim, chega-se ao último capítulo desta tese, que toma como ponto de partida o segundo discurso de Sócrates no *Fedro*. Caberá investigar por que há uma radical mudança da postura de Sócrates em relação ao seu primeiro discurso. O referido discurso será promotor de um vasto campo de ideias discutidas em torno do tema do amor, sobretudo, será elaborado a partir dos problemas fomentados por ele. Nesse sentido, o ponto de partida é a inversão da proposta: deve-se aquiescer ao amante ou ao não amante? Se no primeiro discurso Sócrates seguira a provocação de Lísias, no segundo discurso, proferido a partir de uma reparação, pode ser proposto o seu contrário?

Quais elementos são acionados pelo amor, pelo desejo erótico? O percurso investigativo desenvolvido por Sócrates vai requerer novos problemas investigativos, um deles, forte e que toma boa parte de sua fala, é o da loucura (*mania*). Em que medida a mania pode nos ajudar a compreender o funcionamento de eros? O que efetivamente constitui a mania? Há mais de um tipo? Sócrates tem tanto interesse nesse problema que faz dele um meio de propor respostas aos seus questionamentos sobre eros.

Mais uma vez, qual o papel da alma nesse contexto? Nessa parte do texto, certamente, a alma tomará grande parte do conteúdo a ser abordado. Ela é fundamental na investigação dos motivos e causas dos prazeres. Como se compreendem e como se constituem os prazeres? Há prazeres bons e maus?

A profundidade platônica na elaboração de um tema como esse recorrerá a expedientes já utilizados em outros diálogos? Qual a inovação de Platão no tratamento desse tema no *Fedro*?

Se a alma se torna essencial para discutir nosso tema, em que medida tudo isso pode ser devidamente pensado como elementos materiais para um debate sobre a educação?

Em que medida há aproximação entre ambos os diálogos? O tema de eros é razão suficiente para aproximar *Banquete* e *Fedro*?

A concepção tradicional de *eros* é mantida nesses diálogos? Em que medida se pode falar de uma inovação platônica no tratamento da questão?

Capítulo I

Sob a copa daquele plátano

I. Sob a copa daquele plátano

ΣΩ. Πρόαγε δὴ, καὶ σκόπει ἄμα ὅπου καθιζήσόμεθα. ΦΑΙ. Ὅραξ οὖν ἐκείνην τὴν ὑψηλοτάτην πλάτανον; ΣΩ. Τί μήν; ΦΑΙ. Ἐκεῖ σκιά τ' ἐστὶν καὶ πνεῦμα μέτριον, καὶ πόα καθίζεσθαι ἢ ἂν βουλώμεθα κατακλινῆναι.

– Caminha então e procura, ao mesmo tempo, um lugar onde nos possamos sentar. – Olha, vês além aquele plátano muito alto? – Que tem? – Ali há sombra, uma brisa moderada e realça para nos sentarmos ou para nos estendermos, se preferirmos (*Fedro*, 229a7-b2)⁷.

Ao pensar em como iniciar este capítulo, veio-me à mente a defesa realizada por Robert Zaslavsky⁸ de que há fortes indicações de que o *plátano* [ἡ πλάτανος], indicado como o lugar confortável para ouvir o discurso de Lísias narrado no *Fedro*, teria uma indicação de relação com o próprio Platão [ὁ Πλάτων]. Ele apresenta algumas das evidências que permitem sustentar tal tese. Neste trabalho, começo com esta passagem para indicar que o primeiro capítulo conterá um esboço geral da metodologia platônica. Ou seja, visa a indicar que este trabalho tomará como ponto de partida a implicação de que os textos a serem estudados foram escritos por Platão, e que, portanto, ainda que não possam ser a ele atribuídas indistintamente as falas dos seus personagens, é sob a escolha de Platão que estas falas se desenvolvem no texto. O intuito desta escolha é abrir o espaço para desenvolver

⁷ Para citar o texto grego o faremos a partir de: BURNET, J. *Platonis opera*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967): St III.227a-279c. Retrieved from: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0059:011:0>. Para o português, sempre que citada sem indicação de tradução estaremos a fazer uso de: PLATÃO. *Fedro*. Trad. de José Cavalcante de Souza. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016. Outras versões serão devidamente indicadas pelas iniciais conforme lista de abreviaturas.

⁸ Cf. ZASLAVSKY, Robert. **A hitherto unremarked pun in the *Phaedrus***. *Apeiron* 15, 2, 1981.

alguns pontos fundamentais para a execução do estudo que realizamos, para isto é preciso apresentar, de modo geral, como se estrutura a obra de Platão.

Tendo em vista o que foi dito acima, é preciso ainda dizer que tanto o contexto no qual se insere o modelo de investigação platônico quanto o da escrita filosófica do período clássico possuem características próprias. Tais peculiaridades implicam o cuidado que devemos ter em não cometer anacronismos com o intuito de aproximação dos referidos contextos. Em primeiro lugar, devemos ter em conta que não se trata de um modelo de edição e publicação tal qual o que nós conhecemos hoje, atravessado por quase 2000 anos nos quais a imprensa ainda não existia. Com o objetivo de que nossa análise possua os critérios técnicos e os cuidados que devem ser tomados ao se realizar uma leitura e estudo que nos é tão distante no tempo, deve-se ter em mente as diferenças entre os referidos modelos de produção. Assim sendo, vale dizer que, no caso da escrita do período clássico, não possuímos uma forma de edição para produção em série de uma obra. No caso do nosso autor, assim como se pode igualmente comparar com a técnica usada por muitos autores de seu tempo, a forma mais usada teria sido o papiro. Diante disso, pode-se perceber que o processo de produção e registro do pensamento remete ao problema da memória.

1.1. O exercício da memória

O tema da memória é por si mesmo um tema filosófico. Não à toa, ele ser trabalhado por diferentes escolas filosóficas ao longo da história do pensamento tanto no Ocidente quanto no Oriente. O primeiro aspecto a observar, no entanto, quando tratamos da memória a partir de um diálogo com os antigos, tem a ver com o estabelecimento de três momentos fundamentais para a preservação do conhecimento humano. Tais elementos inseridos num contexto. São eles:

- a. A tradição oral⁹;

⁹ Sobre o tema da oralidade na Grécia antiga ver: HAVELOCK, **The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences**. Princeton, 1982; assim com também THOMAS, Rosalind. **Literacy and orality in ancient Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

- b. A descoberta da escrita e a transmissão/passagem da oralidade para a escrita¹⁰;
- c. A consolidação da escrita;

1.1.1. O caso da memória no Banquete

Em uma rápida passagem pelo percurso da transmissão das informações requisitadas pelo ouvinte n'O *Banquete*, identifica-se um modelo de transmissão oral, ainda que o suporte para a preservação desta narrativa seja escrito. O que se pode colher dessa metodologia? Em primeiro lugar, que para Platão a posição acerca da relevância da oralidade e da escrita estão suportadas por esta escolha ambígua, a saber, uma narrativa oral transmitida de forma escrita para a posteridade.

Esse modelo implica uma ambiguidade que proporcionou, ao longo dos séculos de estudos sobre a filosofia grega, a possibilidade de sustentar teses diametralmente opostas, sob o suporte dos mesmos textos. Uma vez que não é possível identificar a evidência da posição platônica acerca do tema, fica difícil provar tanto uma tese quanto o seu contrário. O que resta ao(a) pesquisador(a) de filosofia grega antiga, além do cuidado de não divagar na sua interpretação, é o de manter a coerência da construção das hipóteses que levantará para sustentar suas teses. Assim sendo, só faz sentido posicionar-se acerca deste debate no sentido de tornar evidentes as hipóteses que são tomadas como elementos constitutivos do caminho epistemológico do/a pesquisador/a.

Voltando ao exemplo constituído n'O *Banquete* temos a seguinte estrutura:

¹⁰ Acerca do processo de transição entre oralidade e escrita, bem como acerca da tensão entre estas duas facetas do processo histórico de registro do conhecimento, vale a pena cotejar: THOMAS, Rosalind. **Oral tradition and written record in classical Athens**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Por exemplo: Thomas (1989, p. 45) defende que a tradição escrita foi em parte diretamente influenciada pela tradição oral. Há uma comunicação no escrito que não depende apenas dele para ser compreendido, mas do contexto do qual parte, que pode ser verificado de diversas maneiras. Para isto é necessário notar que a compreensão de uma realidade exige uma análise que leve em conta variados aspectos, para além dos que são registrados no campo da escrita. Se aplicarmos esta posição ao caso da tradição grega clássica, é possível perceber que há uma passagem de um estado pictórico, para o escrito, e que, a meu ver, a partir de um distanciamento milenar como o nosso em relação aos gregos, elementos pictóricos fruto de achados e pesquisas arqueológicas são fundamentais para respaldar posições de leitura dos textos clássicos. Isso porque, é a partir desta análise que podemos referir o processo de passagem da oralidade para a escrita. Com tal análise será possível ainda entender como se distancia o modelo de explicação que se desenvolve na escrita, de modo a realizar a consolidação desta como a maneira mais forte para a guarda da memória, seja ela histórica, literária, filosófica etc.

- a. O interessado¹¹ na narrativa “dos discursos sobre o amor” [τῶν ἐρωτικῶν λόγων] (*Banquete*, 172b) é Glauco, que requer escutá-los;
- b. Apolodoro, o narrador, não estava presente, mas escutou o que vai narrar;
- c. Aristodemo de Citadeneu, narrador ocular.

Vemos que a narrativa é transmitida mediante a memória por três personagens, dos quais apenas (c) participou do evento – fruto da inquirição. Forçoso é notar ainda que o segundo personagem (b), que não estava presente, afirma ter feito questionamentos a Sócrates (*Banquete*, 173b) acerca da narrativa por ele escutada. Tal fato implica a disposição para verificar os elementos do relato por um outro presente, e segundo Apolodoro, Sócrates o teria confirmado. É evidente que esta passagem indica um cuidado, ou melhor, uma postura de cuidado diante da narrativa escutada por alguém presente em um evento. Isto é, implica que a confirmação dos dados é necessária. Apesar disso, o texto de Platão não evidencia qual é o teor das perguntas que Apolodoro dirigiu a Sócrates. Se tem a ver com um novo relato, ou com perguntas elaboradas a partir de extratos da conversa que teve com Aristodemo¹². Ainda que esta posição não esteja notadamente esclarecida, é possível observar nela uma pontuação metodológica, a de *aferição do relato*.

1.1.2. Acerca da admiração

Quando pensamos acerca dos critérios pelos quais podemos estabelecer um conceito de filosofia no mundo antigo, devemos levar em conta que: à época que se convencionou chamar de *nascimento da filosofia*, o estabelecimento de um cânon como posteriormente ficou conhecido, ainda não era possível. Quiçá, possamos falar mais apropriadamente de filosofias pela diversidade de correntes filosóficas já no seu início, em vez de filosofia como um bloco unitário e fechado.

¹¹ É importante notar que o interessado, Glauco, sabe o objeto de debate que fora o centro dos discursos na casa de Agatão.

¹² Lauren Ware (2015, p. 9) defende que o leitor do *Banquete* está a realizar uma leitura à quinta mão, pois o um discurso é uma narrativa dentro da outra: a de Diotima dentro da de Sócrates, que está dentro da de Aristodemo, que está dentro da de Apolodoro, e por fim o leitor. (WARE, Lauren Patricia Wenden. **Plato's bond of love: Erôs as participation in beauty**. Edinburgh: The University of Edinburgh, 2014 (Tese de doutorado).

De algum modo, a partir dos testemunhos que podemos identificar tanto em textos filosóficos quanto em textos históricos e ainda em textos literários, é possível aferir que o processo inicial de popularização da filosofia está ligado à perspectiva do discipulado. Esta, por sua vez, é alimentada pela admiração que o mestre provoca no discípulo, ao ponto deste não só o acompanhar, mas também de realizar o exercício da aprendizagem daquele saber. No caso da filosofia, haja vista também haver, no caso da sofística, um processo de reprodução dos ensinamentos do mestre, deve-se observar que a prática da habilidade da fala é orientada pela pergunta¹³.

No debate acerca da relação entre o mestre e o discípulo, podemos nos remeter à pequena fala de Agatão quando pede que Sócrates se recline perto de si, em referência ao efeito segundo o qual a aproximação física o faria absorver aquilo que Sócrates possui, a sua sabedoria 175c7-d2:

Δεῦρ', ἔφη φάναι, Σώκρατες, παρ' ἐμὲ κατάκεισο, ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ ἀπτόμενός σου ἀπολαύσω, ὃ σοι προσέστη ἐν τοῖς προθύροις. δῆλον γὰρ ὅτι ἡῦρες αὐτὸ καὶ ἔχεις· οὐ γὰρ ἂν προαπέστης.

Aqui, Sócrates! Reclina-te ao meu lado, a fim de que ao teu contato desfrute eu da sábia ideia que te ocorreu em frente de casa. Pois é evidente que a encontraste, e que a tens, pois não terias desistido antes¹⁴.

A passagem apresenta uma visão corrente acerca de Sócrates, qual seja, a menção à evidência de uma prática recorrente: faz saber que o filósofo tem hábitos de reflexão que se dão fora do âmbito formal do debate grego. Pode-se confirmar

¹³ São numerosas as passagens nas quais Sócrates propõe o exercício da pesquisa de um tema a partir da proposição de perguntas.

¹⁴ Para o *Banquete* faremos uso do *Platonis Opera* para citações em grego: BURNET, J. **Platonis opera**, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967): St III.172a-223d. Retrieved from: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0059:011:0>. E para o português a tradução principal será: PLATÃO. **Banquete**. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016. Salvo quando indicadas outras traduções por meio das iniciais dos nomes dos autores e autoras, conforme lista de abreviaturas. Quanto a esta passagem, pareceu válido inserir também a tradução de Maria Tereza Schiappa de Azevedo: “Exclamou Agatão, que por acaso se encontrava sozinho no último leito. – Instala-te aqui a meu lado, a ver se em contato contigo tiro proveito desse achado de sabedoria que fizeste aí pelos pátios... É por demais evidente que alguma coisa descobriste e a tens já em teu poder, pois nem de outro modo abandonarias o campo!” (*Banquete*, 175c7-d2).

isto devido a informações históricas que apresentam a instituição do debate grego, do qual Sócrates faz parte, sem deixar de incluir novas práticas¹⁵.

A sequência do diálogo entre Sócrates e Agatão apresenta da parte do primeiro uma dura crítica à crença de transmissão do conhecimento. De modo iniciático, Sócrates mostra nesta passagem aquilo que é retomado em diversos momentos da obra de Platão como crítica ao modelo de transmissão do saber como algo que se transfere de quem sabe mais para quem sabe menos.

Εὖ ἂν ἔχοι, φάναι, ὦ Ἀγάθων, εἰ τοιοῦτον εἴη ἡ σοφία ὥστ' ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ῥεῖν ἡμῶν, ἐὰν ἀππώμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ῥέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν (*Banquete*, 175d3-d7).

Bom era, Ágaton, que a sabedoria fosse qualquer coisa assim, capaz de deslizar do mais cheio para o mais vazio quando estamos em contato uns com os outros - tal como nas taças a água desliza, através do fio de lã, da mais cheia para a mais vazia (*Banquete*, 175d3-d7, MTSA).

O exercício da crítica ao processo de ensino na filosofia de Platão não é raro de ser encontrado. No entanto, para não correr o risco de ser impreciso quanto à análise desta metodologia, é forçoso avaliar que uma passagem pode ser explicada com maior precisão dentro do contexto de uma obra, em vez de o fazer com a pretensão de abarcar a totalidade dos escritos de Platão.

Neste sentido, a passagem acima nos remete a um debate que se pretende elucidar ainda n' *O Banquete*, e este diz respeito à concepção de ciência (σοφία)¹⁶. Pretendemos tratar o tema com a devida profundidade, oportunamente, mais à frente. Por ora, devemos levar em conta que n' *O Banquete* a problematização deste tema ganha ares de um debate acirrado, não desprovido de gracejos que os interlocutores jogam em cena, seja a favor ou contra a posição teórica de cada um

¹⁵ Arriscaria dizer que o caso do diálogo com escravo, no *Mênon*, não se resume a um exemplo epistemológico da capacidade de aprendizado do jovem escravo, mas também a uma crítica social, e neste sentido, também poderia ser tomada como uma crítica do modelo de educação grega.

¹⁶ A fim de estabelecer uma perspectiva primeira do debate que inicia o *Banquete* em torno da questão do saber, e mais especificamente da transmissão do conhecimento; aderimos aqui à tradução de σοφία por ciência, ainda que ela não seja em sua totalidade um equivalente desprovido de ressalvas e sinônimos que mereçam também serem incluídos no seu campo semântico.

deles. Este modelo é recorrente no modo como os presentes, no caso do referido diálogo, expõem uma visão acerca de Sócrates¹⁷.

1.2. Os contextos da figura de Sócrates

Como se pode aferir nos escritos que nos restaram sobre Sócrates, há diversas imagens pelas quais ele ficou conhecido. Para citar uma: Aristófanes nas *Nuvens*¹⁸ o descreve como sofista¹⁹, e ainda o apresenta com uma medida de ridicularização. Mas é possível, pelo contrário, pensar que Platão tenha tentado reconciliar estas personagens quando n'O *Banquete* confere a Aristófanes, em vez de um papel que também poderia ser ridicularizado, uma posição de extrema inteligência e originalidade²⁰. Pode-se dizer que um historiador da filosofia, quando tenta reconstituir Sócrates, na verdade não pode reconstituir um Sócrates Histórico, mas o Sócrates de Platão, de Xenofonte, de Aristóteles, de Antístenes, ou mesmo uma sorte de soma destes. Pois o Sócrates histórico não está garantido que seja esse mesmo.

É ainda aqui que devemos apresentar uma das maneiras pelas quais Sócrates é mais evocado por seus contemporâneos, a partir do epíteto de *irônico* (*República*, 337a). Sócrates seria um homem capaz de, no uso corrente de seu discurso, recorrer à ironia de modo frequente e didático, e isto provocava nos seus opositores pelo algum incômodo. Acerca da ironia socrática, vale aqui recorrer ao importante estudo de Vlastos (1991), intitulado *Socrates ironist and moral philosopher*, e mais especificamente no capítulo que inicia o livro, intitulado *Socrates' irony*.

¹⁷ Podemos ainda mostrar como o próprio Agatão imputa a Sócrates um adjetivo carregado de senso negativo, associado à dissimulação quando ele diz (175e7): (Υβριστής εἶ, ἔφη, ὦ Σώκρατες) “És um trocista descarado, Sócrates”. O campo semântico de Υβριστής quando avaliado em perspectiva no Português, no Inglês e no Francês nos fornece demonstrativo da capacidade linguística de variação semântica de um verbete, a saber, podemos encontrar em português as opções de tradução de SOUZA (2016, p. 31) “insolente”; AZEVEDO (2010, p. 32) “trocista”; em francês: VICAIRE (2018, p. s/n) “moquer”; BRISSON (1998, p. 92) “insolant”; e em inglês: LAMB (1925, p. 93) “mock”.

¹⁸ Cf. ARISTÓFANES. *As nuvens*, v. 362.

¹⁹ O contexto utilizado é negativo. No entanto, deve-se lembrar que há um movimento de reconstituição de uma certa positividade da figura do sofista na filosofia contemporânea.

²⁰ Sobre o tema Cf. MAZEL, 1987, P. 29. Cf. também: PLATÃO. *Banquete*, 121b.

O texto é elucidativo porque apresenta de modo transparente como o emprego da ironia pode ser identificado facilmente no discurso socrático. Apesar disto, haverá de se reconhecer que o emprego desse recurso pode levar em conta algumas nuances, tal como a aparente simplicidade de sua aplicação que, por vezes, pode passar por despercebida e, em vez da ironia, podemos estar diante de uma situação em que a pessoa à qual este recurso se direciona não seja capaz de compreendê-lo. Portanto, ela não surtiria o efeito desejado.

A nosso ver, a originalidade do uso da ironia socrática está em fazer com que seja quase impossível que o interlocutor a quem ela se dirige não a identifique. De tal modo, não será possível que não seja afetado por ela e, sendo assim, precisa esboçar uma reação.

O conceito de ironia pode ser entendido de diferentes formas se tomarmos as perspectivas de uso contemporâneo e as da antiguidade. Mas é ainda importante notar, conforme Vlastos (1991), que mesmo quando estamos realizando um estudo acerca do uso da ironia pelo personagem Sócrates, ainda que estejamos inclinados a tomar o conceito, pelo sentido fortemente atribuído a Sócrates, como dissimulador, atributo conferido por numerosos interlocutores do filósofo, não implica que toda a leitura de seu uso da ironia se restringe a este modelo. Ou seja, podemos apontar, de mais a mais, alternativas a esta leitura. A leitura crítica a este entendimento majoritário acerca de Sócrates é fundamentado para Vlastos a partir de um exemplo que temos no *Górgias*, no qual tanto Sócrates como Cálicles se acusam mutuamente de “tirar sarro” um do outro. Como ele diz (VLASTOS, 1991, p. 25, tradução nossa) “Do fato de que uma palavra é utilizada com um certo sentido em numerosos casos, não se segue que ele não possa ter um sentido notadamente diferente em outros casos”²¹. Desta assertiva, podemos concluir que, mesmo uma palavra como *ironia*, ironicamente, não pode ser tomada como uma unidade semântica restrita.

Se, por um lado, podemos pensar que o uso da *ironia* não é nem exclusividade nem invenção dos filósofos; por outro lado, devemos entender que o uso da ironia com uma finalidade educativa, se assim podemos dizer, é uma invenção socrática. O que pretendemos defender com isto é que o exercício da ironia no pensamento socrático está intimamente ligado a uma compreensão de

²¹ “From the fact a word is used in a given sense in a multitude of cases it does not follow that it cannot be used in a sharply different sense in others”.

ativação de um dispositivo capaz de despertar no interlocutor com quem o filósofo está em diálogo um estado de espanto e admiração. Esse estado é a espinal dorsal do que pode ser entendido como o elemento capaz de fazer com que a filosofia, a reflexão filosófica, efetivamente se inicie e desenvolva-se.

Para justificar esta posição acerca da ironia, devemos nos direcionar para o entendimento do seu valor pedagógico, a saber, não há como dissociar o uso da ironia de Sócrates do exercício da contestação do pretendido saber do interlocutor e, com isso, objetiva-se fazê-lo reconhecer a necessidade de abrir mão de tal saber para restituir a partir de um processo novo, um novo saber.

Existe, evidentemente, uma dimensão irônica na condução socrática de um diálogo, mas isto se torna mais evidente nos momentos em que ele recorre diretamente à ironia, fazendo uso dela para propor, por meio de um jogo de palavras, um caminho de compreensão.

Como já apontamos, há mais de uma forma de entender a *ironia*, ainda que se sobressaia a noção de que ironia é a forma de fazer uso da verbalização de uma assertiva a partir do uso do seu contrário, de um antônimo. No entanto, não se deve pensar que o recurso da ironia nos escritos de Platão se limite ao personagem de Sócrates, ainda que seja ele por excelência aquele que a utiliza transformando-a em um método. Além disso, no que diz respeito a este personagem, aquilo que propriamente vai caracterizar o modelo de ironia socrática, pode ser entendido a partir de uma oposição entre dois modos de *ironia*, a saber, a *ironia simples* e a *ironia complexa*²².

Enquanto a primeira consiste em expressar pelo que se diz exatamente o seu contrário, a segunda consiste em expressar o que se diz a partir de uma palavra que corresponde e não corresponde àquilo que se diz. Neste caso, a sutileza do enunciado exige uma concentração ainda maior daquele a quem a ironia se dirige se

²² Sobre o tema Cf. Vlastos, 1991, p.31.

dirige, já que tal formulação finamente elaborada exige do interlocutor um tom mais acurado na análise, sendo característica do tom elegante de Sócrates²³.

É com vistas ao engajamento do auditório que Sócrates diz, por exemplo, nada ter a ensinar, e este pode ser um bom exemplo da ironia socrática.

No sentido geral, onde “ensinar” é simplesmente transferir o conhecimento da mente do professor para a mente do aluno, Sócrates parece querer dizer o que ele diz: este tipo de “ensino” - engajamento de possíveis aprendizes em argumentos elênticos para conscientizá-los de sua própria ignorância e capacitá-los a descobrir por si mesmos a verdade que o professor havia retido -. No sentido de “ensinar”, Sócrates gostaria de dizer que ele é um professor, esse único verdadeiro professor; seu diálogo com seus seguidores deve ter, e tem, o efeito de superar e auxiliar o próprio esforço de auto-aperfeiçoamento moral (VLASTOS, 1991, p. 32, tradução nossa)²⁴.

O fato de que Sócrates pretende nada ensinar, seja por considerar a impossibilidade do ensino, seja por propor a própria incapacidade de ensinar, é por si só um exemplo de ironia, mais apropriadamente, deve ser tomado como um modo de *ironia complexa*.

Em retorno à questão inicial de nossa abordagem acerca da ironia, vale ressaltar que há um sentido empregado por Quintiliano²⁵ (IX, 2.46). Em seu texto, ele apresenta a ideia de que o que caracteriza a ironia pode não estar restrito a um texto ou um livro, mas a toda uma vida. Neste sentido, a partir desta interpretação, pode-se associar tal ideia à própria existência de Sócrates.

²³ Sobre o tom elegante de Sócrates vale a pena conferir esta passagem de CICÉRON. **Brutus**. 1966, 292, p. 107: “Bem! Disse ele, a ironia atribuída a Sócrates, e que ele usa nos livros Platão, Xenofonte e Aeschina, é algo, a meu ver, espirituoso e elegante. Na verdade, é um processo ao qual não falta habilidade e que é até espiritual, ao discutir a sabedoria, negá-la a si mesmo e atribuí-la ironicamente àqueles que se orgulham de possuí-la: assim, em Platão, Sócrates levanta Protágoras, Hípias, Pródicos, Górgias e os outros ao céu, enquanto se entrega como homem que nada sabe e como ingênuo”, que é um belo exemplo do modo como Sócrates é apresentado, especialmente por Platão, se confiamos na análise de Vlastos, que discorda da ideia de que este Sócrates elegante colhido em Platão também esteja em Xenofonte, por exemplo (VLASTOS, 1991, p. 31. Ver nota 33).

²⁴ “In the conventional sense, where to “teach” is simply to transfer knowledge from a teacher’s to a learner’s mind, Sócrates means what he says: that sort of “teaching” -engaging would-be learners in elenctic argument to make them aware of their own ignorance and enable them to discover for themselves the truth the teacher had held back - in the sense of “teaching” Sócrates would want to say that he is a teacher, that only true teacher; his dialogue with his followers is meant to have, and does have, the effect of overing and assisting own effort at moral self-improvement” (VLASTOS, 1991, p. 32).

²⁵ Cf. Vlastos, 1991, p. 34.

Do contrário, pela forma da figura da ironia, toda a intenção é disfarçada, o disfarce é mais aparente que admitido; neste sentido, a oposição é totalmente verbal; na figura, o pensamento e talvez todo o aspecto da causa estão em oposição com a linguagem e o tom de voz adotados. Deste modo, a vida inteira de um homem pode parecer não ser mais que uma ironia, como aquela de Sócrates (que foi chamado de irônico, porque ele se apresentava como um ignorante e um admirador dos outros, considerados como sábios); em uma palavra, se uma metáfora continuada faz uma alegoria, a figura da ironia é feita de uma série de ironias contextuais (QUINTILIANO, IX, 2.26, tradução nossa)²⁶.

O Sócrates tal como o conhecemos, em especial o Sócrates de Platão, portaria na sua própria existência os caracteres de uma existência irônica, e isto se verificaria nos embates que ele estabelece com outros personagens coetâneos, de modo que se revela nestes cotejos o seu recorrente uso da ironia.

Como já antes apresentado, a fim de que possamos nos encaminhar para a finalização deste tópico, interessa-se remeter à necessidade de pensar do ponto de vista da intenção da ironia. Um olhar atento às últimas páginas, facilita a interpretação de que estamos aqui apresentando o conceito de *ironia* como metodologia socrática e como tal ela tem por finalidade alcançar objetivos específicos. Talvez o mais plausível a ser mostrado neste passo seja a intenção socrática no recurso à ironia objetiva. Primeiro, um olhar sobre as próprias convicções do interlocutor; segundo, a possibilidade de revisão da posição de seu interlocutor.

Se quisermos um modelo/exemplo de como a ironia socrática pode ser sutil e elegante, podemos tomar as frases que ele direciona a Agatão:

εἰ γὰρ οὕτως ἔχει καὶ ἡ σοφία, πολλοῦ τιμῶμαι τὴν παρὰ σοὶ κατάκλινιν· οἶμαι γάρ με παρὰ σοῦ πολλῆς καὶ καλῆς σοφίας πληρωθῆσεσθαι. ἡ μὲν γὰρ ἐμὴ φαύλη τις ἂν εἴη, ἡ καὶ ἀμφισβητήσιμος ὥσπερ ὄναρ οὔσα, ἡ δὲ σὴ λαμπρά τε καὶ πολλὴν ἐπίδοσιν ἔχουσα, ἡ γε παρὰ σοῦ νέου ὄντος οὕτω σφόδρα ἐξέλαμψεν καὶ ἐκφανῆς ἐγένετο πρῶτην ἐν μάρτυσι τῶν Ἑλλήνων πλέον ἢ τρισμυρίοις.

²⁶ Cf: Quintiliano, IX, 2.46. “Au contraire, dans la forme figuré de l’ironie, toute l’intention est déguisée, le déguisement étant pas apparent qu’avoué; dans le trope, l’opposition est toute verbale; dans la figure, la pensée et parfois tout l’aspect de la cause sont en opposition avec le langage et le ton de voix adoptés. Ainsi la vie entière d’un homme peut sembler n’être qu’ironie, comme celle de Socrate (qui était appelé l’ironiste, parce qu’il se présentait comme un ignorant et un admirateur des autres, considérés comme des sages); en un mot, si une métaphore continuée fait une allégorie, l’ironie-figure est fait d’une série d’ironiques-tropes”.

Se é assim também a sabedoria, [em referência à imagem de passagem do copo mais cheio para o mais vazio] muito aprecio reclinar-me ao teu lado, pois creio que de ti serei cumulado com uma vasta e bela sabedoria. A minha seria tanto ordinária, ou mesmo duvidosa como um sonho, enquanto que a tua é brilhante e muito desenvolvida, ela que de tua mocidade tão intensamente brilhou, tornando-se anteontem manifesta a mais de trinta mil gregos que a testemunharam (*Banquete*, 175e1-6).

Como podemos ver, este é ainda um exemplo eficiente daquilo que se caracteriza como a *ironia complexa*, uma vez que Sócrates enuncia algo que corresponde a um fato, pois tanto a fala quanto o acontecido estão de acordo²⁷. Mas entre eles há um sentido que dista da correspondência de ambos, ou seja, apesar desta correspondência e de um possível efetivo elogio a Agatão, quando comparado com o que Sócrates diz de si mesmo, verifica-se que há uma refinada ironia.

1.2.1. O Sócrates corrente

De acordo com uma exposição acerca da figura de Sócrates, presente na *Apologia de Sócrates* (19b), em que se usa como base os argumentos das acusações contra o filósofo, identificamos o modelo pelo qual Sócrates é visto por parte da comunidade²⁸, em especial pelos acusadores. De tal modo, pode-se perceber nesta passagem que tanto Sócrates é apresentado como sofista como um *investigador da natureza*. E tal assertiva indica, em primeiro lugar, que o modelo de investigação ao qual ele se dedica é *inconveniente*.

Σωκράτης ἀδίκει καὶ περιεργάζεται ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτα ταῦτα διδάσκων.²⁹

²⁷ É na *Apologia de Sócrates* que é encontramos uma das maneiras pelas quais Platão deixa, nos diálogos da juventude, exemplificada uma concepção de verdade como correspondência aos fatos. Cf. *Apologia de Sócrates*, 17b.

²⁸ Assumindo que um número razoável de integrantes da cidade partilham desta visão negativa acerca de Sócrates, que seria uma das formas mais eficientes de respaldar por exemplo, o processo e a condenação.

²⁹ Cf. BURNET, J. *Platonis opera*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press, 1900 (repr. 1967): St I.17a-42a.

Sócrates é réu de pesquisar o que há sob o céu, de fazer que prevaleça a razão mais fraca e de ensinar aos outros o mesmo comportamento (*Apologia de Sócrates*, 19b)³⁰.

É possível que haja uma comum percepção difundida por diferentes meios, a saber, os opositores de Sócrates pela oralidade, mas também Aristófanes por meio de seus textos. Tal percepção acerca de Sócrates, que, como vimos, está presente na *Apologia de Sócrates* de forma indireta pela boca dos acusadores, encontra eco de forma jocosa nas *Nuvens* (218), de Aristófanes.

É o próprio Sócrates que pouco antes (*Apologia de Sócrates* 19a) denuncia o modo pelo qual sua imagem tem sido divulgada de modo calunioso. Por isso, dedica-se, no caso da *Apologia*, a desembaraçar a calúnia, denunciando as partes que a compõem. Desta maneira, ele realiza o processo de desconstrução dos componentes da calúnia. Para tanto, ele situa que as calúnias que vão ao tribunal sustentadas por Meleto³¹ têm alguma relação com as calúnias que já há bastante tempo circulavam contra ele (*Apologia de Sócrates*, 18b).

Vê-se, então, a mistura entre duas imagens de um mesmo personagem: um Sócrates que tem um saber imputado e um Sócrates que afirma nada saber. Tal mistura é fundamentalmente geradora da percepção confusa que gira em seu entorno. Primeiro, há dois aspectos que saltam aos olhos, por exemplo, quando analisamos o caso da *Apologia de Sócrates*, um Sócrates irônico e um Sócrates arrogante. Em ambos os casos, há motivos para supor que a reação dos ouvintes não será cordial. No entanto, ambas as

³⁰ Utilizamos a tradução de Carlos Alberto Nunes. Confrontar com a de Brisson: “Socrate coupable de mener des recherches inconvenientes sur ce qui se passe sous la terre et dans le ciel, de faire de l’argument le plus faible l’argument le plus fort et d’enseigner à d’autres à en faire autant” (**Apologia de Sócrates**, 19b).

³¹ De fato são três os autores da acusação: Meleto, Ânito e Lícon (*Apologia de Sócrates* 23e4-24a1), mas no tribunal é Meleto quem realiza a sustentação oral. É interessante notar que Sócrates faz um relato da filiação de cada um destes personagens às classes de acusadores, d’aqueles dos quais ele foi tornado inimigo. A saber, Meleto, associado aos poetas; Ânito associado aos artesãos e aos políticos; e Lícon aos oradores (ἐκ τούτων καὶ Μέλητος μοι ἐπέθετο καὶ Ἄνυτος καὶ Λύκων, Μέλητος μὲν ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος, Ἄνυτος δὲ ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν, Λύκων δὲ ὑπὲρ τῶν ῥητόρων). Vale ressaltar que Sócrates estabelece a diferença entre as novas acusações, apresentadas pelos personagens acima mencionados, e aquelas antigas, que circulavam entre os atenienses associando-o a antigos sábios. De tal modo, vale ressaltar o contexto das antigas acusações, “Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥτιω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτα ταῦτα διδάσκων.” (Socrate est coupable: il recherche indiscrètement ce qui se passe sous la terre et dans le ciel, il fait prévaloir le mauvaise cause, il enseigne à d’autres à faire comme lui. Trad. De Maurice Croiset, Belles Lettres, 1980). Este modelo de acusação associa Sócrates tanto aos antigos filósofos, aqueles que estavam em busca da *arché*, quanto aos sofistas. É portanto, possível, que no contexto desta descrição tenhamos o início da associação negativa em relação aos sofistas no contexto da obra de Platão. Por outro lado se pode dizer que esta maneira pela qual Sócrates também foi acusado está associada ao modo como teria sido entendido enquanto realiza aquilo que era chamado de *investigação da natureza*. Cf. *Fédon*, 96a6-8.

características acima mencionadas podem servir de hipótese para afirmar a implicada intenção socrática de não se importar com essas percepções.

Há ainda que se observar que mesmo este Sócrates, personagem dos diálogos socráticos, já é responsável pela inserção do que posteriormente se consolida como o método dialético dos diálogos. Vale dizer que em vários diálogos Platão ensaia uma análise deste método³², embora se possa dizer que ele é mais propriamente explicado na *República*.

Tendo feito a abordagem acerca dos elementos constituintes da ironia socrática, característica identificada como uma das compositivas desse personagem de Platão, passamos então a uma abordagem do *corpus platonicum*.

1.3. O *corpus* platônico acerca do amor

É certo que, ainda que tenhamos uma vasta bibliografia de testemunhos sobre o trabalho e a vida de Platão, isto não impediu que a sua figura despertasse ao longo da história um interminável apelo a conjecturas. Ademais, é possível tomar textos do próprio Platão, a exemplo de passagens escassas em que ele cita a sua existência. Um exemplo disso é o caso do *Fédon* 59b, no qual informa que não estava presente no último dia de vida de Sócrates porque supostamente estava doente. Também há o inumerável conjunto de fatos históricos apresentados na *Carta VII*³³, ainda que este seja um dos textos platônicos caros quanto à dúvida sobre a sua autenticidade enquanto escrita platônica³⁴.

Estabelecer o *corpus* platônico referente ao tema do *amor* (*eros*) implica propor o isolamento do tema, medida que é difícil de ser tomada tendo em vista que há a interligação com temas adjacentes, a exemplo da *amizade* (*philia*). No entanto,

³² Vale dizer que GOLDSCHMIDT (1947, p. VIII) defende que o método e a estrutura dos diálogos não se confundem.

³³ Há em português várias edições da *Carta VII* até o memento desta pesquisa. A primeira edição traduzida no Brasil foi do Professor Carlos Alberto Nunes, da Universidade Federal do Pará/UFPA publicada em 1973. Na edição publicada pela Vozes em parceria com a Loyola, traduzida por SANTOS, J.T. e MAIA JR., Juvino (2007) há um estudo do Irwin. A nosso ver, ambos concordam que o problema da autenticidade é menor que a importância do texto para compreender fatos importantes da vida e obra de Platão.

³⁴ É importante notar que não há no conjunto da obra platônica a expressão de pensamentos que Platão reivindique como sendo seus. Tal fato é um importante balizador da dificuldade que a obra apresenta, seja para atribuir falas a Platão, seja para negar a concordância com elas.

o objeto de escrita de uma tese deve levar em conta a estratégia mais adequada para levar a cabo, dentro do período proposto, uma razoável análise do conjunto de possibilidades que um problema de pesquisa apresenta. Desse modo, é preciso estabelecer medidas que tornem viáveis o percurso pretendido. Portanto, também por conta da possibilidade de intersecção temática é que se torna necessário propor uma ordem de abordagem do tema.

Em resposta à necessidade acima mencionada, devo dizer que é salutar identificar nas fontes primárias o que é de interesse ao tema. De maneira geral, pode-se dizer que os diálogos que tratam por excelência deste tema são o *Fedro* e *O Banquete*, mas é também possível dizer que ele se estende ao *Lísis*³⁵.

Antes de partir para a explicação propriamente dita acerca do conjunto de diálogos sobre o *amor*, deve-se apresentar uma breve síntese do conjunto da obra de Platão e de sua sistematização. A primeira questão a ser colocada diz respeito à totalidade de seus diálogos. Podemos dividi-los inicialmente em duas partes, os autênticos³⁶, e aqueles considerados suspeitos de não autenticidade³⁷. Por exclusão, se aceitarmos a primeira lista como autêntica, significa que nem seria necessário mencionar a segunda, todavia, a fim de lançar luz sobre o problema da autoria na antiguidade, um problema que certamente possui paradigmas diametralmente diferentes dos modernos, vale a pena mencionar.

A lista dos diálogos aceitos como autênticos é:

O Laques, O Eutifron, O Cármides, O Górgias, e o Protágoras, o Lísis, o Hípias Menor, o Íon, o Eutidemo, o Menexeno, a Apologia de Sócrates e o Críton, o Ménon, o Fédon, a República, o Fedro, o Banquete, o Crátilo e o Timeu, Teeteto, o Sofista, o Político, o Parmênides, o Filebo, e as Leis. Num total de vinte e seis, seguidas da inclusão da *Carta VII*³⁸.

³⁵ Uma leitura clássica do tema do amor apresentada por Robin “*La théorie platonicienne de l’amour*” segundo a qual a centralidade do tema se encontra nos três diálogos que a seguir menciono: *Lísis, Fedro e Banquete*. Cf. (ROBIN, 1964).

³⁶ Partindo da hipótese de que estes diálogos são amplamente aceitos como autênticos.

³⁷ Na sua totalidade não aceitos como diálogos autênticos. No entanto, a necessidade de mencioná-los diz respeito ao processo de atribuição que em algum momento foi conferido a estes diálogos como sendo de Platão.

³⁸ Como já foi dito, é possível incluir a *Carta VII* dentre os textos autênticos, apesar de protestos. Charles Kahn (1996, P. 50) é um dos defensores da autenticidade deste texto. Ainda acerca da autenticidade das *Cartas* cf.: GULLEY, Norman. The authenticity of the platonic epistles. In. REVERDIN, Olivier. **Pseudepigrapha I**. Vandoeuvres; Genève: Fondation Hardot, 1972, p. 103-143.

A lista dos diálogos não aceitos como autênticos é³⁹:

Divididos em três categorias: a) Polêmicos: *Hípias Maior*, *Alcebiades I*, *Epinomis*, *Carta VII* (já citada como fazendo parte da lista dos diálogos autênticos), *Cartas I-VI*, *VIII-XIII*; b) Duvidosos: *Alcebiades II*, *Hiparco*, *Rivais*, *Theages*, *Minos*, *Clitofonte*; c) Apócrifos: *Eríxias*, *Axioco*, *Demódoco*, *Sísifo*, *Do justo*, *Da virtude*, *Definições*⁴⁰.

É preciso salientar que desde os primeiros historiadores da filosofia a se debruçarem sobre este objeto, o consenso não é a regra. Um caso clássico, até já mencionado, é o das *Cartas*, que ao longo da história de sua recepção obteve variadas opiniões acerca de elas serem total ou parcialmente autênticas. Hoje é possível dizer que é consensual tomar pelo menos a *Carta VII* pelo prisma da autenticidade.

Dentre os problemas de interpretação e composição do *corpus platonicum*, é preciso dizer que há diferentes maneiras de efetuar uma ordenação dos diálogos, seja por prospecção estilística, seja por cronológica – o que coloca os intérpretes de Platão em diferentes grupos.

É muito comum ao longo da história dos textos⁴¹ de Platão dividi-los levando-se em conta composições em conjunto, que foram chamadas de tetralogias. Não é meu intuito aqui avaliar a ordem das tetralogias, ou mesmo que se considere uma

³⁹ Um debate sobre (ἄγγραφα δόγματα) os diálogos apócrifos pode ser aferido em: ALLINE, Henri. **Histoire du texte de Platon**. Genève; Paris: Slatkine; Champion, 1984, p. 34-45. Neste capítulo encontramos referências acerca da redação dos textos que não foram tomados como canônicos para o estabelecimento do corpus platônico. Há nele a indicação de que Aristóteles os teria mencionado, indicando o contexto de escrita dentro do âmbito da Academia. Isto não significa que pudessem ser atribuídos a Platão. Há também outro aspecto que vale ressaltar, a ideia de que ainda enquanto Platão vivia, a Academia comercializava e exportava tanto seus textos, quanto de discípulos; o que pode estar no cerne da confusão acerca da autoria. É possível especular que possa ter havido negligência no processo de transporte dos textos em que se podia perder a etiqueta e o processo de restituição destas aos pergaminhos, realizaram-se por especulação.

⁴⁰ Lista Elaborada por MARQUES, M. P. **Platão-Diálogos**. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~marquess/dialogos.php> Acesso em: 12-02-2020.

⁴¹ É no século XIX que duas fortes correntes se debruçam sobre a interpretação e o estabelecimento de uma cronologia dos textos de Platão, se por um lado, sob a influencia de Schleiermacher uma ode de filósofos defende uma visão unitarista, por outro lado, liderados por Karl Hermam outra ode de intérpretes defende uma visão desenvolvimentista. Sobre tudo, esta última posição assume a ideia de que Platão ao longo da vida teria mudado seu pensamento, e portanto, a diversidade que pode se aferir nos diálogos seria reflexo desta mudança do pensamento platônico. O que resultaria dizer que há uma evolução dos diálogos. Sobre o tema conferir: KHAN, Charles. **PLATO and the socratic dialogue**. The philosophical use of a literary form, 1996, p. 39.

composição a partir de trilogias⁴², nem tomar posição sobre esta questão. No entanto, é importante apresentar uma distinção entre os grupos de diálogos, e farei isso mostrando a partir da aceitação do conjunto das obras consideradas atualmente, sem fortes protestos, como autênticas. Portanto, farei a apresentação desta obra dividida em três períodos; cada um deles associados a um período da escrita de Platão, e relativamente a Sócrates⁴³. São eles:

1.3.1. Os primeiros diálogos: Os diálogos socráticos (ou *aporéticos*)

A metodologia destes diálogos é paradoxal, uma vez que propõe uma disputa entre os *logoi* dos interlocutores e o *logos* de Sócrates. Este quase sempre colocado numa posição de condutor do debate, o que aparentemente o coloca numa posição vantajosa. Salvo raras exceções, como é o caso da *Apologia de Sócrates*, o qual, mais aprovado que chamar de diálogo seria chamá-lo de discurso, esta metodologia apresenta uma disputa que se acirra num movimento crescente, e geralmente finda com uma *aporia*⁴⁴. Deve-se dizer que não é tão somente uma aporia do diálogo, mas os personagens ficam também em aporia. De fato, no geral, as perguntas começam aparentemente fáceis, até chegarem num nível em que se tornam difíceis de serem respondidas. De onde resulta talvez, acaso se possa afirmar, a suspensão do debate. Tal suspensão pode ser tomada como um recurso dramático, visto que ela é apresentada como encaminhamento para o fim do diálogo. Além disso e, e sobretudo, metodológica, visto que representa a posição na qual ficam os personagens em relação ao tema proposto⁴⁵.

⁴² Inclusive porque há fortes razões para acreditar que o interesse em estabelecer o *corpus* platonicum não esteja presente no tempo em que Espeusipo dirige a academia, sendo portanto posterior. O que significa que este intuito é já reflexo de um processo de tentativa de restabelecimento do texto de Platão, uma vez que poucas gerações depois, sem a presença do mestre a fragmentação se torna inevitável. Um primeira reunião dos textos no que poderia ser tomado como uma *obra completa* só pode ser visto em 320-315, ainda que ela não se assemelhe ao que hoje pode ser entendido como uma edição completa. Sobre o tema Cf. (ALLINE, 1984, p. 45ss).

⁴³ É o caso dos diálogo ordenados no período amplamente aceito como *dialogo da juventude*, que para grande parte dos estudiosos seria a expressão mais autêntica do pensamento socrático.

⁴⁴ Há quem defenda a ideia de que os diálogos socráticos se tornam insignificantes se comparados aos da maturidade e/ou aos tardios. Cf. ROWE, 2009, p. 161.

⁴⁵ Robinson (**Elenchus**, 1971, p. 79) por exemplo, defende ser possível considerar o Livro I da *República* como um diálogo inicial (*early dialogue*).

1.3.2. Os diálogos médios⁴⁶ (ou *hipotéticos*)

No segundo grupo de diálogos platônicos, os chamados diálogos médios, podem ser caracterizados pela condição de proporem hipóteses. De modo especial, tais diálogos são fortemente associados à formalização do que por muitos é entendido como as teorias centrais do platonismo, a teoria das formas, a teoria da participação, a teoria da reminiscência e a teoria do amor. Há neste grupo de diálogos o estabelecimento da filosofia platônica, em certo distanciamento da filosofia socrática, por isso, tantos intérpretes arriscam falar de uma ruptura do primeiro para o segundo grupo de diálogos.

Ainda que não seja simples esta cisão entre o que é propriamente platônico e o que é propriamente socrático, convencionou-se, a partir desta divisão, assumir como platônicas as teses que se concentram na abordagem platônica dos diálogos médios.

1.3.3. Os diálogos tardios (ou *críticos*)

São os diálogos nos quais, em alguma medida, Platão apresenta revisões, especialmente, das teses classicamente consideradas como fortemente platônicas. De forma geral, pode-se dizer que neste terceiro grupo de diálogos Platão apresentaria críticas às teses que havia defendido antes.

A radicalidade da tese presente na sustentação do terceiro grupo de diálogos está particularmente ligada à ideia de que Platão não só corrigiria suas posições defendidas nos grupos anteriores, mas que até, em alguns casos, contradi-las. Esta é uma afirmação possível quanto ao terceiro grupo, mas é ainda possível dizer que

⁴⁶ Charles Kahn (1996, p. 39) defende que há uma forte ruptura entre os diálogos socráticos (os primeiros diálogos) e os diálogos metafísicos. É ainda importante observar que Kahn, ao analisar o estabelecimento dos diálogos médios (*middle-dialogue*) observa que num primeiro momento houve uma associação estilística para o agrupamento dos diálogos, e que posteriormente se assume uma versão cronológica, para a qual ele demonstra uma preocupação metodológica. Sendo finalmente importante observar, que para ele: “Eu afirmo, no entanto, que é apenas a divisão estilística em três grupos que oferece alguma base para um acordo intersubjetivo sobre a ordem cronológica.” “Eu sustento, no entanto, que é apenas a divisão estilística em três grupos que oferece alguma base para um acordo intersubjetivo sobre a ordem cronológica.” (KAHN, 1996, p. 45, tradução nossa).

não temos garantias suficientes para sustentar, por conseguinte, que ele abandone radicalmente posições que antes havia *defendido*. Postular na maturidade a negação de um Platão anterior, significaria uma cisão radical, inclusive entre o que é aceito como *platônico* na obra. Ou seja, que entre os dois últimos grupos de diálogos aos quais se convencionou atribuir a Platão, teremos, ao invés de um, dois filósofos. A amplitude do debate exige um debruçar-se gigante, capaz de comprometer o objetivo deste estudo.

Devemos dizer que a apresentação até aqui realizada dos estudos a respeito de uma compreensão da composição da obra platônica nos exige postular um ponto de partida que se ancora em hipóteses, mas é difícil conferir a alguma, entre as correntes, a última palavra sobre o assunto. Entretanto, é forte a posição de Kahn (1996, p. 45), que afirma ser difícil sustentar a tese *estilométrica* como critério para estabelecer uma ordem cronológica dos diálogos, visto não sabermos por exemplo se Platão não poderia ter trabalhado sobre mais de um texto ao mesmo tempo.

Tendo apresentado um breve panorama do debate⁴⁷ acerca da composição do *corpus platonicum*, é preciso apontar evidências dos elementos que permitem tornar manifesta uma ligação entre os diálogos que se pretende analisar aqui.

Em relação ao tema desta tese, devo dizer neste primeiro momento que busco analisar em que medida é possível defender uma concepção unitária acerca da *teoria do amor*, caso seja plausível, e quais elementos indicam esta unidade. Podemos seguir uma pista fornecida por Santos (2008, p. 50, p. 202) ao dizer que:

O *Banquete* expressa perfeitamente essa ideia [referida antes], em que apresenta a concepção de que o Amor na cultura grega é a única força responsável pela 1: 'união dos seres'; 2: 'geração da descendência'] no relato feito por Sócrates do seu encontro com Diotima (*Banq.* 201d ss). Não sendo bom nem mau, o amor é intermediário entre (*metaxy*) os opostos - bom e mau, belo e feio, saber (*sophia*, *phronêsis*) e ignorância (*amantia*): 'permitindo que o Todo se encontre unido consigo mesmo' (202e).

Conforme apresentamos, esta preocupação em mensurar a possível unidade da teoria do *amor* se funda na necessidade de apresentar os elementos capazes de

⁴⁷ Como dito ao início deste debate sobre a obra, é possível afirmar a existência de um consenso majoritário quanto a divisão da obra de Platão em três partes, nomeadamente: os primeiros diálogos (*early-dialogues*), os diálogos médios (*middle-dialogues*) e os diálogos tardios (*later-dialogues*), ainda que se haja mesmo dentro deste consenso geral, algumas dissidências ou discordâncias quanto a classificação de diálogos que estariam na fronteira entre um *período* e outro.

sustentar que Platão não deixa o tema disperso na variedade dos discursos apresentados, seja no *Banquete*, no *Fedro*, ou no *Lisis*, mas que seria possível apresentar uma unidade do tema. Isso é abordado ao longo da elaboração desta tese. A hipótese que se apresenta nesta passagem deixa transparente a subjacente força unificadora do *amor*, encontrada, por exemplo, em mais de um dos discursos presentes n' *O Banquete*, mas também no *Fedro*.

Capítulo II

Eros n'O banquete

II. Eros n'O *banquete*

O *Banquete*⁴⁸ é, certamente, uma das obras de Platão que mais tiveram eco ao longo dos milênios subsequentes à sua *publicação*⁴⁹. Esta obra comporta em seu título a referência a um encontro de pessoas com nomenclatura homônima, em português. E tem por objetivo a reunião de homens que se encontram para beber e comer. É efetivamente comer em comum, estar junto para vivenciar a comida e a bebida, em geral, e neste caso em específico, esta realidade é subvertida pela importância dada à outra atividade que também é comum nos banquetes: o uso da *palavra*⁵⁰. A língua portuguesa também reconhece a palavra *simpósio* como referente à segunda parte de um banquete ou festim, momento em que há bebida e conversa. A palavra toma lugar nesta cena para a orientação na fabricação de discursos.

É possível realizar uma pequena incursão quanto ao *banquete* como instituição, a saber, na Grécia do período em que a obra referenciada aqui veio à luz.

⁴⁸ Vale a pena ressaltar uma informação sobre esta instituição grega, o *banquete*, segundo as informações de Ficino, que se ocupou da primeira edição moderna das obras completas de Platão, como de um comentário sobre o banquete. Em suas primeiras páginas temos a informação de que este evento fora repetido ano a ano desde a morte de Platão até mais ou menos a época de Plotino e Porfírio (FICIN, 1956, Cap. I, p. 136).

⁴⁹ Indicação da distinção entre o modelo moderno e o modelo antigo de publicação de uma obra. Certamente há que se reconhecer que, mesmo quando pensamos na modernidade temos mudanças radicais nos moldes de publicação e distribuição de uma obra. Isto deve ser visto já como distante do modo como os antigos elaboravam e mesmo distribuíam uma obra. Certamente podemos apreciar em alguns testemunhos a possibilidade de que uma mesma obra tenha sido redigida e corrigida ao longo dos anos. Ainda, que uma obra possa ter sido constituída a partir das anotações dos discípulos, mas mais ainda, que não devemos entender publicação no sentido moderno, haja vista que não há imprensa na antiguidade.

⁵⁰ Cf. ROBIN, L. **Notice** p. XII. In: Platon. *Le Banquet*. Paris: Les Belles Lettres, 2018. Que afirma que o mais importante no *Banquete* não é a refeição, mas os discursos que são proferidos pelos participantes.

É mister acrescentar que, sob a perspectiva do registro histórico, a maneira como se descrevem estas reuniões em Platão e Xenofonte é de fundamental importância, pois sem ela não teríamos tão rica exposição e explicação de como se estruturam estas reuniões. Há que se pesar ainda, e para isto vale a pena insistir na diferença, que os conteúdos desenvolvidos por Platão e por Xenofonte não obtiveram o mesmo tipo de recepção. A narrativa platônica é tomada sob o prisma da filosofia, ainda que não seja possível negar os elementos literários, poéticos, históricos, místicos etc. Note-se que Xenofonte não é recepcionado com o mesmo interesse.

É importante notar que as escolhas interpretativas tomadas ao longo dos estudos acerca da filosofia socrática podem aparecer em campos antagônicos. Há os que tentaram aproximar, por exemplo, o Sócrates de Platão e o de Xenofonte por meio do debate acerca dos *logoi sokratikoi*. No entanto, as controvérsias acerca desta posição logo aparecem, e constituem um problema real para a interpretação, de modo especial para aqueles que pretendem se posicionar a partir da visão de um Sócrates histórico⁵¹. Qual relato seria o mais fiel ao Sócrates histórico? O de Platão? O de Platão presente nos diálogos Socráticos? O de Xenofonte? O de Aristóфанes? O dos socráticos menores? Cada uma destas questões expõe a sutileza do problema no sentido de que uma resposta a ela, embora necessária, não é fácil. Haja vista não haver, portanto, a possibilidade de conferir uma resposta definitiva ao problema, é preciso avaliar os argumentos conferidos a cada uma delas.

O que temos neste momento? A necessidade de tomar uma posição acerca da questão, construindo a coerência necessária para defendê-la, ainda que não se possa dizer que, necessariamente, uma posição de um autor que se queira conclusiva sobre o tema possa efetivamente ser tomada como conclusiva.

⁵¹ O artigo de Dorion (2016, p. 23-49) é um importante estudo da questão do Sócrates histórico, apresenta um panorama da questão a partir da perspectiva tanto da ascensão quanto da queda da relevância do problema socrático. Cf. DORION, Luis-André. **Ascensão e queda do problema socrático**. In. MORRISON, Donald. Sócrates. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

2.1. O contexto de escrita d'*O Banquete*⁵²

Para compreender a estrutura social de *O Banquete*, é preciso saber que ela se realiza como uma atividade tradicionalmente ligada à religião grega. Os banquetes remontam a estas refeições públicas realizadas com libações aos deuses. Sobre tais eventos há registros que vão desde os relatos que podemos obter em Homero⁵³ e em Hesíodo até chegar em Platão. Do mesmo modo, também é possível encontrar diversas referências a eles em outros autores, tais como Aristóteles, chegando a ser mencionados também por Virgílio, no caso romano.

Deste modo, a permanência do banquete como uma atividade social e cultural dos gregos, após ser originalmente uma atividade ritual, não se encerra no período clássico, pois ela pode ser encontrada ainda em autores posteriores como é o caso do período helenístico. É fornecido por Fustel de Coulanges (1866), em seu livro intitulado *La cité antique*, um vasto conjunto de informações colhidas em registros literários e históricos, os quais são capazes de fornecer um panorama geral acerca das instituições da cidade antiga. Em muitos pontos do texto, há uma aproximação entre a cidade grega, a cidade romana e a cidade hindu. Não abordaremos as relações entre elas, mas notamos que este elemento da *refeição*

⁵² É possível falar do *banquete* como uma instituição formadora/constituente do pensamento e dos gregos. Um importante estudo de Shimidt-Pantel visa superar a simples descrição do *banquete* grego, com o propósito de identificá-lo como um sujeito histórico. (PANTEL, Pauline Schmitt. **La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques**. Rome: École Française de Rome, 1992. pp. 5-585). A tradição da refeição em comum é um costume para os gregos, o estudo nos mostra um percurso da atividade do banquete desde os primórdios até Platão, pelo menos. É interessante notar uma observação quanto à bebida: “No *symposion*, predomina a ingestão de vinho, seguida de iguarias servidas em pequena porção e com muita variedade. Porém a etapa marcante é o ritual de interação entre os convivas” (CÂNDIDO, Maria Regina. **Banquete grego: entre o ritual da *philia* e o prazer do luxo**. In. Carmen Soares, Paula Barata Dias (coords.) *Contributos para a história da alimentação na antiguidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, DOI:<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-721-008-2>, p. 29).

⁵³ É interessante notar que, se podemos encontrar referências em Homero acerca das refeições em comum, é possível identificar que numa delas, no caso do Livro IX da *Iliada*, verificamos a indicação de distinção realizada por ele entre os *homens civilizados* dos *não civilizados*. Tal distinção é marcada por um epíteto que classifica a relação entre os dois tipos destacados, ele denomina aos que são considerados civilizados, “*comedores de pão*”. No contexto da *Iliada* esse epíteto aparece para separar aqueles que apenas comem os frutos da terra, daqueles que a cultivam a fim de obtê-los para produzirem o sustento e o prazer (HOMERO, *Iliada*: livro IX). Ver também: Ainda acerca deste tema, Vernant (2006, p. 78, grifo nosso) diz: “Sobre as Mênades, acredita-se que, longe de seu ambiente doméstico, das cidades, das terras cultivadas, elas brincam com as serpentes, amamentam os filhotes dos animais, como se fossem seus, e também os perseguem, atacam-nos e os dilaceram vivos (*diasparagmós*), devoram-nos inteiramente crus (*omophagía*), assimilando-se assim, em sua conduta alimentar, àqueles bichos selvagens que, contrariamente aos homens, *comedores de pão* e da carne cozida de animais domésticos ritualmente sacrificados aos deuses, se entreddevoram e lambem o sangue uns dos outros, sem regra nem lei, sem nada conhecer além da fome que os impele”.

ritual chega, por exemplo, aos banquetes descritos por Platão e Xenofonte⁵⁴. Resulta disso dizer que o longo texto de Coulanges realiza a confirmação das *refeições em comum* como uma instituição vigente em Atenas. Cabe apontar em que medida este é o modelo seguido pelo *banquete* relatado por Platão.

Notadamente, será possível dizer que a *refeição em comum* (o *banquete*), não permanece o mesmo ao longo dos diversos períodos da antiguidade. Na concepção de Konstan (2005, p. 64):

Tecnicamente, o simpósio é considerado a segunda parte de um banquete de qualquer tipo, quando os pratos são removidos e as bebidas servidas. Na Atenas do século V a.C., as festas que envolviam bebidas eram consideradas um estilo aristocrático de entretenimento, devotadas à folia, erotismo, exibição da riqueza e o cultivo da excelência na lira e na recitação poética (KONSTAN, 2005, p. 64).

Sendo uma descrição generalizadora do que pode ser classificado como um banquete no período clássico, a descrição acima pode encontrar pequenas divergências a depender de qual o testemunho utilizado. É possível dizer que, ainda que os ritos gerais de um evento como esse possam ser replicados, da mesma maneira podem haver pequenos descompassos no modo como os testemunhos textuais são relatados. No caso do período clássico, identificaremos o referido evento associado também a uma libação, tal como se pode verificar n’*O Banquete* de Platão.

Para apresentar o exemplo mencionado por Platão, identificamos a sua estrutura básica tal como nos mostra Konstan, em que o banquete está dividido em duas partes. Assim é possível dizer que o modelo em questão possui qualquer coisa de especial, como nos menciona Robin (2018, p. XII-XIII) quando fala do *Banquete*:

Por esta palavra, nós entendemos, com efeito, propriamente, uma refeição em comum, que é presidida e regada por algum personagem, e isto é o que importa, não é precisamente uma refeição, a qual é geralmente detestável, mas os discursos que são seguidos a ela, e que se pronunciavam no momento em que na mesa não há nada mais que vinho (ROBIN, 2018, p. XII-XIII, tradução nossa).

⁵⁴ Visto ambos terem um texto com este título e se referirem ao mesmo evento.

O texto evidencia um modelo de banquete privado. Sabemos ser possível a distinção entre dois modelos de realização destas refeições, quais sejam: havia tanto os banquetes privados quanto os banquetes públicos, estes geralmente se realizavam duas vezes por mês em comemoração e festividade em honra aos deuses. Seja como for, fica evidente a importância do banquete como instituição social para os gregos tanto no ambiente público como no privado.

2.2. Acerca da sacerdotisa de Mantinéia (ἡ διδάσκαλος)

A aparição de Diotima no *Banquete* é realizada num momento que para muitos estudiosos pode ser tomado como o coroamento do diálogo. De acordo com estas perspectivas, poder-se-ia dizer que ela figura no ápice do diálogo quando enseja a análise dos discursos sobre o amor, uma vez que é a portadora de uma versão, de uma argumentação que possui aspectos muito próprios aos de um ensinamento. A sacerdotisa não hesita em ser, na descrição da narrativa socrática, uma mestra⁵⁵, que se coloca na condição de ser capaz de ensinar.

Uma importante referência ao ensinamento de mulheres aparece no *Mênon* 81a: “ouvi homens e também mulheres sábios em coisas divinas” (ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα), no qual se pode observar que Sócrates apresenta a ideia de que suas teses foram aprendidas, embora aqui se possa utilizar o próprio diálogo *Mênon* para problematizar a ideia de que se pode ensinar algo a alguém. Nesse diálogo, a variedade de possibilidades de interpretações não é gigantesca, mas ela esbarra numa *aporia*, que, como é sabido, é uma característica forte dos diálogos socráticos de Platão.

Há que se cotejar as referências a *Fedro* (235b-d), *Teeteto* (152e), *Filebo* (16c).

Sócrates realiza uma declaração de dívida em relação a Diotima. Ainda que se possam inserir neste ponto questionamentos que se proponham a analisar algum caráter irônico desta posição, deve-se observar que a referência à dívida tanto

⁵⁵ Diotima não é a única mulher a ter associação intelectual relatada por Platão em seus diálogos. Ainda que de maneira menos enfática, é possível também se referir a um estudo que se propõe apresentar uma análise comparativa entre Sócrates e Aspásia. É o caso de *Menéxeno* 235e. Cf. PENTASSUGLIO, Francesca. **Paideutikos eros Aspasia as an ‘alter Socrates’**. Archai, n. 30, Brasília, 2020.

quanto aos ensinamentos da sacerdotisa têm fundamento no sentido de que se pode encontrar, como apontamos acima, indicações textuais de referência à transmissão de saberes por parte das mulheres. Deste modo, pode-se supor que Diotima esteja incluída nestas referências.

Se, por um lado, é mister notar que a referência a Diotima realizada por Platão no *Banquete* lhe confere grande importância; por outro lado, é importante ressaltar que sobre a existência histórica de Diotima não encontramos consenso entre os pesquisadores. Há a vertente dos que entendem a presença de Diotima como mais um dos recursos magistrais de Platão no sentido da criação de personagem⁵⁶.

É viável cotejar, ainda, que na obra de Platão Diotima não é uma rara e/ou única referência ao ensinamento realizado por mulheres, com a qual Sócrates é confrontado e posto em relação. Em uma passagem do *Menéxeno* 235e-236a, temos a referência à outra personagem, com quem Sócrates mantém relação intelectual:

MEN. Τίς αὕτη; ἢ δῆλον ὅτι Ἀσπασίαν λέγεις;

ΣΩ. Λέγω γάρ, καὶ Κόννον γε τὸν Μητροβίου· οὗτοι γάρ μοι δύο εἰσὶν διδάσκαλοι, ὁ μὲν μουσικῆς, ἡ δὲ ῥητορικῆς.

MENÉXENO: E quem seria ela? Você está falando de Aspásia, não é verdade?

SÓCRATES: Pois é dela mesmo que falo, e, também de Cónos, filho de Metróbio. Esses são meus dois mestres, ele de música, ela de retórica.

Note-se que esta menção a Aspásia está associada à ideia de ensinamento da parte dela, e de aprendizagem da parte de Sócrates⁵⁷. De onde se pode extrair uma indistinção em relação aos mestres de Sócrates quanto ao gênero, uma vez que, um ao lado do outro, ele cita Cónos e Aspásia. A passagem reforça a ideia de que, a despeito das condições socialmente estabelecidas para as mulheres, há uma

⁵⁶ Para um estudo que se dedica a averiguar a problemática da historicidade de Diotima, cf. GUERRERO, Daniel Santibáñes. **Sobre la discusión en torno a la historicidad de Diótima de Mantinea y la tesis de la “representación oculta” de Safo en el Banquete de Platón.** In. *Perspectiva filosófica*, UFPE, V. II - N. 36 (julho a dezembro 2011).

⁵⁷ Um apanhado das referências presentes em outros autores sobre a relação entre Sócrates e Aspásia pode ser conferido no artigo de: PENTASSUGLIO, Francesca. **Paideutikos eros Aspasia as an ‘alter Socrates’**. *Archai*, n. 30, Brasília, 2020.

recorrente citação na obra de Platão sobre mulheres que também assumem a posição de ἡ διδάσκαλος (235e). Em 236b-c, Sócrates confirma ter tomado lições com a mestra.

MEN. Ἡ καὶ μνημονεύσαις ἂν ἃ ἔλεγεν ἡ Ἀσπασία;
ΣΩ. Εἰ μὴ ἀδικῶ γε· ἐμάνθανόν γέ τοι παρ' αὐτῆς, καὶ ὀλίγου πληγὰς ἔλαβον ὅτ' ἐπελανθανόμην.

MENÉXENO: E você conseguiria lembrar o que Aspásia lhe disse?

SÓCRATES: Se eu não me enganar! De fato, eu recebia lições dela e por pouco não tomava umas pancadas por causa da minha falta de memória.

Em retorno à passagem da caracterização inicial de Diotima no *Banquete* (201d), Sócrates a intitula como τὸν δὲ λόγον τὸν περὶ τοῦ Ἔρωτος, é versada nos assuntos do Amor; e também versada⁵⁸ em muitos outros assuntos, Διοτίμας, ἣ ταῦτά τε σοφὴ ἦν καὶ ἄλλα πολλά (201d2-3). Diante dos fragmentos expostos, podemos apontar que, de alguma maneira, Sócrates faz uso da imagem introdutória para conferir autoridade ao discurso que será exposto pela sacerdotisa.

À sua maneira, Sócrates se propõe a sair de cena para deixar que fale Diotima. Este passo do diálogo retoma, em certa medida, uma concepção de aprendizagem, transformando Sócrates em discípulo.

2.3. Sobre o ensinar e aprender

A propósito da questão do ensino e da aprendizagem, conteúdo recorrente na obra de Platão e celebrado de modo especial n'A *República*, notadamente no *Livro VII*, devemos observar as críticas à possibilidade do ensino e da aprendizagem. Esta dimensão do ensino e da aprendizagem é novamente retomada no *Fedro*, e exemplificada numa imagem ilustrativa no fim do diálogo. Mas sobre ela trataremos no capítulo dedicado ao *Fedro*. Por ora, interessa-se apresentar o contexto no qual a questão da aprendizagem é inserida n'O *Banquete*: a partir da posição de Agatão, que no intuito de receber o ensinamento de Sócrates, convidá-lo a reclinar ao seu lado.

⁵⁸ As traduções de σοφὴ apresentam pequenas nuances: *was skilled* (LAMB, 1925); *était savante* (ROBIN, 1989); *era entendida* (SOUZA, 2016); *era sábia* (MARTÍNEZ, 2011).

2.3.1. A questão do método n’O *Banquete*, no discurso de Sócrates

Como compreender até que ponto se pode falar de uma tentativa de separação estabelecida por Sócrates entre *Eros* como divindade e o seu contrário, ao considerar a aproximação, ou mesmo a mistura em *Eros* do que é bom e mau, do belo e do feio?

Esta pequena passagem se refere diretamente à necessidade filosófica, apresentada por Sócrates, de tomar como modelo de interpretação, ou melhor, como modelo de composição do seu discurso, aquilo que ele defende como filosofia. A saber, a procura da natureza de algo.

δεῖ δὲ, ὦ Ἀγάθων, ὥσπερ σὺ διηγῆσω, διελθεῖν (e) αὐτὸν πρῶτον, τίς ἐστὶν ὁ Ἔρως καὶ ποῖός τις, ἔπειτα τὰ ἔργα αὐτοῦ.

É de fato preciso, Agatão, como tu indicaste, primeiro discorrer sobre o Amor, quem ele é e qual a sua natureza e depois sobre as suas obras (*Banquete*, 201d-e).

A exposição da metodologia socrática para a investigação de algo tem nuances em diferentes diálogos, embora elas portem em comum a ideia de que a natureza do que deve ser investigado é o objeto mesmo da investigação. Pelo contrário, é possível aludir em várias passagens ao desvio de caminho ao buscar responder às perguntas socráticas efetivado por seus interlocutores. Neste horizonte, o da mudança da pergunta para ser respondida mediante exemplos, podemos apresentar aqui três passagens que consideramos clássicas para expor esta alternância de roteiro investigativo.

É sabido que o Sócrates de Platão tem uma predileção por levar a cabo os seus diálogos mediante caminhos [ὁδοί] que seguem um método com finalidade. Dito isto, devemos mais uma vez lembrar que podemos falar de uma evolução na metodologia socrática para desenvolver uma tese, ao longo e por meio dos escritos de Platão. Isto se pode revelar, *grosso modo*, nas passagens de cada uma das fases de seus escritos. A saber, podemos dizer que o método socrático⁵⁹ ganha novas

⁵⁹ Há quem defenda, é o caso de Ryle (2003, p. 91) que o método socrático tenha sido também o método usado pelo Sócrates histórico. Portanto, não seria exclusivo dos diálogos de Platão.

nuanças especialmente nas passagens dos diálogos elênticos, para os hipotéticos, e da maturidade. De que modo se pode verificar tal assertiva? Devemos recorrer, tal como antes, acreditamos, a exemplares destas passagens detectáveis no *corpus* platônico.

É basilar retomar a assertiva de que esta posição não é fruto do mais firme acordo entre os estudiosos. Mas, por ora, podemos seguir esta linha de interpretação que nos serve para mostrar que há um avanço significativo, que pode ser observado, de modo especial, quando observamos a passagem dos métodos a que Sócrates recorre nos primeiros diálogos e aqueles de que faz uso nos diálogos médios.

É preciso caracterizar e distinguir o método erótico e o método dialético. Para tanto, vale dizer que podemos encontrar as referências que essencialmente tratam do método dialético em três passagens: *Fédon* 101d, *República* no fim do livro VI, e no início e no final do livro VII⁶⁰.

2.3.2. O efeito do elogio

Para efeito de sentido cotidiano, quando pensamos em elogio, é provável que venha à nossa mente imediatamente o uso da palavra para destacar as mais distintas qualidades daquilo ou de quem é elogiado. Por vezes, pode-se confundir o elogio com outras formas de exortação. De maneira particular, o elogio também pode ser carregado de ambiguidades. Há, por vezes, que realizar o trabalho de avaliar a honestidade do elogio, para saber (re)conhecer sua veracidade.

Como nos mostra Ferrari (2013, p. 294), é fundamental observar que o contorno dado ao tema do amor do *Banquete*, iniciado pela censura de Fedro (*Banquete*, 178a-189c), denuncia a falta que os gregos cometem com o deus em não lhes prestar homenagens. Mas vale lembrar que o termo *eros* em grego não é exclusivamente utilizado para o deus (o que referendaria o caráter piedoso da demanda), mas é também a palavra que se utiliza para dizer *amor*, de maneira geral. Algo semelhante se pode dizer das noções de bebida e sexo, que eram mais

⁶⁰ Cf. ROBIN. **Notice**. In: *Le Banquet*. Paris: Les Belles Lettres, 2018, p. xciv.

recorrentes que Dioniso e Afrodite – para aquele, em geral, utilizava-se οἶνος (vinho) e τὰ ἀφροδίσια (as coisas de Afrodite) (FERRARI, 2013, p. 295).

Portanto, vale lembrar que, para a cultura grega, a ambivalência de *eros* é um fator crucial na sua compreensão. Esta noção é um elemento importante para o que será desenvolvido por Diotima, visto que não haverá na visão da sacerdotisa de Mantinéia uma visão unilateral de Eros. Ainda assim, tal posição se opõe à variedade de discursos proferidos anteriormente, em que, apesar dos pontos em comum, a discordância seja visível para a pluralidade de ideias apresentadas⁶¹.

2.4. A questão da opinião

A raridade com a qual as opiniões aparecem na obra de Platão sob uma perspectiva positiva é tão grande quanto ao contrário da variedade de interpretações em que uma aparição pouco negativa⁶² das opiniões possa colocar em questão a continuidade desta posição. Se, por um lado, podemos identificar a corrente da aproximação entre o sensível e as opiniões, e o inteligível e o saber⁶³, também é possível apontar uma posição intermediária, em que parece que a diminuição das distâncias entre estes campos seja vista com ceticismo.

Certamente, poder-se-á verificar no conjunto da obra de Platão que ele concede especial atenção à *doxa* (δόξα), ainda que possamos nos perguntar acerca da positividade ou negatividade deste conceito no tocante ao conjunto de sua obra. O programa de investigação acerca da *opinião* não se constitui idêntico em seus diálogos, mas vale aqui elucidar a importância desse termo em algumas passagens. É o caso da *República* (VI-VII), do *Fédon* (65a ss), do *Teeteto*, de forma bastante diferente dos citados diálogos. Podemos, contudo, defender que no *Sofista* a

⁶¹ Para uma análise de cada um dos discursos, conferir: ROSEN, Stanley. **Plato's Symposium**. 2. Ed. New Haven: Yale University Press, 1987.

⁶² Sobre o tema Cf. SANTOS (2008, p. 15) que ao analisar a posição do *Ménon* no debate sobre a questão da relação entre opinião e saber diz que: “o diálogo começa com perguntas sobre a natureza da virtude e termina por uma muito controvertida avaliação da relação entre opinião e saber. Ora, no grupo socrático, nunca a opinião recebe uma avaliação positiva. Como justificá-la? É difícil responder à esta pergunta, pois, a despeito da relevância que lhe é conferida no diálogo, a tempestuosa análise a que é submetida acaba por deixá-la dissolvida no saber.”

⁶³ Cf.: *República*, Livro VII.

questão da *doxa* adquire outro patamar (263e-264b)⁶⁴. Poderia se dizer que, em resposta a Parmênides de Eleia e aos sofistas que negam a possibilidade de “opiniões falsas”, no passo acima citado do *Sofista*, Platão ultrapassaria as posições defendidas nos outros diálogos.

Mas vale ainda retomar a questão como aparece nos diálogos com os quais trabalharemos de modo nuclear. São eles o *Banquete* e o *Fedro*. Se no *Banquete* a *doxa* aparece em primeiro lugar representada nas diferentes narrativas apresentadas pelos discursantes, por outro lado ela vai adquirir um patamar de choque em relação a *episteme* quando é elaborada no discurso de Sócrates.

De fato, parte considerável das inserções do tema da *doxa* na obra de Platão está ligada a uma valoração negativa desta, uma vez que ela é apontada como aquilo que se liga mais à *aparência* do que à *verdade* de algo. Todavia, é ainda preciso ressaltar a existência de outro conceito, a *opinião verdadeira*, que se torna importante para o debate do binômio *doxa* e *episteme* em diversos diálogos. Para Santos:

Enquanto *doxa* (‘crença’, ‘opinião’, ‘aparência’), a atribuição de um valor epistêmico à Opinião Verdadeira vai levantar dois problemas. Uma vez que tanto os diálogos *elênticos* como a *República V-VII* são unânimes na desqualificação da opinião, é preciso compreender o que a verdade terá de lhe acrescentar para que se possa candidatá-la ao saber (SANTOS, 2011, p. 106).

O discurso de Sócrates começa por exigir do auditório um acordo prévio acerca do objeto de investigação. Esta é uma exigência que é apresentada pelo filósofo como característica de que o debate não tomará como matéria questões pessoais, mas uma perspectiva universal. Neste sentido, é proposto um exercício de afastamento da *doxa*. De tal modo, o que ele pretende com esta posição é tomar distância, de partida, da associação imediata de sua análise com um conteúdo doxástico: uma afirmação qualquer, ouvida ou dita por qualquer pessoa.

Sublinhamos este ponto, porque, em relação ao *Banquete*, este debate tem de ser desenvolvido com cuidado no discurso de Sócrates.

⁶⁴ Para mais sobre o tema, Cf: CAVALCANTE FILHO, Francisco de Assis Vale. **Os problemas da opinião falsa e da predicação no diálogo *Sofista* de Platão**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2016.

A fim de passar ao debate que se constrói a partir do discurso de Sócrates, vale mencionar um evento que pode parecer pequeno no contexto festivo da obra, mas que tem bastante a dizer sobre o ambiente intelectual do simpósio. Esse evento é a *expulsão da flautista*.

2.5. Considerações acerca da expulsão da flautista

Em alguma medida, considero a possibilidade de que a expulsão da flautista no *Banquete* diga mais sobre a apreciação da música do que a expulsão do feminino no ambiente de debate. De qualquer maneira, esta é uma hipótese que precisa de confirmação textual para não ser apenas uma elucubração interpretativa. De modo especial, será fundamental avaliar se algum intérprete já levou em consideração esta possibilidade.

Para apresentar alguns elementos que nos possibilitam levantar esta hipótese, deve-se tomar em conta o processo de rejeição da arte imitativa nos livros III, IV e X da *República*, ainda que saibamos não ser possível colocar todos eles no mesmo nível. Digo em relação à defesa da música ou das artes imitativas, que não estão nestes livros colocados na mesma posição. Assim, deve-se evidenciar suas diferenças.

No *Banquete* é a passagem 176e que exemplifica:

Ἐπειδὴ τοίνυν, φάναι τὸν Ἑρυξίμαχον, τοῦτο μὲν δέ- δοκται, πίνειν ὅσον ἂν ἕκαστος βούληται, ἐπάναγκες δὲ μηδὲν (5) εἶναι, τὸ μετὰ τοῦτο εἰσηγοῦμαι τὴν μὲν ἄρτι εἰσελθοῦσαν αὐλητρίδα χαίρειν ἔαν, αὐλοῦσαν ἑαυτῇ ἢ ἂν βούληται ταῖς γυναιξὶ ταῖς ἑνδον, ἡμᾶς δὲ διὰ λόγων ἀλλήλοις συνεῖναι· τὸ τήμερον· καὶ δι' οἴων λόγων, εἰ βούλεσθε, ἐθέλω ὑμῖν εἰσηγήσασθαι.

Muito bem — comentou Erixímaco —. Uma vez que está estabelecido que cada um beba apenas o que quiser, sem coações nenhuma, a minha proposta é que se mande passear a tocadora de flauta que entrou há momentos: ela que toque para si ou para as mulheres da casa, se lhe aprouver. E quanto a nós, aproveitemos o convívio de hoje para discursos. Mas que gênero de discursos? Estou disposto a sugerir-vos um tema, se vos interessa (*Banquete*, 176e, MTSA).

Encontrar o caminho para realizar esta consideração não só pressupõe uma compreensão da realidade institucional do *banquete*, mas também para algo além dele, da instituição familiar. À primeira vista, é apresentada uma cena em que os homens estão presentes e decidem sobre o momento de prazer que se obtém pela conversa, pelo debate. Deste modo, a visão de que é um espaço exclusivamente masculino não é falsa, no entanto deve-se considerar que ela faz parte de um contexto histórico. A referência ao que as mulheres fazem é deficitária, não há afirmação sobre o que fazem as mulheres neste momento, isso só pode ser subentendido a partir do contexto social estabelecido na Atenas deste período. Para além disso, tanto o contexto social quanto o contexto político são fundamentais como elemento para avaliar a divisão de papéis estabelecida por esta sociedade.

Ainda na escrita platônica, um bom lugar para encontrar elementos que possam elucidar esta realidade, embora seja num contexto crítico, como é o caso, são as *Leis*.

É fato, como já disse antes, que a escrita de Platão tem um viés de diálogo com a tradição na qual está inserida, mas também é verdade que a sua perspectiva é crítica, ainda que esta crítica não possa ser pensada no contexto de uma aplicação efetiva, pois sabemos que um dos maiores projetos platônicos, o da *República*, não foi materializado.

Se, por um lado, temos de concordar que o espaço reservado às mulheres na Atenas do século IV não é de destaque, como poderemos encontrar posteriormente em Roma, ou mesmo como podemos ver em sua rival Esparta, por outro lado, devemos levar em conta que Platão inúmeras vezes faz uso da sua escrita para identificar um projeto que não faz distinção de gênero⁶⁵.

2.6. Acerca do discurso socrático no *Banquete*

Acreditamos ser possível dividir o discurso de Sócrates em três partes, o que nos permite realizar uma análise que leva em conta não apenas o conjunto da sua fala, mas a diferenciação dos momentos em que o conteúdo é elaborado nela. Em

⁶⁵ Para citar algumas passagens que são usadas para este debate, veja-se *República* 389e; 399e; 451c; 454e; 455e-456a; 452-456c; 466c-d. Há uma lista ampla.

primeiro lugar, deve-se observar que o princípio do discurso socrático está permeado por uma *ironia*, tema sobre o qual havíamos nos debruçado no capítulo I.

A primeira ressalva apresentada por Sócrates no momento em que deve proferir o discurso diz respeito ao modo de estabelecimento da sequência dos discursos. E isto porque, a seu ver, ele não poderia seguir na disputa pelo mais belo discurso sobre *Eros*. Ou seja, Sócrates apresenta no início da sua fala, em debate com Agatão, a necessidade de que o seu discurso não corresponda a uma disputa, mas que seja proferido com outras ferramentas.

— οὐ γὰρ ἂν δυναίμην — οὐ μέντοι ἀλλὰ τὰ γε ἀληθῆ, εἰ βούλεσθε, ἐθέλω εἰπεῖν κατ' ἑμαυτόν, οὐ πρὸς τοὺς ὑμετέρους λόγους, ἵνα μὴ γέλωτα ὄφλω.

Não vou mais elogiar desse modo, que não o poderia, é certo, mas a verdade sim, se vos apraz, quero dizer à minha maneira, e não em competição com os vossos discursos, para não me prestar ao riso (*Banquete*, 199 a-b).

De acordo com o que revela o texto, Sócrates busca inserir nesta passagem a ideia de que o seu discurso está ligado à verdade, que visa à verdade. Ainda que não fique claro o que ele expressa em relação aos discursos dos companheiros, uma vez que não é evidente a classificação por ele atribuída aos discursos anteriores, deixa exposto na palavra *elogio* o que pode ser entendido como uma síntese dos discursos. Por fim, realiza a crítica à ideia de que os discursos são belos na medida em que atribuem beleza a *Eros*.

Tendo elaborado a crítica aos discursos antecedentes, Sócrates dialoga com Agatão. A estrutura da sequência de sua fala se inicia por uma tentativa de responder, na perspectiva socrática, ao que é pedido pelo anfitrião, qual seja, a noção de que se deve falar da natureza de algo, antes de falar deste algo. Ou seja, é preciso estudar antes o que caracteriza algo, a sua natureza, o que o constitui. Neste sentido, o passo 200a d'O *Banquete* introduz um elemento de fundamental importância para a sequência do discurso socrático. Ele apresenta o conceito de *carência* ligado ao de *desejo*. Deste modo, lemos:

ὁ Ἔρως ἔρως ἐστὶν οὐδενὸς ἢ τινός;
Πάνυ μὲν οὖν ἔστιν.

Τοῦτο μὲν τοίνυν, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, φύλαξον παρὰ σαυτῷ μεμνημένος ὅτου· τοσόνδε δὲ εἰπέ, πότερον ὁ Ἔρως ἐκείνου οὔ ἔστιν ἔρως, ἐπιθυμεῖ αὐτοῦ ἢ οὔ;

O Amor é amor de nada ou de algo?

De algo, sim.

‘Isso então’, continuou ele, ‘guarda contigo, lembrando-te de que é que ele é amor; agora dize-me apenas o seguinte: será que o Amor, aquilo de que é amor, ele o deseja ou não?’ (*Banquete*, 200a)

A inclusão do desejo como uma característica do amor é apresentada por Sócrates, e por ele colocada em relação com a carência. Aquele que deseja, deseja algo de que é carente [τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖν οὔ ἐνδεές ἐστιν, 200a9].

Para pensar acerca da concepção da natureza de algo, vale nos remeter ao percurso socrático de investigação que se liga à sua *admiração juvenil* por Anaxágoras.

2.7. Anaxágoras: admiração e superação

A pesquisa acerca da origem (*arché*), que é símbolo de uma tentativa de unificar as vertentes filosóficas da antiguidade, anteriores e também contemporâneas a Sócrates, tendem a não incluir somente este objeto de pesquisa, de forma unitária. Pelo contrário, apresenta outras vertentes que merecem ser levadas em consideração no estudo do pensamento que se faz constituinte das origens do pensamento grego.

A expressão tradicional περὶ φύσεως ἱστορίαν — *Ciência da natureza*⁶⁶ — também conhecida como *investigação da natureza*, que ocorre em *Fédon* 96a, é utilizada para inserir o debate acerca dos modelos de investigação aos quais Sócrates estaria associado na juventude. Ainda numa passagem do *Fédon* (97b-d), identificamos a admiração relatada por Sócrates ao conhecer as teses de

⁶⁶ Esta é a opção de Tradução de AZEVEDO (2004) que segue a versão de tradução de *historian* por Investigação. VICAIRE (2006) por “science de la nature” com indicação, em nota, de valência para questionamento sobre a natureza ou investigação sobre a natureza; FOWLER (1914) “investigation of nature”; CUAL (2011) “Investigation de la naturaleza” de onde se conclui quase não haver discordância quanto à valência de tradução do modelo de investigação atribuído ao período anterior/coetâneo a Sócrates.

Anaxágoras⁶⁷. Do filósofo que defendia o *nous* como o princípio de todas as coisas, delas é a causa (*aitia*), Sócrates diz:

Ἀλλ' ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὥς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτη δὴ τῇ αἰτίᾳ ἦσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχη· εἰ οὖν τις βούλοιο τὴν αἰτίαν εὐρεῖν περὶ ἑκάστου ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὐρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστὶν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν· ἐκ δὲ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἄλλ' ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον.

Ora, justamente, ouvi um dia ler excertos de um livro que era, segundo se disse, de Anaxágoras. Aí se afirmava que era o Espírito o ordenador e a causa de todas as coisas. Rejubei com tal explicação, pois, em certo sentido, pareceu-me vantajoso que fosse o Espírito a causa de tudo. Porque se assim é (pensei), se é o Espírito o ordenador e a causa de todas as coisas, então, por certo que as ordena e dispõe da forma que for mais conveniente para cada uma delas. E se alguém quisesse achar, para cada coisa, a causa que a faz nascer, perecer ou existir, não tem mais que achar aquilo que para ela é mais ajustado: se existir, se sofrer qualquer processo ou ter parte activa nele. Nesta ordem de ideias, portanto a única coisa que o homem devia ter em vista, tanto nesse objeto específico quanto nos demais, era a ideia de perfeição, do supremo bem⁶⁸.

É importante notar que a crítica apresentada contra Anaxágoras está fortemente fundada na falta de coerência entre a proposição inicial em que o *nous*⁶⁹ é *causa*, e a sequência de argumentos exemplificadores de causas particulares.

⁶⁷ Um passo com nota biográfica acerca de Anaxágoras pode ser encontrada em *Fedro* 270a, onde é apresentada relação direta entre a *elevação de espírito* de Péricles por meio do seu encontro com o filósofo. Há ainda no *Hípias Maior* 281c, 282e-283b apontamentos sobre a atividade filosófica de Anaxágoras; *Apologia de Sócrates* 26d, em que se verifica informação acerca da confusão que se realiza entre as teses de Anaxágoras, aí atribuídas erroneamente a Sócrates. Para conferir as indicações de referências sobre Anaxágoras em outros autores, Cf.: KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos Pré-socráticos**. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

⁶⁸ A tradução do *Fédon* para o português utilizada é: PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Editora Minerva, 2004. A edição é: J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press, 1900 (repr. 1967): St I.57a-118a. Retrieved from: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0059:004:110203>

⁶⁹ É importante notar que as investidas de diversas traduções para voûs realizadas em diferentes idiomas se constituem uma forma de tentar acessar o mais próximo possível o sentido deste conceito fundamental à filosofia de Anaxágoras. No entanto, é preciso ainda observar que a diversidade destas traduções acabam por apresentar uma variação de nuances que valem a pena de serem mencionadas. A seguir apresento um panorama destas traduções. Em Português: SCHIAPPA (2004) 97c “Espírito”; COSTA; PALEIKAT (1979) “Espírito”; Francês: “l’Esprit”; Inglês: FOWLER (1914) “mind”; Espanhol: GUAL (2011) “la mente”.

Neste exercício de explicação pelos exemplos físicos, Anaxágoras perde de vista o objeto que deveria sustentar, o *nous*, e atribui a particulares a causa originária. O abandono da sustentação do *Espírito* como causa de todas as coisas é efetivamente a crítica mais forte de Sócrates a Anaxágoras, mas é também uma crítica ao que é caracterizado como seu próprio modelo de investigação, a saber, apresentado como um modelo de juventude. É neste ponto que se pode compreender como se constitui a decepção apresentada por Sócrates em relação aos filósofos naturalistas, como diz Viano (2001, p. 103, tradução nossa) “as causas que Sócrates busca aprender com os naturalistas mostram-se puramente materiais e mecânicas”.

É por conta desta decepção que Sócrates precisa empreender uma nova maneira de desenvolver sua investigação. Tal modelo foi classificado como “segunda navegação” em referência à troca realizada pelo timoneiro quando necessita de uma investida maior no pensamento para fazer correr com maior leveza o seu barco intelectual. Indica o abandono dos remos, objetos físicos, para fazer o uso do pensamento, que se dá a partir de estratégia e da orientação da tripulação a partir deste câmbio.

Em análise do itinerário percorrido pelo filósofo, é possível identificar que, ainda que possamos mencionar uma constituição de *elementos* atribuídos como princípios fortemente característicos da filosofia, na Jônia⁷⁰, e também utilizados por Anaxágoras, torna-se um fato importante que a isto ele acrescenta *algo*. Isso que não é cada um dos elementos, mas que é a causa do movimento desses elementos, é a novidade trazida por Anaxágoras, e também por Empédocles.

Na concepção de Graham (2008, p. 226-227), é possível identificar o contraste entre os jônios, por um lado, e Anaxágoras e Empédocles do outro:

[...] os jônicos frequentemente tratam as forças que causam a mudança como internas à substância básica, por exemplo, julga-se

⁷⁰ Segundo Graham (2008, p. 236): “O modelo jônico original vislumbra uma única coisa sendo transformada em muitas substâncias diferentes”, para exemplificar, ele cita o caso de Anaxímenes, para quem o ar “se torna fogo quando rarefeito, e vento, nuvem, água, terra e pedra quando condensado em grau adequado. No entanto, faz-se necessário acrescentar que Graham (2008, p. 243) conclui que não é possível atribuir aos cosmólogos jônios, a partir do exemplo de Anaxímenes, que estes possam ser conhecidos como “monistas materialistas”, visto que este é um princípio muito dificilmente atribuído aos filósofos anteriores a Aristóteles, embora facilmente por este a eles atribuídos. De modo que “a teoria do monismo materialista que Aristóteles projetada sobre os primeiros cosmólogos jônios, pressupõe os princípios metafísicos de forma e matéria, potência e ato, sujeito e predicado, os quais simplesmente não fazem parte da ontologia jônica e são sofisticados demais para que os primeiros cosmólogos jônios os tenham em mente [no espírito]”.

que o ar de Anaxímenes e o fogo de Heráclito têm motivações próprias. Por contraste, Empédocles e Anaxágoras identificam *forças externas* que agem sobre os elementos: o Amor e o Ódio no caso do primeiro; [o espírito], no caso do segundo [...] (Graham, 2008, p. 226-227, grifo nosso).

É neste ponto que nos interessa analisar o pensamento de Anaxágoras e a sua conexão com o Sócrates *jovem* rememorado no *Fédon*. Como afirma Sócrates, é por conta do *nous* que ele se associa no seu primeiro itinerário de pesquisa a este pensador, que ele considerava de alta patente. A perda de admiração também relatada não é uma simples discordância quanto às teses do *mestre*, mas implica, por conseguinte, no abandono desta orientação metodológica, visto ser identificada a incoerência. O ponto em que há a quebra do interesse de Sócrates por Anaxágoras está diretamente ligado ao processo final de mecanização da divisão. Confirmamos esta afirmação com a leitura do *Fragmento 13*:

E assim que o Espírito começou a mover-se, separou-se de tudo o que era movido, e quanto mais o Espírito se movia, tudo se ia separando; e à medida que as coisas se moviam e se separavam, a revolução aumentava ainda mais o processo de divisão (tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca).

É mister, portanto, apontar que Sócrates se interessa pela problemática, visto identificar como coerente defender o *nous* como causa. E é em busca da coerência argumentativa, a fim de auxiliá-lo a defender esta tese, que é necessário o abandono do *discipulado* do velho Anaxágoras, uma vez que este abandona o próprio modelo explicativo.

No contexto deste debate, para Maria Aparecida Montenegro (2010), a crítica platônica à *Peri Physêos* tem muito mais a ver com uma crítica ao modelo de interpretação da natureza proposta por estes filósofos, do que propriamente identificar Platão como um crítico da ideia de conhecimento da natureza. A saber, Platão não estaria negando a possibilidade de investigação da natureza, mas apenas o modo como tradicionalmente tal investigação é feita.

Consequente ao abandono do velho Anaxágoras realizado por Sócrates, momento em que se propõe uma investigação que busca uma causa *não-material*, direcionamos nosso estudo para alguns apontamento sobre a alma.

2.8. Alma tripartida (*tripartite*):

A teoria do amor, tal qual pode ser concebida no *Banquete*, pressupõe um diálogo com outros escritos de Platão. Ainda que o acordo entre eles não seja evidente, e que para alguns, também não defensável, deve-se levar em conta um percurso abordado na *República*. É nesse diálogo que a concepção de *alma tripartida* aparece em sua exposição mais conhecida e difundida pela interpretação dos estudiosos do platonismo. Ainda que não seja o único texto em que aparece, é na *República* que ela encontra o seu contorno mais bem fundamentado.

O/a leitor/a pode se perguntar acerca da relação desta análise da alma *tripartite* presente na *República* com a concepção de alma presente no *Banquete*. No entanto, como foi dito acima, o interesse em fornecer aqui esta conexão entre os dois textos não se concentra em apresentar uma continuidade da teoria nos dois diálogos, mas em apresentar como essa concepção é desenvolvida na *República*, e que implicações pode apresentar para a análise da concepção de desejo na possibilidade de uma compreensão unitária da *teoria do amor* na obra platônica. Em *República* 580d:

- Ἐπειδὴ, ὥσπερ πόλις, ἣν δ' ἐγώ, διήρηται κατὰ τρία εἶδη, οὕτω καὶ ψυχὴ ἐνὸς ἐκάστου τριχῆ, [λογιστικὸν] δέξεται, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ ἑτέραν ἀπόδειξιν. - Τίνα ταύτην; - Τήνδε. τριῶν ὄντων τριτταὶ καὶ ἡδοναὶ μοι φαίνονται, ἐνὸς ἐκάστου μία ἰδίᾳ· ἐπιθυμίαι τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί.

Uma vez que, tal como a cidade está dividida em três corpos, também a alma de cada um tem três partes, poderá admitir-se, parece-me outra demonstração. - Qual é ela? - É a seguinte. Se há três partes, parece-me que haverá três espécies de prazer, cada um específico de cada uma delas. E do mesmo modo com os desejos e os poderes (*República*, 580d, MHRP).

Interessa-nos lançar o olhar para a análise impetrada por Platão com a finalidade de distinguir as partes da alma e, a partir delas, expor o que ele vai caracterizar como os argumentos pelos quais uma das partes da alma pode se sobrepor às outras.

Τὸ μὲν, φαμέν, ἦν ὧς μανθάνει ἄνθρωπος, τὸ δὲ ὧς θυμοῦται, τὸ δὲ τρίτον διὰ πολυειδίαν ἐνὶ οὐκ ἔσχομεν ὀνόματι προσειπεῖν ἰδίῳ αὐτοῦ, ἀλλὰ ὁ μέγιστον καὶ ἰσχυρότατον εἶχεν ἐν αὐτῷ, τούτῳ ἐπωνομάσαμεν· ἐπιθυμητικὸν γὰρ αὐτὸ κεκλήκαμεν διὰ σφοδρότητα τῶν τε περὶ τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσια καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἀκόλουθα, καὶ φιλοχρήματον δὴ, ὅτι διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται αἱ τοιαῦται ἐπιθυμίαι.

Uma parte era aquela pela qual o homem aprende, outra, pela qual se irrita; quanto à terceira, devido à variedade de formas que ostenta, não dispomos de um nome único e específico, mas designámo-la por aquilo que nela é mais eminente e mais forte: chamámo-la concupiscência, devido à violência dos desejos relativos à comida, à bebida ao amor e a tudo quanto o acompanha; e chamamos-lhe amiga do dinheiro, porque é sobretudo com dinheiro que se satisfazem os desejos dessa espécie (*República*, 580d10-581a1, MHRP).

Sendo isto possível, qual das partes da alma deve assumir o controle das demais? Em que medida se pode falar de um argumento tão bem estabelecido que possa se instaurar sem obstáculos? O percurso apresentado pelo filósofo demonstra que há, e não é um simples processo, a subjugação das partes *inferiores da alma* à parte *superior*. Há aí uma indicação de qual/quais partes da alma deveria governar as outras. O meio pelo qual isto deve ser buscado é apresentado a partir de uma perspectiva teleológica⁷¹. Conforme diz Kahn (1987, p. 88), é a parte racional da alma que pode formar qualquer concepção de *bem*. Isso é implicado pela necessidade de que haja, enquanto exercício que busca finalidade, uma atividade de cálculo, e tal atividade somente poderia ser executada pela parte racional da alma.

É preciso, nesse sentido, apontar que se Platão apresenta nestas passagens uma concepção de alma *tripartite*, a sua perspectiva de explicação da ação humana que visa ao bem está diretamente associada à ideia de uma unidade. Ou seja, ele não distingue o querer e o conhecer o bem, como coisas que se realizam de maneiras distintas. Para esta leitura, a interpretação de Kahn (1987, p. 89) diz: “Sempre que nossa conduta está sob controle racional, podemos dizer que é um julgamento sobre o que é vantajoso que determina nossa ação ou que somos guiados por um desejo racional do que é bom”⁷².

⁷¹ Há por assim dizer, um conjunto de referências possíveis a teleologia em Platão, um bom exemplo disso pode ser conferido em *República*, VI 508e.

⁷² “Whenever our conduct is under rational control, we can say either that it is a judgment concerning what is advantageous that determines our action or that we are led by a rational *desire* for what is good.”

No entanto, é preciso dizer que querer o bem não é unanimemente tomado sob a mesma acepção durante toda a obra de Platão⁷³. Por isso, não se encerra aqui a questão. Mas será retomada posteriormente, articulada com as passagens necessárias para desenvolver a análise do *desejo e da razão*.

2.9. O discurso de Sócrates

Como se pode ver em inúmeras passagens, e também nos escritos deste trabalho testemunho, é recorrente o uso de uma figura habitualmente usada por Sócrates para expor a sua *ignorância*⁷⁴ ou *pouca habilidade* para conduzir um tema. Por outro lado, pode-se ainda apresentar esta característica como propriamente inscrita no contexto dramático da obra.

A intervenção de Sócrates (*Banquete*, 198a ss) repete uma estratégia que lhe é característica: ele se compromete em realizar o discurso ἐγκωμιάσασθαι τὸν Ἔρωτα (*elogio ao Amor*) (*Banquete*, 198d) incluindo neste compromisso a fala na qual afirma ser *terrível* nos assuntos do amor, ἔφην εἶναι δεινὸς τὰ ἐρωτικά. A implicação de sua especialidade logo por ele mesmo negada é, neste caso, usada como conexão para introduzir a participação de Diótima.

A crítica socrática à própria capacidade de realizar o discurso é usada para estabelecer a crítica aos discursos que foram anteriormente proferidos na seguinte ordem: *Fedro* 178a-180c; *Pausânias* 180c-185c; *Erixímaco* 185e-189a; *Aristófanes*

⁷³ Se pode lembrar que é central no Livro IV da *República* a ideia de que almejar o bem tem a ver com aquela segundo a qual cada parte da alma deve desempenhar sua função de modo harmonioso. Tal entendimento do livro IV como diz Kahn (1987, p. 89) é compreendida a partir de uma acepção *psicológica* do texto.

⁷⁴ *Apologia de Sócrates*, 18a, por exemplo.

189a-193e; Agatão 194e-198a⁷⁵. A partir desta sequência, Sócrates ganha o direito de realizar o discurso à sua maneira.

ἡ γλῶσσα οὖν ὑπέσχετο, ἡ δὲ φρὴν οὐ· χαιρέτω δὴ. οὐ γὰρ ἔτι ἐγκωμιάζω τοῦτον τὸν τρόπον—οὐ γὰρ ἄν δυναίμην—οὐ μέντοι ἄλλα τά γε ἀληθῆ, εἰ βούλεσθε, ἐθέλω εἰπεῖν κατ' ἑμαυτόν, οὐ πρὸς τοὺς ὑμετέρους λόγους, ἵνα μὴ γέλωτα ὀφλῶ.

⁷⁵ Fedro (178a-180c); Pausânias 180c-185c; Erixímaco 185e-189a; Aristófanes 189a-193e; Agatão 194e-198a. A fim de produzir um pequeno resumo dos discursos enunciados, visto que não ser o escopo da tese abordá-los em integralidade, faz-se necessário mencioná-los. Passa-se a referi-los de forma breve, apenas a título de ambientação.

O primeiro discurso, o de Fedro, traz o tom do modelo de elogio que se produzirá na sequência, embora sejam claramente diferentes os meios apresentados por cada um dos simposiarcas. Nesse sentido, Fedro recorre à antiga concepção de *eros* como deus primordial, presente em Hesíodo. O discurso de Pausânias, que, na ordem, é o segundo, apresenta uma crítica à noção de amor como uno. Na fala dele, procura-se demonstrar que o amor é múltiplo. Ele também usa a interdependência entre Amor e Afrodite para dizer que, assim como Afrodite não é uma, o amor também não o é. Quanto a Afrodite, há a mais velha e a mais nova, a Afrodite urânica e celestial, e a deusa pandêmica. Por analogia, *eros* também poderia ser compreendido a partir dessas duas acepções, um *eros* pandêmico e um *eros* urânico. Na passagem de Pausânias, já são apresentadas também a existência do amor entre iguais, retomada, posteriormente, em Aristófanes. Para Pausânias, por fim, o elogio ao amor celeste se constitui como um elogio às ações inspiradas, com vistas à virtude.

Erixímaco é o terceiro a falar, tomando o lugar de Aristófanes. O médico se propõe a rematar o discurso de Pausânias. Embora este tenha falado bem, diz aquele: o amor é múltiplo, pois “não está apenas nas almas dos homens, e com relação aos belos jovens” (*Banquete*, 186a). Além disso, segundo pôde observar pela prática da medicina, a referida paixão humana se estende a muitos outros campos. O ponto central do discurso de Erixímaco se respalda no critério de harmonização, inspirado na medicina. Para o autor do discurso, esta harmonização pode ocorrer mediante a possibilidade de tornar amigo o que lhe é hostil. Assim, amor e discórdia são suscitados pela concordância e discordância de opostos. Sendo assim, é para o amor harmonioso que devem tender os homens, pois, assim como na medicina, a harmonia promove a saúde, na música a composição é o resultado do uso correto da melodia e dos metros.

Aristófanes é apresentado como exímio representante de comediógrafo. A proposta do dramaturgo visa, em vez de mostrar os benefícios ou os danos do amor, apresentar a natureza deste. Assim, ele se vale do mito para desenvolver o seu discurso. Pretende comparar a coetânea natureza humana com a natureza primordial. No relato sobre a origem das *raças*, aponta na *queda* a punição dos seres completos que eram representados pelo masculino, pelo feminino e pelo andrógino, seres inteiriços. Em relação a cada um desses seres, Aristófanes associa os tipos de amor. Para o comediógrafo, após a partição ao meio e perda da metade, o masculino busca o masculino, o feminino o feminino, o andrógino procura o sexo oposto. Os seres descritos são associados por descendência ao sol (masculino), à terra (o feminino) e à lua (andrógino). A queda desses seres é resultante da ameaça que passaram a apresentar ao Olimpo. Uma vez partidos ao meio, por decisão divina, cada metade passa a buscar a parte que lhe falta, da qual foi separado.

Por fim, o discurso de Agatão, o vencedor do concurso de tragédias e anfitrião do evento, que faz crítica aos discursos anteriores, no sentido de eles mais terem elogiado os benefícios do deus, do que o próprio deus. A sua proposta metodológica consiste em louvar primeiro o deus, e só depois os benefícios advindos dele. No discurso empreendido por Agatão, *eros* é tomado como um deus mais novo e sempre jovem cuja juventude é explicada pela fuga da velhice. Nesse sentido, na narrativa do anfitrião, o amor não é o primeiro, como dizia Fedro, mas o último, o mais jovem. *Eros* não se move sobre a terra, nem é sobre as cabeças dos homens que ele anda, “mas sobre o que há de mais brando entre o seres ele anda e reside” (*Banquete*, 195d).

‘A língua jurou, mas meu peito não’⁷⁶; que ela se vá então. Não vou elogiar desse modo, que não o poderia, é certo, mas a verdade sim, se vos apraz, que dizer à minha maneira, e não em competição com os vossos discursos, para não me prestar ao riso (*Banquete*, 199a5-b2).

A postura de Sócrates nesta passagem visa a desvencilhar-se dos modelos até então utilizados para a realização da tarefa de produção do discurso, de modo a adquirir a liberdade pretendida para expô-lo ao seu modo.

Neste sentido, ele critica os discursantes precedentes a partir da ideia de que eles mais tentam elogiar que de fato produzir um discurso acerca do tema. A passagem (*Banquete*, 199a) trabalha a questão da mentira e da verdade a partir de uma crítica ao exercício da retórica – como antes fora apresentado no trocadilho em que ele fala de *Górgias* e da *Górgona*, pela semelhança das palavras, para inserir a noção do efeito de que quem olha a *Górgona* é petrificado. Semelhante coisa ocorreria com aquele que escutasse o discurso de alguém hábil como *Górgias* (*Banquete*, 198c).

2.9.1. A questão do desejo

O desejo (*epithymia*) é um conceito que historicamente pode ser definido como mais ligado a *aisthesis*. Em alguma medida, é comum associar o desejo mais ao que se experimenta pelos sentidos do que associá-lo ao racional. O discurso de Sócrates, após as críticas realizadas aos oradores que lhe precederam, de algum modo, ainda dialoga com eles ao propor o desejo como uma questão central a ser analisada.

A inserção do problema do desejo nos é apresentada no contexto da análise sobre uma relação entre razão e experiência. Deste modo, pode-se perguntar em que medida é possível apontar duas indagações possíveis para poder apresentar um caminho de interpretação do platonismo para tal problemática: 1. Em que medida é a razão superior aos sentidos, e à captação pelos sentidos? 2. Em que medida os

⁷⁶ Uma tradução em português que apresenta mais proximidade com o com as traduções para o francês e o inglês: AZEVEDO (2015) “foi portanto a língua que assentiu, e não o espírito”; na versão de (ROBIN, 1951) “Ainsi, promesse de *la langue*, non mas de *la pensée!*”, LAMB (1925) “‘The tongue’, you see, undertook, ‘the mind’ did not”.

sentidos são capazes de se submeter à razão? 3. Seriam os sentidos capazes de subjugar a razão? Estas questões nos remetem ao problema da conceituação de ciência no mundo antigo. Contudo, deve-se investigar quais os contornos apresentados para pensar ser possível falar em ciência num modelo unitário.

Parece-nos difícil afirmar a unidade de uma concepção de ciência na totalidade da filosofia grega e, mesmo assim, também é difícil determinar que ciência possa ser o mesmo para Platão e Aristóteles, por exemplo. É mais fácil afirmar que, no que se entende por período pré-socrático, há um direcionamento à cosmologia, ainda que esse interesse não se finde nesses filósofos. O que este debate tem a ver com o desejo? A primeira questão a ser apontada é que, de alguma maneira, sendo o desejo uma questão relativa ao corpo, e o corpo instrumento pelo qual se experimenta algo, ele torna o desejo uma variável importante a ser considerada no contexto desta investigação.

Com isso, remetemo-nos a um princípio platônico bastante difundido, qual seja, o princípio da dualidade⁷⁷. Esta orientação platônica está presente em alguns diálogos e coloca em lados antagônicos o visível⁷⁸ e o invisível. Eis o elemento fulcral para compreender o percurso que Platão estabelece na sua epistemologia. O percurso platônico para afirmar o que pode ser entendido como um dualismo passa pela análise da relação corpo e alma. Tal relação implica uma pergunta pelo estatuto de cada uma das partes deste par.

Ora, os elementos apontados por Sócrates para a caracterização do amor como desejo são associados de maneira contundente à questão da falta. Aquele que deseja experimenta tal atitude por não possuir o objeto que deseja. Sócrates apresenta a noção de que tal desejo se constitui no ensejo de manter no futuro aquilo que se possui no presente. O amor é amor por algo que não se tem. A implicação desta fala, a exemplo dos bens materiais, ainda que o indivíduo os possua presentemente, acarreta o desejo de manter a posse destes mesmos bens no futuro. Sócrates utiliza esta passagem de recapitulação do discurso de Agatão

⁷⁷ Também contido na expressão dualismo platônico, há várias passagens que são pontualmente importantes para o desenvolvimento destas teses dualistas. Cf. por exemplo: *Fédon* 65 a ss;

⁷⁸ Há defensores da ideia de forte influência de Heráclito na filosofia de Platão, especialmente no tocante à percepção dos sensíveis como transitórios e derivados de um fluxismo. Se quisermos uma testemunho desta filiação em Aristóteles, temos em *Metafísica* 987a30: “Platão, com efeito, tendo sido desde jovem amigo de Crátilo e seguidor das doutrinas heraclíticas, segundo as quais não se pode fazer ciência, manteve posteriormente essas convicções”.

para inserir dois passos importantes: 1. O amor como desejo; 2. O amor como desejo das coisas belas.

Ele diz:

Καὶ οὗτος ἄρα καὶ ἄλλος πᾶς ὁ ἐπιθυμῶν τοῦ μὴ ἐτοίμου ἐπιθυμεῖ καὶ τοῦ μὴ παρόντος, καὶ ὃ μὴ ἔχει καὶ ὃ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ οὐ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ' ἅπαντα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν;

Esse então, como qualquer outro que deseja, deseja o que não está à mão nem consigo, o que não tem, o que não é ele próprio e o de que é carente; tais são mais ou menos as coisas de que há desejo e amor, não é? (*Banquete*, 200e).

Nessa primeira acepção mencionada na forma de pergunta, Sócrates aproxima amor e desejo por meio de uma concepção de falta.

Pensar acerca da questão do desejo na filosofia de Platão deve implicar a colocação de algumas questões relativas à sua epistemologia. Adiante trabalharemos propriamente a questão da *scala amoris*, mas vale aqui antecipar o problema do status do desejo na filosofia platônica. Como nos diz Chanteur:

Qual é o lugar do desejo na ascese que situa a contingência do devir e o confere todo o sentido que ela pode ter ao vinculá-la ao inteligível? O desejo não é mais que um obstáculo, talvez incalculável, que se opõe aos interesses de um indivíduo chamado a se definir por seu intelecto? Ou possuiria o desejo, ao contrário, uma função positiva em um confronto tornado possível pelo humano, entre o racional e o irracional? (CHANTEUR, 1980, p. 3)⁷⁹.

No campo da epistemologia platônica, a questão do desejo se coloca a partir de uma pergunta pela sua participação na metodologia capaz de realizar a elevação da alma, dos sensíveis ao inteligível. Neste sentido, a questão a ser colocada é, em que medida se pode tomar o desejo com um sentido positivo, e em que medida com um sentido negativo no processo apresentado pelo filósofo?

No estudo de Chanteur (1980), podemos identificar uma análise que aproxima o humano da sua condição de vida em comunidade. A afirmação que se seguirá, abaixo, faz-nos refletir acerca do conceito de homem, enquanto humanidade, a partir

⁷⁹ “Quelle est la place du désir dans l'ascèse qui situe la contingence du devenir et lui confère tout le sens qu'elle peut avoir en l'ordonnant à l'intelligible? Le désir n'est-il que l'obstacle peut-être infranchissable qui s'oppose à l'entreprise de l'homme appelé à se définir par l'intellect? A-t-il au contraire une fonction positive dans une confrontation devenue possible, pour l'homme, entre le rationnel et l'irrationnel?” (CHANTEUR, 1980, p. 3).

da noção do que o caracteriza enquanto natureza humana, e que ao mesmo tempo é explicada por dois modos que se colocam um ao lado do outro, enquanto também se opõem. É por isto que a concepção de natureza como necessidade é característica do homem, mas não é o suficiente para o definir. Sendo assim, é forçoso atentar que há outro modo pelo qual se explica o humano. Tal modelo ultrapassa a ideia de seu enraizamento pelo desejo, do que resulta a perspectiva de que ele possa ser explicado pelo *logos*. Segundo Chanteur:

O homem é um animal falante e político, ele vive em uma comunidade organizada de acordo com um *logos* que não se prende senão às necessidades naturais e necessárias, mas o homem não é realmente o homem, porque as necessidades não são suficientes para defini-lo (CHANTEUR, 1980, p. 21)⁸⁰.

Ainda que possamos entender que haja em Platão o intuito de fazer compreender que deve haver um trânsito para o estágio em que o saber se torna apropriadamente seguro, não temos por ora condições de abandonar o quesito da ambiguidade que o termo carrega. É preciso ressaltar que: “A necessidade se alimenta de seu objeto, sempre o mesmo, ou ela o utiliza e, satisfeita, perde consciência de si mesma até seu despertar imposto pela natureza. O desejo é mudar de objeto e, por conseguinte, de não se satisfazer jamais” (CHANTEUR, 1980, p. 25, tradução nossa)⁸¹. Uma linguagem poética poderia falar de um poço profundo no qual se insere o desejo, visto que ele pode ser insaciável.

Amor seria carente daquilo que não possui (*Banquete*, 201c). Na estrutura ordenada na fala de Sócrates, o passo anterior à *concessão de fala para Diotima* é de revisão e também pode ser considerado um exercício *elêntico com Agatão*. Aí se identifica a problematização do belo e do bom que se tornam conceitos fundamentais para a análise do *Banquete*. A fala de Sócrates é uma correção à fala de Agatão, como nos diz Ferrari (2013, p. 300): “Que o amor seja sempre *do* belo e bom, não implica que seja belo e bom”.

⁸⁰ “L’homme y est animal loquace et politique, il y vit en communauté organisée selon un *logos* qui ne s’attache qu’aux besoins naturels et nécessaires, mais l’homme n’y est pas vraiment homme, car les besoins ne suffisent pas à définir l’homme”.

⁸¹ “Le besoin ingère son objet, toujours le même, ou bien il l’utilise, et, satisfait, perd conscience de lui-même, jusqu’à son réveil voulu par la nature. Le désir est de changer d’objet et par conséquent de ne se satisfaire jamais.”

2.9.2. A busca pela natureza do amor

O ponto de partida de análise socrática é uma crítica ao modelo elogioso que os antecessores realizaram ao amor, sem o tratamento do que ele por si considera essencial para a análise de um problema, a saber, o que é esse algo que se busca conhecer? O intuito socrático é compreender qual *a natureza do amor?* (*Banquete*, 199c). E para alcançar esta resposta, as narrativas e elogios proferidos pelos seus antecessores não haviam obtido suficiente resultado. Dito isso, deve-se partir para o modelo com o qual Sócrates imprime ao debate a sua análise. Acreditamos que serão fundamentalmente dois elementos a serem avaliados, um a natureza do amor, e o outro a sua relação com a amizade e, por conseguinte, com a filosofia.

Há na construção do texto platônico uma relação de semelhança entre o debate sobre o qual seria a natureza do deus e a natureza da filosofia. Assim sendo, o *Banquete*, enquanto um diálogo genuinamente platônico, fornece-nos um arsenal de materiais para a análise da condição da filosofia e do filósofo. Nessa perspectiva, cabe exemplificar que na constituição da imagem acima mencionada há uma relação que se dá no enlace da privação com a saciedade. Deste modo, a questão primordialmente colocada é: “o Amor é amor de nada ou de algo?” (*Banquete*, 199e). Esta relação entre *eros* e *epithymia* pode ser visualizada também no *Fedro* 237d ainda no primeiro discurso de Sócrates⁸².

2.10. A busca da beleza

Passar diretamente ao discurso de Sócrates no *Banquete* nos interessa para poder avaliar, sob a perspectiva da estrutura deste discurso, elementos que são originalmente inseridos por Sócrates/Diotima à medida em que o conteúdo abordado pelo filósofo requer relacioná-lo com discursos precedentes com os quais dialoga. Assim sendo, uma pergunta se torna fundamental:

O amor tende ao belo?

⁸² O *Fedro* tem dois momentos cruciais para a defesa filosófica em contestação ao discurso de Lísias que são preferidos pelo personagem homônimo Fedro, o primeiro e o segundo discurso de Sócrates.

2.10.1. Acerca do belo

O amor se refere a um certo número de coisas das quais aquele que ama se sente, ou teme se sentir, privado (*Banquete*, 200e). Em relação ao *elenchos*⁸³ estabelecido com Agatão, Sócrates desenvolve, no que diz respeito à questão do belo, uma interpretação aprimorada pela negação da proposta do anfitrião. Seu ponto de partida é, portanto, a seguinte fala de Agatão:

οἶμαι γάρ σε οὕτωςί πως εἰπεῖν, ὅτι τοῖς θεοῖς κατεσκευάσθη τὰ πράγματα δι' ἔρωτα καλῶν· αἰσχρῶν γὰρ οὐκ εἶη ἔρως.

Salvo erro, disseste mais ou menos o seguinte: foi graças ao amor do Belo que os conflitos entre os deuses se compuseram, pois amor ao que é feio é coisa que não pode haver” (*Banquete*, 201a, MTSA).

É importante notar que nessa passagem o termo que se opõe a δι' ἔρωτα καλῶν (amor das coisas belas) é αἰσχρῶν, aqui traduzido por feio, mas também vergonhoso, indigno. Este ponto pode possuir, para além de sentido estético, à primeira vista mais evidente, um sentido moral, como pano de fundo. E isto porque o adjetivo *feio* pode possuir tanto uma quanto outra dessas duas acepções.

Sendo a posição de Agatão o ponto inicial desta crítica de Sócrates, deve-se evidenciar que ela apresenta uma visão unilateral na qual é expresso aquilo que se liga a *eros*. Disto resultaria que, ao tomar uma posição, necessariamente se excluiria a posição contrária. O saldo desta conversa é o problema da unidade entre o que bom e o que é belo (*Banquete*, 201c). Uma vez que Agatão havia assumido que Eros é belo, sendo o belo idêntico ao bom, Eros estaria privado de ambos os atributos, visto que o que ama/deseja, portanto, não possui o objeto de seu desejo.

O final deste pequeno *proêmio* que Sócrates realiza com Agatão, antes de expor o discurso de Diotima, pode ser lido como uma passagem em que ele opõe *doxa* e *conhecimento*. De tal modo, para propor esta oposição, ele pretende dizer que o discurso que irá proferir é carregado de *verdade*:

⁸³ A concepção do debate inicial entre Sócrates e Agatão como *elenchos* pode ser encontrada em: SHEFFIELD, 2006, p. 40.

Οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ, φάναι, ὧ φιλούμενε Ἀγάθων, δύνασαι ἀντιλέγειν, ἐπεὶ Σωκράτει γε οὐδὲν χαλεπόν.

Diz antes, caro Agatão - contrapôs ele - que não tens argumentos a opor à verdade. Porque contra Sócrates... nada te seria mais fácil do que arranjá-los! (*Banquete*, 201c, MTSA).

Na passagem, Sócrates busca evidenciar que há uma distinção radical entre opinião e verdade. Entender essa disparidade é fundamental porque ela é constitutiva de um método de investigação adequado, com finalidade de alcançar o que é por si e em si.

Para Szlezák (2009, p. 265), é possível defender, quando tratamos da perspectiva do discurso filosófico, que há dois discursos, sendo eles o discurso *socrático*, que se desenrola entre Sócrates e Agatão, e o discurso em que Sócrates recebe o aprendizado, proferido por Diotima.

2.11. O discurso de Diotima

Seguramente, a inserção de Diotima no discurso de Sócrates é cirúrgica e é por meio dela que se inicia todo o debate acerca do amor saída da boca da sacerdotisa. Seu ponto de partida é o questionamento da necessidade de oposição entre belo e feio, dado que não sendo belo, αἰσχρὸς ἄρα ὁ Ἔρως ἐστὶ κακός, “É então feio e mau o amor?” (*Banquete*, 201e, tradução nossa). Esta questão é fulcral para toda a primeira parte do discurso de Diotima, de onde se inferirá apontamentos acerca da natureza de *eros*.

A retomada do debate sobre a natureza de Amor se dá nos termos de uma análise dos opostos. Disto se segue que, levando-se em conta que a primeira orientação para a compreensão do tema é colocada em destaque nas relações de oposição, estas precisam ser avaliadas no texto. Tal é a orientação inicial do discurso de Diotima narrado por Sócrates (*Banquete*, 202a).

De tal modo o texto é encaminhado para uma análise da relação saber/ciência *versus* ignorância⁸⁴. Portanto, desta parte do texto, podemos extrair a direção que encaminha para a compreensão de uma categoria intermediária, expressa da seguinte maneira:

⁸⁴ Ver também *Mênon* 97b-e.

Μὴ τοίνυν ἀνάγκαζε ὁ μὴ καλὸν ἔστιν αἰσχρὸν εἶναι, μηδὲ ὁ μὴ ἀγαθόν, κακόν.

Não fiques, portanto, forçando o que não é belo a ser feio, nem o que não é bom a ser mau (*Banquete*, 202b).

Tal passagem indicaria a natureza intermediária à qual a sacerdotisa de Mantinéia associara o Amor⁸⁵.

No exercício dialético apresentado nessa passagem, Diotima questiona Sócrates sobre se *Amor* é um deus. As evidências implicam que não o é. Em contrarresposta, Sócrates inquirir a sacerdotisa se seria o Amor um mortal, ao que ela responde que não (*Banquete*, 202 d-e). Seria então um intermediário? Não podendo ser belo, nem feio, *eros* tem de ser algo que se encontra entre os opostos. Assim sendo, chegam ambos ao acordo de que não, o amor não é mortal nem imortal, mas um intermediário entre estes, e que foi classificado como grande *gênio* [δαίμον μέγας], na visão de Diotima (*Banquete*, 202e). Deste modo, é constituída a categoria do que não é um deus nem um homem:

θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγοροῖσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάνουτος. οὗτοι δὲ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως.

Um deus com um homem não se mistura, mas é através desse ser que se faz todo o convívio e diálogo dos deuses com os homens, tanto quando despertos como quando dormindo; e aquele que em tais questões é sábio é um homem de gênio, enquanto o sábio em qualquer outra coisa, arte ou ofício, é um artesão. Esses gênios é certo, são muitos e diversos, e um deles é justamente o Amor (*Banquete* 203a).

Para compreender essa associação de *Eros* ao *gênio*, é necessário observar que ela está ligada à explicação intermediada pelo mito da concepção de Eros no natalício de Afrodite (*Banquete*, 203b-204a). Na referida passagem, dois conceitos

⁸⁵ Ver *Lísis* 216d-221e, acerca do que é intermediário.

tornam-se fundamentais para explicar a associação de Eros com a abundância e a falta, são eles *Poros* e *Penia*⁸⁶, extraídos dos atributos das divindades homônimas.

A relação de eros com a sua filiação é um quadro exemplar do que pode ser explicitado como sendo a sua natureza. Uma dupla natureza. Essa amplitude localizada na sua relação com Poros e Pênia indica como expresso na tradução de José Cavalcante de Souza (2016), *Recurso e Pobreza*.

πρῶτον μὲν πένης αἰεὶ ἔστι, καὶ πολλοῦ δεῖ ἀπαλός τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ οἷονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς αἰεὶ ὢν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, αἰεὶ ἐνδεία σύνοικος.

Primeiramente ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminho porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão (*Banquete*, 203b-c).

Por outro lado, a sua natureza contrária também age nele, promovendo o contraponto à natureza materna.

κατὰ δὲ αὖ τὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρεῖος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, αἰεὶ τινας πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής.

Segundo seu pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido, enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinacões, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofia por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista. (*Banquete*, 203d).

O confronto das duas passagens supracitadas implica num resultado comum quanta à natureza de eros. Sem que possa ser classificado exclusivamente pela natureza de um de seus genitores, deve ser possuidor das características de ambos, de tal maneira, por serem elas opostas uma á outra, ele as possui e deve ser apresentado como algum que está no meio.

⁸⁶ Por exemplo, o conceito associado à falta — ἐνδεία — que reaparece no discurso de Diotima na caracterização de Eros como um intermediário, proveniente da associação às características da deusa Penia, já havia aparecido antes no *elenchos* de Sócrates com Agatão. Haverá aí, no discurso de Diotima, uma atualização da noção e, como dito, uma associação a natureza de Eros. (LAMASCUS, 2016, p.55 ss)

A pequena narrativa elaborada por Diotima tem por objeto explicar a natureza de Eros, apresentando-o como *intermediário*. Por conseguinte, deve-se avaliar os epítetos, *daimonios aner*, *poros*, *penia*, *sophistes* e *philosophos*.

O texto do *Banquete* fornece uma análise e o conceito de filósofo⁸⁷, ela está associada à perspectiva na qual é apresentada a natureza de Amor no discurso de Diotima. Tendo enunciado o caráter do amor como intermediário ou *gênio*, como sofista, como filósofo, devemos apontá-lo também como poeta. Há aqui uma relação entre o uno e o múltiplo apresentada na seguinte formulação proferida por Diotima:

οἷσθ' ὅτι ποιήσεις ἐστὶ τι πολὺ· ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὁτῶοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποιήσις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί.

Sabes que 'poesia' (poiesis) é algo múltiplo; pois toda causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser é 'poesia', de modo que as confecções de todas as artes são poesias, e todos os seus artesãos poetas (*Banquete*, 205b-c).

Esta passagem tem um peso fundamental para compreender a ideia de concepção e, neste sentido, tem um viés ontológico, haja vista a expressa formulação de *passar do não-ser ao ser*. Este debate caracterizará o tema da geração.

2.11.1. Da Geração

O tema da geração está presente no discurso de Diotima e nele Sócrates se coloca ainda como aprendiz⁸⁸. O discurso associa a imortalidade que pode ser almejada pelo homem através da imortalidade alcançada pela permanência material, pela descendência. O discurso será fortemente reforçado pela compreensão do

⁸⁷ Há várias passagens no *corpus platonicum* em que as referências ao filósofo ou a atividade filosófica são trabalhadas: No *Fédon* 59a é relatado o prazer da atividade filosófica; Em *República* 376b (filósofo como amigo do aprender), 475b-480; 484b (definição do filósofo a partir da capacidade de distinção entre o que permanece sempre e o que muda); 485a-487a (debate acerca da natureza do filósofo); 490a-d; 582c-e.

⁸⁸ Aqui estamos falando da representação da reprodução de um *elenchos* em que não é Sócrates o condutor do método, mas Diotima.

corpóreo como ponto de partida, até chegar à ciência e neste caso utilizá-lo como compreensão da função da memória (*Banquete*, 208a).

Observe-se que para explicar o modelo da ciência, de como as ideias geram-se e permanecem em nós, é fornecido anteriormente um modelo biológico, e por analogia são associados: o modelo biológico pela preservação da espécie, ao modelo espiritual, pela preservação da memória. Por fim, a partir da intervenção por parte de uma contestação socrática, Diotima reafirma a concepção de permanência, qual seja, de desejo de permanência pelo desejo da imortalidade (*Banquete*, 208e-209a).

Os frutos da geração intelectual são exaltados por Sócrates como outra forma de permanência no tempo. Isso é mencionado como relação direto com o desejo de imortalidade.

Ἐπεὶ οἶμι σύ, ἔφη, Ἄλκηστιν ὑπὲρ Ἀδμήτου ἀποθανεῖν ἄν, ἢ Ἀχιλλέα Πατρόκλῳ ἐπαποθανεῖν, ἢ προαποθανεῖν τὸν ὑμέτερον Κόδρον ὑπὲρ τῆς βασιλείας τῶν παίδων, μὴ οἰομένους ἀθάνατον μνήμην ἀρετῆς περὶ ἑαυτῶν ἔσεσθαι, ἣν νῦν ἡμεῖς ἔχομεν; πολλοῦ γε δεῖ, ἔφη, ἀλλ' οἶμαι ὑπὲρ ἀρετῆς ἀθανάτου καὶ τοιαύτης δόξης εὐκλεοῦς πάντες πάντα ποιοῦσιν, ὅσω ἂν ἀμείνους ᾖσι, τοσοῦτ' ἄλλ' ἢ τοῦ γὰρ ἀθανάτου ἐρῶσιν.

Pois pensas tu, continuou ela, 'que Alceste Moreira por Admeto, que Aquiles morreria depois de Pátroclo, ou o vosso Codro Moreira antes, em favor da realiza dos filhos, se não imaginassem que eterna seria a memória da sua própria virtude, que agora nós conservamos? Longe disso', disse ela; 'ao contrário, é, segundo penso, por uma virtude imortal e por tal renome e glória que todos tudo fazem, e quanto melhores tanto mais; pois é o imortal que amam (*Banquete*, 208d-e, JCS).

Diotima relaciona diretamente virtude e beleza, assim, expõe a ideia de que a geração se dá mediante a aproximação do belo. É neste sentido que expõe a Sócrates o que concordaremos em chamar de *scala amoris*. Assim sendo, será neste modelo de descendência pelos frutos produzidos pelo humano intelectualmente, e não apenas por via biológica que Sócrates deve ser iniciado (*Banquete*, 210a-211b).

O ápice da fala de Diotima se encontra na descrição dos degraus que precisam ser subidos para alcançar o *Belo*. Nestes termos é narrado:

ὅταν δὴ τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδευαστεῖν ἐπανιῶν ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἂν τι ἄπτοιτο τοῦ τέλους. τοῦτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικά ἵεναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δύο ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γινῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἐστὶ καλόν.

Quando então alguém, subindo a partir do que aqui é belo, através do correto amor aos jovens, começa a contemplar aquele belo, quase que estaria a atingir o ponto final. Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor, ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo (*Banquete*, 211b-d).

Este é o exercício mais adequado para o desenvolvimento das capacidades humanas que partem do *sensível* e devem alcançar o *inteligível*⁸⁹. A passagem acima é uma síntese do processo explicado por Diotima sobre o percurso que aquele que procura acessar o belo necessita percorrer.

Para pensar a totalidade do processo, é preciso empreender uma investigação que se apresente passo a passo. O primeiro deles, interessa-nos mostrar, dá-se a partir de uma leitura que nomeia a passagem do primeiro ao segundo degrau como *despersonalização*.

O termo *despersonalização* de Halperin (2017, p. 61) é interessante para pensar a epistemologia platônica apresentada no *Banquete*, em especial quando se analisa a passagem da apreensão do que há em um corpo para o que há em vários corpos. Esta passagem do individual para o plural e daí para o universal contém um dado que deve ser analisado em relação à proposição platônica, o fato de ela não ser o que posteriormente em outras correntes filosóficas será tomado como *empirismo*. Neste caso, é recomendável lembrar que esta nomenclatura é posterior a Platão, e mais propriamente pode ser associada a Aristóteles. O contexto da passagem está na necessidade de isolar a beleza de sua mistura com o mundo físico. É para nós evidente que quando pensamos em algo que ultrapasse o mundo

⁸⁹ Sobre o tema ver também: *República* VI e VII.

físico, necessariamente pensamos em abstração. Resta-nos saber em que medida este conceito se aplica ao *corpus* platônico de maneira orgânica e em que medida pode ser considerado apressado realizar esta atribuição.

Este debate nos remete necessariamente a questões que não estão explícitas no contexto do *Banquete* como interesse fundamental, mas que devem ser tomadas no contexto das referências que elas retomam no interior da obra de Platão. Aqui podemos apontar que há um envolvimento deste debate com a questão da participação.

Para isolar a beleza de sua mistura no mundo físico, procedemos por abstração. Mas isto é impossível, como já vimos, abstrair uma noção de beleza ela mesma concentrando toda nossa atenção à uma única das instâncias ou de suas manifestações. O processo de abstração deve então ser dinâmico: o espírito deve experimentar uma sorte de vibração epistêmica entre o particular e o universal. É necessário por isso, uma pluralidade de objetos dos quais abstraímos os elementos comuns - uma grande base de dados. A abstração começa assim que eu me autorizo a ser atraído por meu amado tornando-o despersonalizado (ou como Ludwig Chen prefere dizer, “desindividualizado”), que ele seja despojado das particularidades que eu admiro, me permite assim desejá-lo pela beleza que ele possui em comum com as outras pessoas belas (HALPERIN, 2017, p. 61)⁹⁰

A centralidade da argumentação é compreendida pela passagem que se efetiva na contemplação de um belo corpo, para dois, e daí para a contemplação de vários belos corpos, daí se seguindo que o indivíduo será capaz de identificar o comum entre os vários corpos.

É efetivamente um exercício que se realiza em vista a um fim, e este pode ser dito, o de conhecer algo pelo que o constitui.

A fim de analisar a questão de *eros* em sua ligação direta com o conhecimento, Johnsen (2017) afirma que o ponto de partida para a constituição

⁹⁰ “Pour isoler la beauté de son mélange dans le monde physique, on procède par abstraction. Mais il est impossible, comme nous l’avons vu, d’abstraire une notion de la beauté elle-même en concentrant toute notre attention à une seule de ses instances ou de ses manifestations. Le processus d’abstraction doit donc être dynamique: l’esprit doit expérimenter une sorte de vibration épistémique entre le particulier et l’universel. Il faut pour cela une pluralité d’objets dont on abstrait les éléments communs - une grande base de données. L’abstraction commence lorsque je m’autorise à être attiré par mon aimé faisant en sorte qu’il soit dépersonnalisée (ou bien, comme Ludwig Chen préfère le dire, “desindividualisé”), qu’il soi dépouillé des particularités que j’admire, me permettant ainsi de le désirer par la beauté qu’il a en commun avec d’autres belles personnes” (HELPERIN, 2017, p. 61).

desse laço entre a pessoa e o conhecimento passa pela sua *percepção de que precisa do conhecimento*.

Do mesmo modo, na minha opinião, a relação erótica entre uma pessoa e o conhecimento consiste em, e depende de, a pessoa ter *erôs* pelo conhecimento. E o *erôs* da pessoa pelo conhecimento só surge se essa pessoa perceber que precisa de conhecimento⁹¹ (JOHNSEN, 2017, p. 47).

Admitimos com Johnsen (2017, p. 47) que a relação estabelecida Sócrates entre uma pessoa e o conhecimento é uma relação erótica. A passagem do *Teeteto* 151b expõe um Sócrates extremamente confiante nos resultados provenientes da sua arte, da arte que ele diz praticar com a maior boa-vontade. Tal boa-vontade é demonstrada inclusive na sua capacidade de antecipar a possibilidade de haver um resultado vazio na operação, ou seja, consiste em saber se o resultado será um fruto vazio “*se me parecem não estar de todo prenhes*” (οἱ ἄν μοι μὴ δόξωσί πως ἐγκύμονες εἶναι)⁹² (*ne sont en gestation d’aucun fruit*).

O *amor* é apresentado no fim do discurso de Diotima como o melhor e mais capaz de produzir a elevação do homem as mais excelentes virtudes, visto que é em vista do que é em si que este busca avançar. Sócrates finalmente declara que o discurso proferido por Diotima pode ser entendido como um *encômio ao amor* [ἐγκώμιον εἰς ἔρωτα] (*Banquete*, 212c).

O *amor* é apresentado no fim do discurso de Diotima como o melhor e mais capaz de tornar possível a elevação do homem as mais excelentes virtudes, haja vista ser em virtude do que é em si que este busca avançar. Sócrates finalmente declara que o discurso proferido por Diotima pode ser entendido como um *encômio ao amor* [ἐγκώμιον εἰς ἔρωτα] (*Banquete*, 212c).

O sentido de elevação do amor promovido pelo discurso da sacerdotisa, por meio de Sócrates, encontra seu contraponto na participação de Alcibíades. Este personagem entra no recinto embriagado, após ser autorizado pelos convivas. É uma forte imagem da embriaguez, da desmedida, incluindo aí a sua própria

⁹¹ “Likewise, on my view, the erotic relation between a person and knowledge consists in, and is dependent on, the person having *erôs* for knowledge. And the person’s *erôs* for knowledge only arises if that person realizes that he needs knowledge”.

⁹² Nas traduções francesa e inglesa, respectivamente: “ne sont en gestation d’aucun fruit” (August Diès); “when they do not seem to me to be exactly pregnant” (Jeffrey Handerson).

declaração de desvantagem em relação à demanda de proferir ele um discurso (*Banquete*, 214c). Porém, também como oposição aos discursos anteriores, que louvavam o amor, Alcibíades pretende louvar não ao amor, mas a Sócrates, incluindo nesse elogio o amor velado pelo filósofo. Ao declarar seu amor por Sócrates, constitui-se uma espécie de *polo oposto ao amor* defendido por Diotima.

Sócrates recebe uma caracterização por Alcibíades como aquele que, independente do quanto beba, permanece sóbrio. Esta menção ao comportamento social de Sócrates implica uma observação do *autocontrole* do filósofo, como alguém acima da média, alguém capaz de contraverter até os efeitos do álcool (*Banquete*, 220a). Sócrates é aí descrito como aquele que não se entrega ao desejo do particular. A presença de Alcibíades no *Banquete* nos revele um exemplo do jogo de conquista e sedução entre amante e amado. Alcibíades está, de fato, enamorado por Sócrates, mas não é capaz de conquistá-lo. A produção do πάθος de Sócrates em relação a Alcibíades não foi conquistada por este.

Se o discurso de Sócrates/Diotima puder ser tomado como o do diálogo, o de Alcibiades pode ser tomado como anticlimax. Tal correlação entre eles evidencia o contrapondo da embriaguez em relação à sobriedade. Ainda que seja assim, o discurso de Alcibíades consiste, também, numa espécie de relevo das virtudes de Sócrates. Aquele as evidencia, mesmo que a contragosto, devido a não ter o seu amor consumado.

É importante notar que a crítica de Alcibíades a Sócrates se ligará à interpretação e à crítica de Sócrates ao discurso de Lísias no *Fedro*. Alcibíades acusa Sócrates de seduzir como amante, mas colocar-se na posição de amado (*Banquete*, 222b).

Capítulo III

Lísias e Sócrates: dois discursos propedêuticos

III. Lísias e Sócrates: dois discursos propedêuticos

3.1. Apontamentos sobre o Fedro

γέγραφε γὰρ δὴ ὁ Λυσίας πειρώμενόν (5) τινα τῶν καλῶν, οὐχ ὑπ' ἐραστοῦ δέ, ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο καὶ κεκόμψευται· λέγει γὰρ ὡς χαριστεῖον μὴ ἐρώντι μᾶλλον ἢ ἐρώντι.

E o que Lísias escreveu foi a sedução de um belo, não por um amante, e nisso mesmo é que justamente está o fino; pois ele discorre que se deve favorecer ao não amante, mais que ao amante (*Fedro*, 227c5-8).

O contexto no qual se insere o debate realizado no *Fedro* tem ligação direta com o debate sobre a *retórica*, e mais especificamente com aquilo com o que se pode referir à retórica clássica. É sem dúvidas com vistas a realizar um debate sobre esta atividade que Sócrates aceita caminhar com Fedro para fora dos muros de Atenas. O texto é enfático em registrar que Sócrates não costuma sair dos muros da cidade, haja vista sua predisposição para tratar com os que vivem na cidade. Pode-se dizer que o texto começa com um relato, um aparente confronto de práticas indicadas na passagem, opondo o estar mais na cidade⁹³, com o estar fora dela, diz Fedro:

⁹³ Não é difícil perceber que o tema da cidade é caro a Platão. Dentre os motivos pelos quais se pode afirmar isso, dois saltam aos olhos, os quais estão propriamente associadas a produção dos diálogos *República* e *Leis*, que propõem uma análise sob as mais variadas vertentes, sobre a vida na *polis*. No entanto, gostaria aqui de ressaltar o caso do *Protágoras*, no qual um mito é proferido pela boca do personagem homônimo. A passagem contida no mito de Protágoras é ilustrativa das questões que envolvem a reunião de seres humanos, a princípio, com o conteúdo do mito, ela é reveladora dos tipos de acordos que precisam ser feitos para a convivência e sobrevivência dos humanos. “Procuravam, então, reunir-se para se preservar, fundando cidades; mas, quando se reuniam, injustiçavam-se mutuamente, uma vez desprovidos da arte política. Por conseguinte, dispersavam-se novamente e eram aniquilados. Zeus, pois, temeroso do total desaparecimento de nossa geração, enviou Hermes aos homens portando justiça e pudor, para que houvesse ordem nas cidades e veículos estreitos de amizade” (*Protágoras*, 322b-c).

τῷ δὲ σὺ καὶ ἐμῷ ἐταίρῳ πειθόμενος Ἀκουμένῳ κατὰ τὰς ὁδοὺς ποιοῦμαι τοὺς περιπάτους· φησὶ γὰρ ἀκοπωτέρους εἶναι τῶν ἐν τοῖς ὁρόμοις.

Em obediência às instruções de teu e meu amigo, Acúmeno, costumo dar os meus passeios pelas estradas, porque, segundo ele diz, são mais revigorantes que as dos pórticos” (*Fedro*, 227a, JRF)⁹⁴.

Tal oposição é indicativa da concepção de pesquisa socrática, em vez de assinalar uma questão de natureza biográfica⁹⁵ propriamente dita. A saber, ela indica que o interesse pela cidade está ligado ao interesse pela convivência com outros cidadãos, o que é possibilitado pela convivência mútua e fornece um espaço apropriado para ser bem utilizado a fim de promover o desenvolvimento de sua filosofia. Deste modo, Sócrates é enfático em dizer:

ΣΩ. Συγγίγνωσκέ μοι, ὦ ἄριστε. φιλομαθῆς γάρ εἰμι· τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδὲν μ’ ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ’ ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι.

Perdoa-me, boníssimo. Sou amigo de aprender; os campos então e as árvores nada me querem ensinar, mas sim o homens da cidade (*Fedro*, 230d).

Segundo o texto, antes deste evento — o encontro entre Sócrates e Fedro —, Lísias e Fedro teriam estado juntos realizando o exercício da oratória (*Fedro*, 227c), no qual o tema do λόγος em questão é ἐρωτικός (*Fedro*, 227c5). Assim sendo, realizavam a prática corrente em termos daquilo a que se pode chamar formação do homem grego⁹⁶. Ainda que, como se sabe, não se restrinja a ela, a retórica possui

⁹⁴ Para este estudo estamos trabalhando com a seguinte tradução: PLATÃO. *Fedro*. Introdução, trad. e notas de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2018. Quando for utilizada outra tradução será feita referência em nota.

⁹⁵ Em 230c-d, Fedro mostra estranhamento devido a Sócrates parecer um estrangeiro em sua própria terra, visto que ele não se dedica a ultrapassar as fronteiras da cidade.

⁹⁶ Deve-se destacar que o que se entende por cidadão hoje, ressalvadas as poucas ligações existentes, não tem o mesmo sentido do que entende-se por cidadania no período clássico. À época, e no caso de Atenas, havia um número reduzido de cidadãos comparado ao número de habitantes da cidade. Deve-se ainda frisar que entre os cidadãos não contam as mulheres, as crianças, ainda que filhas de cidadãos, os estrangeiros (conhecidos por metecos). Jaeger (2003) no Livro Segundo da **Paideia**, dedica um capítulo a pensar o trabalho e a relevância dos sofistas na formação do homem grego. Sua análise visa estabelecer as conexões da sofística com a tradição na formação grega vinculada a *areté*. Há, sem dúvidas, diversas maneiras de interpretar a contribuição dos sofistas para a filosofia, incluída a posição que defende haver pouco corolário destes personagens para a filosofia, numa distinção profunda entre o fazer da filosofia e o fazer dos sofistas. No entanto, é bem mais difícil negar que eles foram fundamentais na formação do pensamento ateniense, visto que suas práticas reverberaram inclusive em questões políticas.

papel fundamental no processo de formação do cidadão. O recurso não só ao termo, mas o desenvolvimento de um debate sobre ela não se restringe ao *Fedro*, no caso da obra de Platão. Devemos acrescentar a este debate a informação de que o tema da retórica é importante e aparece ainda no *Górgias*, diálogo cuja dedicatória se refere a um personagem homônimo, e no *Protágoras*, também dedicado ao personagem homônimo⁹⁷. Citamos apenas estes dois personagens pelo fato de serem tidos como expoentes da retórica do período clássico. Mas quando necessário, deveremos fazer referência a outros. Sobre os sofistas, Donini e Ferrari (2012, p. 59) dizem:

Os sofistas apresentam-se como os únicos mestres capazes de transmitir a <virtude política> (*arete politike*), ou seja, o conjunto de competências, antes de tudo linguísticas, que tornariam um cidadão capaz de participar na vida política e de governar. Trata-se, pelo menos inicialmente, de intelectuais (*sophistai* significa sapientes em máximo grau) de origem estrangeira, que souberam reunir a sua volta os mais ambiciosos e abastados, os quais estavam dispostos a pagar quantias avultadas de dinheiro para aprender a arte da palavra e do comportamento nas discussões públicas (DONINI; FERRARI, 2012, p. 59).

Visto que esta posição não é consensual, é reveladora da tradição com a qual os sofistas foram identificados ao longo da história do pensamento ocidental. Vale dizer que, apesar do combate de Platão a estes personagens, no caso de se seguir uma linha de interpretação anterior as do século XIX, ele faz mais por elas do que efetivamente o contrário, ao tratá-las assim, ainda que na perspectiva de um combate. O saldo histórico-filosófico é que nos legou um belo registro destes pensadores que conseguiu ser preservado para a posteridade.

Dessa forma, apesar de poder ser questionado o modo pelo qual Platão trata estes personagens, é fato que, com o seu auxílio, eles ganham estatura comparável à do próprio Sócrates. Nossa hipótese para dizer tal situação é: que estaria comprometida a grandeza de Sócrates caso não houvesse correspondentes de equivalente estatura para o combate. Afinal, este é um princípio que caracteriza uma bela luta grega, uma briga entre iguais.

⁹⁷ É possível apontar uma correspondência entre dois pares de diálogos, por um lado, o *Górgias* e o *Protágoras* e por outro lado o *Fedro* e o *Banquete*. Para Benardete (1999, p. 45 tradução nossa): “Na medida em que o *Fedro* é sobre retórica filosófica, sua contrapartida é o *Górgias*, cujo tema geral é retórica política, mas cujo foco particular está na retórica punitiva. Quanto ao *Protágoras*, todos os personagens principais do *Banquete*, com exceção de Aristófanes, aparecem nele quando eles eram muito mais jovens.” BENARDETE, Seht. **Socrates and Plato. The Dialectic of Eros**. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1999.

É ainda importante notar que o debate sobre os sofistas, na medida em que é apresentado como um exemplo de exposição do antagonismo posto nas figuras de Sócrates e dos sofistas, não pode ser necessariamente considerado desdenhoso. Ou seja, que Platão não se utiliza da sua posição de poder como filósofo e escritor com o intuito exclusivo em desqualificar os discursos proferidos pelos sofistas, de modo especial “quando estes valem a pena”. É possível, por exemplo, dizer que o discurso de Lísias proferido no *Fedro* não contém um conteúdo e metodologia indignas do autor a quem é atribuído (CROISET, Notice, **Protagoras**, 2002, p. 6).

Sobre o tema da arte do sofista, vale apontar uma observação feita por Daniel Lopes (2016, p. 550-560), ao expor que a grande questão proposta por Platão na boca de Sócrates, quanto à crítica aos sofistas⁹⁸, e, de modo especial no tocante à sua defesa de serem *terríveis nos discursos*, diz respeito à necessidade fundamental para a filosofia socrática que consiste na especificação do debate⁹⁹ e, por conseguinte, dos termos usados no debate.

Sócrates não aceita esta definição, que aparece tanto no *Protágoras* quanto no *Górgias*, e que apresenta uma ideia geral sobre o que seria uma *arte genérica do discurso*, que, para ele, é preciso especificar. Deste modo, ele contrapõe esta posição, apresentando exemplos em que um mestre (não sofista) ensina sua arte (*teknê*) que também torna o discípulo hábil no discurso.

Assim, vê-se que ele busca recorrer ao método da demonstração pelo questionamento da *natureza de algo*. Significa isto dizer que, em vez de aceitar uma posição genérica, que se confunde com outras posições, que confunde uma arte com outra arte, como se não houvesse distinção entre elas, a posição socrática

⁹⁸ Gostaria de mostrar aqui que a complexidade do uso do termo sofista não é inexpressiva na história da humanidade, tampouco o é na obra de Platão. Se quisermos expor um belo exemplo disso, vale observar como Platão, a despeito da pecha de *inimigo dos sofistas*, desenvolve um diálogo extremamente respeitoso entre Sócrates e Protágoras no diálogo *Protágoras*. Destarte, é colocada na boca de Protágoras uma defesa do sofista a partir do recurso a uma genealogia da atividade sofística, atribuindo aos primeiros sofistas um velamento da arte que praticavam: “Afirmo que a arte sofística é antiga, e que os antigos homens que a colocaram em prática, por medo do ódio inerente a ela, produziram um disfarce e encobriram-na com ele, uns usando a poesia, como Homero, Hesíodo e Simônides, outros, os mistérios e as profecias, como seguidores de Orfeu” (*Protágoras* 316d) Esta é a primeira parte da argumentação de Protágoras, que ao defender que a atividade sofística incorria em certa periculosidade, pela aquisição de inimigos, demandou dos primeiros a fazerem da atividade uma escamoteação.

⁹⁹ É recorrente o pedido de Sócrates a seu interlocutor para estabelecer parâmetros coerentes para o debate, ele faz isso com uma metodologia de reorientação da pergunta, propondo que a investigação busque responder: *o que algo é?*”

assenta na insistência em encontrar uma definição¹⁰⁰ satisfatória e específica para aquilo que se investiga.

O contexto do debate sobre a exposição do discurso de Lísias implica um debate sobre o método, leitura ou recurso à memória. Fedro está mais interessado em fazer o exercício típico de um aprendiz e admirador de Lísias, mas é interrompido pela ânsia socrática em ouvir o discurso de Lísias. Esse momento dramático caracteriza o ambiente cultural da Atenas da juventude de Platão como um ambiente rico em debates, embora não seja somente representativo do ambiente de um modo geral, mas do ávido interesse socrático por debater. Neste sentido, Fedro tem de ceder à investida do filósofo, e fará a leitura do discurso do orador:

ΦΑΙ. Οὕτωςι τοίνυν ποιήσω. τῷ ὄντι γάρ, ὦ Σώκρατες, παντὸς μᾶλλον τὰ γε ῥήματα οὐκ ἐξέμαθον· τὴν μέντοι διάνοιαν σχεδὸν ἀπάντων, οἷς ἔφη διαφέρειν τὰ τοῦ ἐρῶντος ἢ τὰ τοῦ μὴ, ἐν κεφαλαίοις ἕκαστον ἐφεξῆς δίδειμι, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ πρώτου.

Assim portanto é que farei. Pois de fato, Sócrates, literalmente as expressões não decorei; mas o pensamento de quase todas, nas quais Lísias explicou em que diferem os casos do amante e do não amante, sumariamente exporei cada um por ordem, a começar pelo primeiro (*Fedro*, 228d).

A passagem indica um jogo que ambos os personagens jogam. Fedro não resiste a fazer esta cena, na medida em que sabe que tanto ele quanto Sócrates estão interessados em *reproduzir* e *ouvir* o discurso erótico (*love-speech*) respectivamente. O fato é que este jogo coloca em cena um interesse de Sócrates pela fidelidade da reprodução do discurso, a fim de que a partir dele se possa realizar a análise. Assim, é requerido do jovem Fedro que o faça lendo o texto escrito, em vez de se entregar ao famoso exercício mnemônico. O filósofo somente aceitaria o exercício de memória, caso o texto inexistisse, mas não é o caso. Então pede que mostre o que tem sob o manto: “Quando tiveres mostrado, ó amizade, que é que tens em tua mão esquerda, sob o manto; pois estou suspeitando que tens aí o próprio discurso” [ΣΩ. Δείξας γε πρώτον, ὦ φιλότης, τί ἄρα ἐν τῇ ἀριστερᾷ ἔχεις ὑπὸ τῷ ἱματίῳ· τοπάζω γάρ σε ἔχειν τὸν λόγον αὐτόν] (*Fedro*, 228d). Na sequência, devido à insistência de Sócrates, a leitura é concedida.

¹⁰⁰ Tal como é possível identificar em várias passagens dos diálogos, Sócrates rejeita a resposta a uma pergunta, quando o interlocutor ao invés de respondê-la, responde por meio de exemplos.

Destarte, tal interesse demonstrado, após a leitura, identificamos de início uma ironia que parece fazer com que se depreenda que Sócrates não teria apreço a seu interlocutor. De modo sutil, a ironia se demonstra no método usado por Platão para a exposição de Lísias, no princípio como um modelo de orador, quiçá, como o modelo de orador. Um pequeno diálogo entre Fedro e Sócrates (234c-d) demonstra isto:

ΦΑΙ. Τί σοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες, ὁ λόγος; οὐχ ὑπερφυῶς τὰ τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν εἰρῆσθαι;

ΣΩ. Δαιμονίως μὲν οὖν, ὦ ἑταῖρε, ὥστε με ἐκπλαγῆναι. καὶ τοῦτο ἐγὼ ἔπαθον διὰ σέ, ὦ Φαῖδρε, πρὸς σὲ ἀποβλέπων, ὅτι ἐμοὶ ἐδόκει γάνυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου μεταξὺ ἀναγιγνώσκων· ἡγούμενος γὰρ σὲ μᾶλλον ἢ ἐμὲ ἐπαῖνιν περὶ τῶν τοιούτων σοὶ εἰπόμεν, καὶ ἐπόμενος συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς.

Fedro: – Que te parece o discurso, Sócrates? Não é de uma soberba eloquência, sobretudo no vocabulário?

Sócrates: – Divino mesmo, companheiro, a ponto de me ter transtornado. E isto eu senti através de ti, Fedro, ao te contemplar, que me parecias iluminado pelo discurso enquanto lias; pois te julgando mais entendido que eu em tais questões te segui, e seguindo delirei contigo, divina cabeça.

Pode-se depreender daí que Sócrates mostra haver algum tipo de encantamento no discurso de Lísias, por conseguinte, o termo συνεβάκχευσα está carregado de ambiguidade, a que somente se pode identificar com maior precisão para qual lado tende em decorrência da análise proposta por Sócrates adiante.

O tema do delírio é trabalhado com profundidade no diálogo, no segundo discurso de Sócrates. Todavia, ora vale ressaltar que é apresentada uma pequena amostra dos usos que o termo pode portar. Veja-se que, de acordo com a edição do verbete em Liddel-Scott-Jones “join in Dionysiac revelry” ou *juntar-se à folia dionisiaca*, pode-se observar a retirada de *intencionalidade*, se assim pudermos dizer, do indivíduo, que passa a ser, na verdade, conduzido pelo discurso, sem tomar posse *conscientemente* do caminho a ser seguido. Uma vez que o culto báquico, ou a folia dionisiaca é regada a vinho, pode-se entender que a condição que Sócrates está a apontar no passo diz respeito à embriaguez provocada pela audição do discurso.

É importante observar que a posição tomada por Sócrates ao fim do discurso de Lísias contrasta e dialoga de forma sutil com o elogio de discípulo apaixonado interpretado por Fedro, em relação ao orador, quando ele diz ser Lísias “o mais hábil dos que atualmente escrevem” [δεινότατος ὢν τῶν νῦν γράφειν] (*Fedro*, 228a).

O diálogo está, portanto, permeado pelo uso de imagens, sejam as imagens com conteúdo irônico especialmente proferidas por Sócrates, sejam as imagens míticas a que ele recorre nas narrativas e também nos argumentos.

Sócrates não cessará, portanto, de fazer o uso de imagens, e veremos que o *Fedro* está permeado delas. As imagens, analogias, metáforas são um recurso platônico que não pode ser destituído de um interesse e um conteúdo filosóficos.

3.2. Uso de Alegorias: as imagens

ΦΑΙ. Εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἐνθένδε μέντοι ποθεν ἀπὸ τοῦ Ἰλισσοῦ λέγεται ὁ Βορέας τὴν Ὠρείθυιαν ἀρπάσαι;

Diz-me, Sócrates, não foi de algum ponto daqui do Ilisso que Bóreas, ao que dizem, raptou Oritia? (*Fedro*, 229b).

A passagem é simbólica, pois marca o tempo entre o encontro dos personagens, o início da caminhada, e o lugar do exercício de leitura e escuta. Na medida em que o ambiente é encontrado, Fedro rememora os mitos, e a referência se dá no sentido de extrair de Sócrates uma posição sobre os *mythoi*. É interessante notar esta passagem, na qual Sócrates, na sequência, em resposta à referida demanda, nega possuir tempo livre para se dedicar ao tema: ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδ'αμῶς ἐστι σχολή· (*Fedro*, 229e).

Embora haja a negativa inicial, e com ela o redirecionamento do interesse temático para as coisas de um *domínio mais próximo*, Sócrates não deixará de fazer uso, em especial, no seu segundo discurso de narrativas míticas em auxílio a seus argumentos. Para fazer frente a esta demanda, Sócrates não hesita em retomar a proposição do Oráculo de Delphos¹⁰¹, que diz: γνῶναι ἑμαυτόν (*Fedro*, 229e).

¹⁰¹ Ver a definição da *Apologia de Sócrates*, 21b.

O uso de imagens¹⁰² na escrita filosófica de Platão, tal como já mencionado nos capítulos anteriores, não é algo raro, assim sendo, deve-se ter atenção para não subestimar o efeito metodológico dessas imagens. A filosofia, como se consagra ao longo de sua história, parece abandonar o uso de imagens. No entanto, se é fato que ela não abandona, o é também que Platão não abandonará o uso de imagens como metodologia de auxílio na explicação de algo.

De fato, talvez aqui devêssemos fazer uma correção e, em vez de dizer a filosofia como uma coisa unitária, dizer filosofias. Destarte, quando nos referimos à unidade de algo, devemos ter em conta que nela estão contidas as partes deste algo, tanto quanto nas partes há unidade.

Assim, em não sendo possível tratar a filosofia de modo geral como um bloco unitário, também vemos que a filosofia de Platão não se constitui como um bloco unitário, o que exige do intérprete acuidade no trato com seus textos, visto que, ora Platão prescinde do uso de imagens, ora as torna fundamentais para explicar um tema em questão.

Constata-se então que há filosofias que prescindem do uso das imagens, e filosofias as quais as caracterizam noutro setor que não o do argumento acabado. Talvez estas, inclusive, nem as aceitem como parte de uma explicação, isto é fortemente associado, a nosso ver, às perspectivas que se colam à filosofia a partir da modernidade.

Há duas dimensões importantes quanto ao uso do termo *imagem* as quais se deve levar em consideração. De um lado, na tradição com ascendência em Homero, o termo *skia* remete para um duplo de si mesmo, visto que seu sentido remonta à sombra. Um exemplo de representação por meio de objeto de “arte” é o *colosso*. Como mostra Vernant (2012, 376 ss), geralmente se colocava um colosso (estátua representando a pessoa morta) ao lado de sua tumba. Há neste uso já uma ideia de duplo, visto que o colosso é uma reprodução do que era a pessoa nele representada.

Outro exemplo citado por Vernant (2012) é o caso do *eidolon* de Pátroclo visto por Aquiles – ele aparece em sonho e é uma imagem perfeita do que representa. No entanto, quando Aquiles tentou abraçá-lo, ele desapareceu e fez presente a sua

¹⁰² Sobre o uso de imagens nos textos de Platão ver: PALUMBO, Lidia. **Sobre a semântica da imagem nos diálogos platônicos**. In: MARQUES, M. P. (org.). *Teorias da imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012.

ausência. É possível ver então que há uma espécie de simulacro nos *eidolói*. Esta imagem é ilustrativa da efemeridade do *eidolon*.

Partindo da noção de que as imagens platônicas estão imbuídas de um caráter filosófico, devemos mostrar que ele fará uso também de imagens que a seu tempo lhe são contemporâneas¹⁰³, e que, para nós, devem ser avaliadas com a distância necessária para tentar compreender da maneira mais honesta possível os fenômenos a serem estudados. Passemos então ao projeto de pesquisa desenvolvido no *Fedro*.

3.3. O plano de debate desenvolvido no *Fedro*

O plano do debate desenvolvido no *Fedro* está de certa maneira submetido ao programa que se extrai dos encantamentos propostos no discurso de Lísias. É o tema do *amor*, e mais especificamente o tema da relação entre *erastes* e *eromenos* que se impõe já neste que é o primeiro discurso do diálogo. O que se segue daí é que Sócrates precisará produzir, em competição com o Lísias (de Fedro), um discurso também correspondente ao tema de *Eros*.

Tendo sido estabelecido o tema, imperiosamente a partir da leitura do discurso de Lísias, ele se torna consequentemente o fio condutor de todo o projeto de pesquisa aí desenvolvido. Embora este seja o tema, há, sem dúvidas, objeções socráticas. Elas vão desde objeções diretamente ligadas ao discurso de Lísias a objeções direcionadas ao seu próprio discurso. Daí resulta a necessidade de um segundo discurso socrático, mais extenso, com uma abrangência de temas que embora possam parecer ser vistos de perspectivas diversas, ligam-se ao projeto inicial.

Portanto, em resumo, os discursos a serem estudados são:

1. O discurso de Lísias 230e-234c;
2. O Primeiro discurso de Sócrates 237a-241d;
3. O segundo discurso de Sócrates 244a-257b.

¹⁰³ Serve-nos de exemplo a metodologia utilizada na tragédia clássica, onde o mito a ser narrado é conhecido/partilhado por todos, sendo dispensada uma contextualização para a plateia. Ela já conhece a história do/da herói/heroína, assim, o contexto já está dado quando os atores começam a expor a narrativa.

A leitura nos faz ver que Platão dedica um diálogo a um tema tão marcante da cultura grega: a sexualidade. A sexualidade não é um tema negligenciado pela filosofia, de modo especial, a grega, embora saibamos que há documentos históricos importantes sobre sexualidade em outras culturas. Vale dizer, por conseguinte, que o tema da sexualidade imprime sobre os gregos imagens que permanecem ao longo da história da humanidade, embora não possamos garantir que o interpretamos em completa conformidade com o que vivenciavam. Assim, é fundamental reconhecer duas questões, quais sejam, o papel da mediação, seja dos meios materiais pelos quais estas informações chegam até nós, seja por meio da distância temporal e as próprias experiências de nossa época. O mesmo se pode dizer sobre os intérpretes que, em cada período histórico, dedicam-se a investigar estes documentos.

De qualquer modo, é importante notar que a validade desta investigação se verifica, dentre outras causas, pela necessidade humana de conhecer a própria história. Assim sendo, inseridos num diálogo em que o tema do amor é o núcleo fundamental, não será menos fundamental tentar compreender os elementos que marcam a sexualidade deste povo.

3.3.1. Sobre a sexualidade

No contexto cultural há que se levar em conta que não é possível analisar os relatos do passado como garantidores por si mesmos de uma interpretação adequada daquilo que temos acesso no presente. Por que esta questão se coloca? Primeiro porque não é possível, à luz das perspectivas postas já por Schleiermacher, que abandonemos os contextos culturais e sociais nos quais estamos inseridos quando lemos um texto¹⁰⁴. Ou seja, que coloquemos na obra algo do que é a nossa experiência. Neste sentido, faz-se necessário que o rigor da metodologia da pesquisa seja posto em causa e aborde as distâncias e as proximidades entre textos e contextos em questão. Esta seria a exigência mínima no caso de uma análise

¹⁰⁴ Sobre o problema da interpretação, bem como da relação do leitor com o conteúdo da obra estudada, cf. SCHLEIERMACHER, F. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**. Tradução e apresentação de Celso Reni Braida. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

comparativa. Não sendo este o objetivo, deve-se ao menos tornar clara a necessidade de cuidado e atenção para evitar anacronismos e confusões desnecessárias à escrita da tese.

No contexto da bibliografia que toca o tema da sexualidade entre os gregos, podemos citar neste primeiro momento Dover (2007): *A homossexualidade grega*. Nessa obra, o autor busca expor de forma ampla as valências para o termo *Eros*, bem como analisar aspectos religiosos, sociais, políticos, de gênero, etc. No entanto, vale ressaltar que ele assume a limitação de ser um contemporâneo escrevendo sobre o passado¹⁰⁵.

Em palavras técnicas da arqueologia, devia fazer um verdadeiro processo de escavação para alcançar o máximo possível de evidências que sejam capazes de lhe permitir plasmar um panorama analítico do tema na antiguidade. Como podemos evidenciar a partir da leitura da obra do autor, há uma variedade, uma numerosa quantidade de exemplares pictóricos¹⁰⁶ que representam a sexualidade entre os gregos, e de modo especial, uma considerável amplitude de exemplares que foram preservados até nós. Aqui devemos fazer uma ressalva, alertada por Dover, a de que a abundância de pinturas em vasos é mais comum em período anterior ao da difusão da escrita.

A grande época das pinturas de vasos eróticas, portanto, terminou meio século antes do nascimento de Platão e das peças mais antigas de Aristófanes. [...] Quando os testemunhos da literatura ática se tornam abundantes, a pintura erótica de vasos é severamente inibida (cf. Pp. 212 e ssg.), e a pintura de vasos como um todo entra num

¹⁰⁵ Vale notar que a primeira edição do texto “Greek homosexuality” de Kenneth James Dover é de 1978, e como tal, como excelente trabalho de pesquisa realizado à época, permanece atual, embora em alguns aspectos possa ser confrontada em posições morais com teorias filosóficas atuais.

¹⁰⁶ Uma extensa lista de vasos disponíveis em museus ao redor do mundo, se pode verificar por exemplo em Dover (2007, p. 283-309). Apesar de nem todos eles se referirem diretamente a questões da sexualidade entre os gregos, e os povos influenciados pelos gregos, é possível ter uma imersão visual interessante, ao buscar apreciar estas imagens. Quanto à proporcionalidade das representações, é mais abundante a representação de corpos masculinos que de corpos femininos. No entanto, vale ressaltar que as distinções apresentadas entre os corpos feminino e masculino possuíam diferenciação quase que exclusivamente pelas protuberâncias de seios e órgãos genitais. Quanto aos rostos, parece haver uma uniformidade. Como diz Dover (2007, p. 104) “Cada pintor parece ter adotado uma fórmula para o rosto, mantendo-se fiel a ela tanto ao retratar divindades quanto seres humanos, enquanto não tinha motivos para introduzir o cômico ou o amedrontador. Estas fórmulas mostram uma variação notavelmente pequena num período longo, e entre numerosos pintores. Todos parecem aprovar um testa de altura moderada e um nariz reto, com o lábio inferior tendendo a ser cheio, embora não largo, o queixo retardo e arredondado e os olhos dominando o rosto, mas (a partir do final do século VI) de tamanho normal”. A amplitude do debate sobre as distinções entre as figuras masculinas e femininas pode suscitar uma extensa análise, para isto indicamos a leitura do item *estilos masculinos e femininos* em Dover (2007, p. 107-118).

processo de declínio, até desaparecer da Ática durante o século IV a.C. (DOVER, 2007, p. 21-22).

Este dado é capital para notar a passagem da abundância de uma forma de transmissão à outra, ou seja, evidencia a passagem da oralidade e da pintura à escrita. Neste sentido, se torna fortemente aceito que é generoso o auxílio de imagens gravadas em vasos para a compreensão deste momento da história da cultura grega, ainda que fortemente substituído na sequência pelos testemunhos literários. Quanto aos testemunhos literários, faremos referência a alguns casos quando oportuno.

É um dado importante notar que há inúmeros casos que podem ser tomados da literatura contemporânea de Platão, nos quais também se pode cotejar relatos sobre as práticas sexuais do seu tempo. Mas se por um lado isto é evidente, por outro lado, é preciso expor que na maioria dos casos temos apenas um lado da história, aquele que foi imortalizado pela literatura, ou seja, o ponto de vista do *erastes*.

Além disso, devemos notar que este lado, em geral, está circunscrito aos que podem se enquadrar no estatuto de *cidadãos*. Ainda devemos expor que a linguagem utilizada para o *amor* é imprecisa, visto haver uma variação que necessita de estudo apropriado.

A abundância de relatos aos quais temos acesso é majoritariamente reveladora da prática da homossexualidade masculina¹⁰⁷. Esta é abundantemente referida como já dissemos, seja na literatura, no *corpus* pictórico ou no filosófico. Embora a abordagem da homossexualidade masculina seja abundante em Platão, pelo contrário, a referência à homossexualidade feminina é escassa, sendo possível encontrá-la apenas uma única vez em *Leis* 635c (DOVER, 2007, p. 238).

A questão da sexualidade entre os gregos, independentemente de uma orientação sexual do homem voltada para o masculino ou para o feminino, é extremamente caracterizada pela exaltação da virilidade.

Dentre os exemplos clássicos, devemos ter em conta que os relatos na obra de Platão são clássicos no *Fedro*, no *Banquete* e no *Lísias*, veja-se que dentre estas

¹⁰⁷ Há um debate contemporâneo acerca da terminologia das relações afetivas e sexuais tanto no que tange a questões filosóficas quanto a questões civis. Oportunamente desenvolvermos estas questões.

três obras há um debate específico sobre a retórica que ocorre numa delas (o *Fedro*), e que é por meio do tema *amor* que é colocado. Passemos, portanto, à análise deste diálogo.

3.3.2. Erastes x eromenos: distintas visões nas relações amorosas

A dimensão da influência de caracteres da cultura grega em culturas contemporâneas é gigantesca, ainda que seja difícil estabelecer as vinculações diretamente, seja porque há pouca compreensão em comum da história do Ocidente como um todo, seja porque os resquícios desta vinculação na linguagem popular são pouco estudados. Sobretudo no caso em questão, o da dominação da figura do macho tem uma série de exemplares na cultura clássica. E este modelo de dominação não foi interrompido ao longo da história do Ocidente, embora seja possível dizer que sempre foi questionado, em alguns momentos de forma mais incisiva, em outros momentos, de forma mais silenciosa, devido à própria dominação masculina.

Salta aos olhos uma insistência, seja na pintura, seja na literatura, de que é ofensivo e degradante assumir o papel feminino, o que leva personagens a negarem ter tido relações na condição passiva. O mais notável dos aspectos que podemos apresentar para evidenciar este modelo de exercício de dominação é o da submissão sexual forçada de estrangeiros, como uma prática comum, segundo Dover (2007, p. 150):

Dados antropológicos indicam que em muitas ocasiões e em muitas regiões sociedades humanas sujeitaram estrangeiros, recém-chegados e transgressores à violação homossexual anal, como uma forma de lembrá-los de seus *status* subordinado (DOVER, 2007, p. 150).

Não sendo essa prática, tal como se pode ler no excerto acima uma exclusividade grega, ela é reflexo da noção de dominação que se estabelece sob a égide de uma desqualificação do feminino. Neste sentido, veja-se que “o deus grego Príapo, enquanto guardião de jardins e pomares, era representado com um pênis massivo pronto a penetrar ladrões de qualquer sexo” (DOVER, 2007, p. 150-151).

A obra de Dover é extensa no sentido de apontar elementos pictóricos e gráficos. Ele se concentra, sobretudo, nos vestígios pictóricos indicando onde estas referências podem ser consultadas. Há uma lista de museus que guardam estas obras e que as disponibilizam ao público. É a partir da disposição e da análise destas obras, as quais ele busca analisar reconstruindo as ocorrências de determinados temas, e agrupando-as, que podemos vislumbrar a possibilidade de identificar tais elementos mormente aqueles que são relatados por sua pesquisa, que retomam os elementos originais da cultura grega. Como já antes foi apontado, a amplitude destas referências torna difícil encontrar uma unidade conceitual.

É possível agrupar as obras por temas, mas não o é, por exemplo, defender que um determinado tema, como o *kalos*, tenha unanimidade de uso. Assim também, por extensão, devemos supor que as condições de *eromenos* e *erastes* — apesar de a gramática poder sugeri-lo — não são facilmente definidas pelos conceitos modernos de *ativo* e *passivo*¹⁰⁸. A circunstância torna viável mencionar que sejam comuns: “atitudes muito mais positivas, tolerantes para com o parceiro homossexual ativo e intolerantes para com o passivo, que encontramos em Aristófanes e em outros comediógrafos” (DOVER, 2007, p. 190).

O tema de Eros é central no *Fedro* e no *Banquete*, tal como se pode concluir da leitura destes dois diálogos, havendo figuras que se repetem quando tratamos de Eros, ao caracterizar uma relação erótica. É preciso apontar então estas duas figuras, e como se distinguem uma da outra. Em geral, nas traduções, *Erastes* e *Eromenos* são as manifestações daquilo que se entende por amante a amado.

É possível ultimar, a partir da explanação feita até aqui, que não há uma única versão do que são o *eromenos* e o *erastes*, pois estas figuras não possuem apenas valor denotativo quando associadas a relações sexuais. Assim sendo, há valências para estes termos que se referem a um campo mais literário ou figurativo. Mas ainda que seja possível encontrar tais valências, é importante notar que o conceito de *subordinação* é sempre associado a esta relação entre *eromenos* e *erastes*, haja vista ser muito improvável encontrar uma situação de plena igualdade entre ambos. Ou seja, nos relatos a que temos acesso, a relação é sempre assimétrica.

¹⁰⁸ Sobre o tema Cf. GORDON, Jill. **O mundo erótico de Platão**. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 16-18.

A fim de propor um exemplo extraído da obra de Platão que demonstre em alguma medida a caracterização do *eromenos*, apontamos a passagem do *Protágoras* 309a:

ΕΤ. Πόθεν, ὦ Σώκρατες, φαίνει; ἢ δῆλα δὴ ὅτι ἀπὸ κυνηγεσίου τοῦ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδου ὥραν; καὶ μὴν μοι καὶ πρώην ἰδόντι καλὸς μὲν ἐφαίνετο ἀνὴρ ἔτι, ἀνὴρ μέντοι, ὦ Σώκρατες, ὥς γ' ἐν αὐτοῖς ἡμῖν εἰρῆσθαι, καὶ πώγωνος ἤδη ὑποπιμπλάμενος.

Amigo: Está vindo de onde, Sócrates? Já sei. Da caça à beleza primaveril de Alcibiades, não é? Quando o vi dias atrás, tive a impressão de que ainda era um belo homem, contudo, um homem (que essas palavras fiquem entre nós): já lhe despontava a barba (*Protágoras*, 309a).

O debate em torno da figura do *eromenos* não implica somente uma compreensão de suas características físicas, fortemente tomadas pelos atributos ligados à beleza, do que resulta que o *eromenos* deve ser sempre *kalos*. Mas há aspectos formais tais como o do estágio da vida em que o jovem se encontra, embora as passagens que encontramos nos deem mostra de que há uma zona cinzenta entre os estágios da vida em que de fato alguém pode ser considerado *eromenos*¹⁰⁹. No entanto, a maior parte das passagens apontam como período de transição o despontar da barba¹¹⁰.

¹⁰⁹ Um exemplo importante que pode nos ajudar a problematizar a zona cinzenta da idade do *eromenos* pode ser encontrado em Jacqueline Romilly em seu livro sobre Alcibiades dá mostras de que no evento descrito no *Banquete*, o jovem devia estar por volta de 35 anos. (ROMILLY, Jacqueline. *Alcibiade ou le dangers de l'ambition*. Paris: Éditions de Fallois, 1995)

¹¹⁰ É possível interpretar que o “despontar da barba” marca o início do processo de conversão do *eromenos* e *erastes*. Maria Regina Candido, em seu texto **Pederastia: ritual de passagem na formação do jovem cidadão ateniense**, afirma que: “Nas elegias eróticas do período clássico e helenístico, percebemos o contraste do prazer do amante *erastes* na busca do carinho e da atenção do *eromenos*, objeto de paixão e desejo. Esse parece expor o prazer em ser servido e por vezes dificulta o contato. Essa situação de contraste pode apontar para um período de final da relação de pederastia em que o jovem *eromenos* está prestes a se tornar homem adulto ao saírem os primeiros fios de barba no rosto. Quando a barba estava crescida, esperava-se que o jovem superasse seu estágio de *eromenos*”. (CANDIDO, M. R. **Pederastia: ritual de passagem na formação do jovem cidadão ateniense**. In: ESTEVES, A. M.; AZEVEDO, Katia T.; FROHWEIN, FÁBIO. *Homoerotismo na Grécia Clássica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016, p. 44-45). No mesmo texto, a autora defende que há um processo de transição da “tutela” do *país* que passa do *paidagógos* para o *paiderastes* a partir dos treze anos de idade: “A partir dessa idade, acreditamos que se iniciava o processo gradual de transferência de cuidados, atenção e supervisão para o *paiderastes*” (*Idem*, p. 46).

Em uma passagem do *Banquete*, 180b, é dito que Aquiles¹¹¹ não pode ser amante (ἐρᾶν) de Pátroclo pois ele é mais jovem¹¹². Há aqui uma clara referência à impossibilidade de que o *erastes* seja mais novo que o *eromenos*.

Αἰσχύλος δὲ φλυαρεῖ φάσκων Ἀχιλλέα Πατρόκλου ἐρᾶν, ὃς ἦν καλλίων οὐ μόνον Πατρόκλου ἀλλ' ἅμα καὶ τῶν ἡρώων ἀπάντων, καὶ ἔτι ἀγένειος, ἔπειτα νεώτερος πολὺ, ὥς φησιν Ὅμηρος (Grifo nosso).

Que Ésquilo sem dúvida fala a toa, quando afirma que Aquiles era amante de Pátroclo, ele que era mais belo não somente do que este como evidentemente do que todos os heróis, e ainda imberbe, e além disso, muito mais novo, como diz Homero (*Banquete*, 180a4-7)¹¹³.

Se a passagem é clara no sentido de mostrar que um *erastes* não pode ser mais novo que um *eromenos*, uma evidência desta afirmação é encontrada na utilização do termo ἀγένειος, ou seja, imberbe, sem barba.

A análise das posições sociais do *eromenos* e do *erastes* implica o entendimento de que tais compreensões são constituídas a partir da experiência humana, em oposição a uma ideia de determinação divina nestas relações. Mesmo quando há leis que regulamentem algum tipo de comportamento, elas estão associadas a demandas de convivência social em vez de serem referentes a demandas de culto.

Os gregos não herdaram nem desenvolveram a crença de que uma força divina tenha revelado aos homens um código de leis para a regulamentação do comportamento sexual. Eles não tinham instituição religiosa que possuísse a autoridade de impor proibições sexuais. Confrontada com culturas mais antigas, mais ricas e mais elaboradas do que a sua, mas que no entanto tinham diferenças profundas entre si, os gregos sentiam-se livres para selecionar,

¹¹¹ Importante notar que a recepção da figura de Aquiles na literatura confirma uma visão da morte de Aquiles ligada ao amor. Dante Alighieri no século XV (*Inferno*, V, 65-66) escreve que “o grande Aquiles, que ora vês, por amor combatendo pereceu”. ALIGHIERI, Dante. **A divina Comédia: Inferno**. Tradução e notas de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2019.

¹¹² Também Sêneca faz referência a questão da idade dos dois personagens, o que implica uma possível relação com as noções de *eromenos* e *erastes*: “Havemos de considerar matéria de peso saber quantos anos tinham Pátroclo e Aquiles?” (SÉNECA. **Cartas a Lucílio**. Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014).

¹¹³ Tradução de José Cavalcante de Souza (2016). A passagem faz referência a Homero, que na *Ilíada* (XI, 786), menciona o fato de Aquiles ser mais jovem em relação a Pátroclo: “O filho de Áctor, Menécio, também te falou deste modo: “Em relação às estirpes, meu filho, supera-te Aquiles; mas és mais velho do que ele. Em vigor ele muito te excede.” (HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009).

adaptar, desenvolver e - principalmente - inovar. Sendo fragmentados em unidades políticas pequenas, os gregos estavam sempre conscientes do âmbito local de regras morais de conduta (DOVER, 2007, p. 278).

Certamente, há diversas passagens na obra de Dover (2007) contendo elementos que são referenciados por visões modernas em vez de antigas. Significa dizer que várias de suas posições estão imbuídas de elementos pós-cristãos, que o impedem de acessar com clareza radical a dimensão das relações sexuais praticadas pelos gregos numa época sem contato com o cristianismo. Sendo esta uma máxima, não se deve ignorar que no próprio movimento diversificado de práticas gregas há tanto elementos que serão tomados pela posteridade em apoio a suas práticas, quanto elementos que serão tomados em função de censurar suas práticas a partir das experiências gregas.

Ressalte-se, entretanto, que são experiências locais e vistas enquanto tal pelos seus autores. O problema da universalização de práticas e proibições de práticas sexuais parece ser posterior ao período que estamos analisando. De qualquer modo, é sabido que a humanidade busca no passado, em suas tradições longínquas, elementos que possam referendar ou coibir práticas coetâneas. Neste sentido, vale a pena buscar compreender os gregos na sua localidade temporal, uma vez que as tentativas de sobrepor comportamentos de uma época à outra são anacrônicos. Portanto, devem ser vistos com muito cuidado.

O exercício de compreensão da realidade grega, bem como do modelo de constituição de seus discursos a fim de referendar ou não suas práticas sexuais, também se constitui num ambiente de elaboração que se faz instigar a partir de elementos *retóricos*. Nesse sentido, passemos a analisar estes *elementos de retórica* no *Fedro*.

3.4. Elementos de retórica

Tal como já fora apontado anteriormente, na perspectiva em que temos o desenvolvimento do tema do amor no *Fedro*, ele acontece por meio de um discurso que usa a retórica como critério. De modo particular, é o caso do primeiro discurso de Lísias. Sendo assim, é mister apresentar um estudo sobre a questão da retórica.

Para um debate acerca da retórica, é imprescindível, em qualquer época, realizar uma incursão nos escritos de Platão. É possível mesmo dizer que esse filósofo influenciou de maneira demasiado forte a compreensão da retórica para a posteridade, assim como corriqueiramente se atribui a ele juízos de valor sobre a arte retórica. Significa dizer que os parâmetros para a reflexão sobre a retórica já são estabelecidos na escrita de Platão (NICHOLS JR, Introdução, 2016, p. 40), e que, de alguma maneira, se um/a pesquisador/a contemporâneo/a pretende realizar um estudo sobre a retórica, se não o fizer a partir de dele, precisa conversar com ele.

Ressalte-se ainda que não se pode negligenciar que a leitura de Platão é bastante sedutora, e que é mais aceitável que seu conteúdo seja de maior envergadura filosófica que histórica. Desta maneira, é preciso evitar cair na tentação de atribuir as falas ou mesmo os eventos descritos em suas narrativas a fatos históricos reais (WOODRUFF, 2008, p. 366).

Se for possível apresentar alguma aproximação entre Sócrates e os sofistas, como diria Woodruff (2008, p. 368), esta seria expressa pelo interesse de ambos pelo tema da ética. Há, ainda, segundo este autor, pontos de convergência metodológica entre Sócrates e os sofistas, uma vez que são claramente identificados nos diversos temas que ambos se colocam a debater. Mesmo chegando a conclusões distintas, Sócrates e os sofistas convergem no interesse comum por um determinado tema.

Se preciso for, para conhecer o movimento contemporâneo de Sócrates, apresentar seus principais expoentes, dentre os quais constatamos que dois dos mais conhecidos ou ainda, dois dos seus fundadores, são não apenas personagens de relevo em Atenas, como são homônimos de diálogos Platônicos e possuem temas associados ao movimento, quais sejam, *Progátogas* e *Górgias*, embora saibamos que estes não sejam os únicos sofistas representados ou citados por Platão em seus diálogos.

Num primeiro momento, podemos tratar a retórica como a estratégia por meio da qual se busca alcançar ou se alcança ganho num debate público.

Para Woodruff (2008, p. 365), Platão seria o responsável por restringir o antigo sentido de *sophistés*, que devia incluir, no entorno do século IV a.C, tanto os filósofos quanto os sofistas. O que o nosso autor teria feito, portanto, reduziria o

campo de trabalho destes pensadores para sua associação especial à *retórica* e ao *relativismo*. Este dado esconde, provavelmente, uma amplitude do campo de trabalho dos sofistas, que não se restringira somente a estes dois campos mencionados. Pelo contrário, a retórica se estende por uma variedade de campos do conhecimento muito mais extensa. A saber:

Entre os assuntos ensinados pelos sofistas estavam a oratória, a ética, a teoria política, o direito, a história, a mnemônica, a literatura, a matemática e a astronomia. Alguns sofistas lidavam também com metafísica e epistemologia (WOODRUFF, 2008, p. 366).

Sócrates também faz uso de certa retórica, na medida em que produz a sua fala, denuncia a avidez por escutar o discurso de Lísias, enquanto Fedro queria caminhar de Atenas à Mégara – o que, certamente, seria uma distância não condizente com uma caminhada agradável. Destarte, é bem provável que se possa dizer com evidência que o real interesse do filósofo era o de analisar o discurso do grande orador e usá-lo como paradigma e objeto de crítica (*Fedro*, 227d).

Atentando num ponto capital, examinaremos a produção de impacto na apresentação da tese¹¹⁴. Esta era a estratégia utilizada por Lísias, que necessariamente caracteriza o discurso retórico. A criação da polêmica é uma forma de aquisição do interesse do ouvinte, ela move os ânimos para acompanhar o que se segue no debate.

Uma característica metodológica da retórica é a *mnemônica*, ou seja, a estratégia pedagógica pela qual o exercício da repetição se faz necessário para que

¹¹⁴ Já havíamos tratado no primeiro capítulo do contexto da escrita na sociedade grega. No entanto, neste passo, em se tratando da questão do impacto provocado pelo eco que o discurso produz nos ouvintes, vale lembrar que esse movimento ocorre no período de consolidação da escrita, ainda que se possa verificar que há um movimento de mão dupla entre oralidade e escrita. Se por um lato, a poesia já possuía certa estatura, a prosa levava mais tempo para alcançar o mesmo patamar, no entanto, ela estará bastante ligada a sofística e a filosofia. Segundo Croiset: “a grande prosa grega nasceu em Atenas entre os anos 430 e 410. A perfeição dos escritos em prosa, com efeito, pertence à maturidade das literaturas. A poesia é a linguagem da imaginação; ela canta. A prosa ao contrário, fala, significa dizer que ela usa as palavras com prudência e reflexão em vista de um objetivo mais prático; ela busca o inteligível, mais do que a beleza que move; ela coloca luz sobre a ligação lógica das ideias; ela caminha em passo firme em direção a uma meta previamente definida; ela governa suas frases e seus períodos com um perfeita consciência da demonstração para a qual visa; da conclusão que ela prepara”. (cf. CROISET, Alfred; CROISET, Maurice. **Histoire de la littérature grecque**. Tome Quatrième. Paris: Thorin et fils, Éditeurs, 1895, p. 7). A passagem faz referência a demora com que a prosa obteve o patamar elevado na produção literária, sendo posterior à poesia, no entanto, alcança o patamar elevado propriamente dito por ser um excelente meio pelo qual se pode expressar de modo reflexivo o pensamento, sendo fundamentalmente um meio de escrita propício à filosofia.

o aprendiz possa reproduzi-lo tal qual o mestre. Esta metodologia é descrita por Sócrates quando ele busca estabelecer características da metodologia de estudo de Fedro.

A metodologia para o exercício da retórica é descrita (*Fedro*, 228b) nas seguintes etapas:

1. Ouvir repetidas vezes o discurso;
2. Tomar em mãos para analisar o papiro (o livro);
3. Declamar o discurso, exercitar-se.

No sentido de explicitar o seu processo de aprendizagem do discurso, Fedro relata que não havia apreendido ainda a sua totalidade, mas que seria capaz de desenvolver, ou de contar todos os seus argumentos (*Fedro*, 228d).

Identificado o jogo dos personagens — por um lado, Fedro, que deseja um ouvinte para exercitar-se; por outro lado, Sócrates, que deseja ouvir o discurso tal como ele é —, verifica-se que esta primeira pequena batalha é vencida por Sócrates. Adiante (*Fedro*, 274 ss) Sócrates insinua que a memorização transfere para o aprendiz as ideias defendidas pelo mestre, mesmo que não o responsabilize por elas. Este debate se desenvolve também no *Górgias* (456ss) quando é colocada em disputa a qualidade técnica da arte retórica, potencialmente capaz de vencer, com seu poder de convencer a assembleia daquilo que o discursante deseje convencer. A argumentação desenvolvida por *Górgias* sustenta que:

οὐ γὰρ ἔστιν περὶ οὗτου οὐκ ἂν πιθανώτερον εἶποι ὁ ῥητορικὸς ἢ ἄλλος ὅστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλήθει. ἡ μὲν οὖν δύναμις τοσαύτη ἔστιν καὶ τοιαύτη τῆς τέχνης·

Pois não há nada sobre o que o rétor não seja mais persuasivo do que qualquer outro artífice em meio à multidão. Esse é o tamanho e o poder dessa arte (*Górgias*, 456c).

Num dado ponto, *Górgias* se mostra seguro do poder da técnica retórica, que defende em seguida a responsabilização do mestre pela decisão particular do aprendiz, daquele a quem se transferiu o conhecimento técnico, sustentando não se lhe poder imputá-la.

οὐδέ γε μὰ Δία ἔάν τις εἰς παλαίστραν φοιτήσας εὖ ἔχων τὸ σῶμα καὶ πυκτικὸς γενόμενος, ἔπειτα τὸν πατέρα τύπτῃ καὶ τὴν μητέρα ἢ ἄλλον τινὰ τῶν οἰκείων ἢ τῶν φίλων, οὐ τούτου ἕνεκα δεῖ τοὺς παιδοτρίβας καὶ τοὺς ἐν τοῖς ὅπλοις διδάσκοντας μάχεσθαι μισεῖν τε καὶ ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων.

Nem, por Zeus, se alguém, por frequentar o ginásio, tiver uma boa compleição física e tornar-se pugilista, e depois bater no pai ou na mãe ou em qualquer outro parente ou amigo, não é por esse motivo que se deve odiar ou expulsar da cidade seu treinador ou quem lhe ensinou o combate armado (*Górgias*, 456d5-e2).

O passo é importante no sentido de promover uma reflexão acerca da autonomia daquele que, ainda que tendo aprendido por meio do ensinamento de um mestre, deve ser responsável pelas opções que resolve eleger. A responsabilidade do resultado das ações de um aprendiz ou de quem quer que seja não são passíveis de transferência para outrem.

Assim sendo, deve-se avaliar como se desenvolvem as relações entre mestre e discípulo, mostrando como as técnicas e os conteúdos de um ambiente de aprendizagem peculiar podem ser avaliados no contexto do ambiente sofisticado.

3.4.1. O ambiente sofisticado do *Protágoras*

Se quisermos conhecer um exemplo de como Platão desenvolve uma análise bem humorada do ambiente¹¹⁵ sofisticado, esse lugar é o diálogo *Protágoras*. Como diz Santos (2008, p. 27), o *Protágoras* “representa o encontro de Sócrates com o mundo dos sofistas”.

Nesse diálogo, duas maneiras pelas quais o autor elabora este ambiente sofisticado são visíveis já nas primeiras páginas da Obra. Há um confronto da cena apresentado pelo filósofo com uma referência ao herói trágico de Homero, Ulisses. O diálogo apresenta na boca de Protágoras uma genealogia dos sofistas, fazendo-os remontar aos primeiros (os poetas) que, segundo a narrativa, escondiam-se nesta categoria enquanto forma de proteção. Esta referência é uma forma de Protágoras

¹¹⁵ Segundo STONE (2005, p. 119 s) há uma exigência fundamental e básica para a vida na cidade, ou a vida em comunidade. É ela a exigência de uma proficiência básica em oratória e argumentação, isto vai se consolidando na medida em que a comunidade se encaminha para a experiência democrática. No entanto, esta exigência fundamental não será suficiente para eximir a retórica das críticas elaboradas por Sócrates.

defender a classe dos sofistas, mas apresenta em oposição a este “esconder-se” dos “antigos sofistas” a sua própria coragem em se assumir como um deles.

ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποιήσιν, οἷον Ὅμηρόν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὐτὴν τελετάς τε καὶ χρησμοδίας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον· ἐνίους δὲ τινὰς ἦσθαι καὶ γυμναστικὴν, οἷον Ἴκκος τε ὁ Ταραντῖνος καὶ ὁ νῦν ἔτι ὢν οὐδενὸς ἡπτῶν σοφιστὴς Ἡρόδικος ὁ Σηλυμβριανός, τὸ δὲ ἀρχαῖον Μεγαρεύς· μουσικὴν δὲ Ἀγαθοκλῆς τε ὁ ὑμέτερος πρόσχημα ἐποίησατο, μέγας ὢν σοφιστὴς, καὶ Πυθοκλείδης ὁ Κεῖος καὶ ἄλλοι πολλοί. οὗτοι πάντες, ὥσπερ λέγω, φοβηθέντες τὸν φθόνον ταῖς τέχναις ταύταις παραπετάσμασιν ἐχρήσαντο.

Eu, porém, afirmo que a arte sofística é antiga, e que os antigos homens que a colocavam em prática, por medo do ódio inerente a ela, produziram um disfarce, encobriram-na com ele, uns usando a poesia, como Homero, Hesíodo e Simônides, outos, os mistérios e as profecias como os seguidores de Orfeu e Museu; há alguns, como tenho constatado, que se serviram também da ginástica, como Ico de Tarento, e o não menos sofista, ainda vivo, Heródico de Selímbría, antigamente Mégara; Agátocles, conterrâneo de vocês, fez da música o seu disfarce, embora fosse um grande sofista, assim como Pitoclides, de Ceos, e outros mais (*Protágoras*, 316d-e).

O expediente proferido por Protágoras em relação a uma genealogia, certamente tem como escopo exaltar a sua própria condição de, enquanto sofista, não negá-la.

O ambiente de comparações é extenso. Não faremos a reprodução dos variados domínios em que o *Protágoras* faz incursões, pois, interessa-nos, neste espaço, mostrar uma abordagem da atividade sofística, visando a apresentar uma diferença básica entre os modelos de debate de Sócrates e dos sofistas. Um paradigma para a leitura deste confronto é a noção de *epideixis*¹¹⁶. A *epideixis* de Protágoras é proferida no modelo de uma *makrologia*, tal como se refere Lopes (2016, p. 75): “um discurso longo e contínuo”.

Vale ressaltar uma característica que chama a atenção na constituição de um *makro logos* que vem a ser a dos ἐπήκοοι (ouvintes) (*Protágoras*, 315b6), indicando a passividade do séquito do sofista. Esta anuência silenciosa é bem característica do único modelo apropriado para uma *epideixis*, uma vez que as interrupções

¹¹⁶ De forma sucinta pode-se compreendê-la como exibição, uma exposição pública, uma demonstração. Ela é um recurso fortemente utilizado pelos sofistas.

diminuiriam o esplendor da fala do orador. De tal maneira se pode de fato verificar a semelhança entre o *epideixis* e a atividade dos poetas, podendo ser apontada aqui, mais especificamente a dos *rapsodos*¹¹⁷, que executam uma performance longa e sem interrupções diante de um público que ouve sem intervir.

Esta caracterização é muito importante para entender aquilo a que ela se opõe, qual seja, o ambiente propício ao acontecimento de um debate, nomeado, dialógico. Tal debate é caracterizado necessariamente pela exigência de ao menos dois personagens que dialogam, ou seja, o ambiente dialógico não ocorre sem interlocutores.

3.4.1.2. Um exemplo extraído do *Mênon*

Explicar a concepção de retórica pode ser mais facilmente viável a partir de uma comparação problemática entre a possibilidade ou não de haver ensinamento. Dito de outra maneira, é notório que identificamos recorrentemente nos escritos de Platão uma problematização da capacidade/possibilidade de ensinar e aprender, de modo especial, pensando na metodologia da filosofia.

Esse problema não é pequeno, mas abordaremos aqui apenas um pequeno recorte dele. Como exemplo, busquemos um modelo apresentado pela questão norteadora do diálogo *Mênon*: o problema é sobre a virtude, cuja tessitura, colocada no princípio do diálogo *Mênon* pondera sobre a viabilidade de se ensinar a virtude.

¹¹⁷ Platão dedica o *Íon* a estes personagens históricos, os rapsodos. Embora não se possa afirmar que neste diálogo, no qual contamos com um personagem homônimo, Platão estivesse tentando fazer um registro histórico da atividade, pelo contrário, é fortemente visível que ele exerce um trabalho de crítica aos rapsodos, ora representados pelo modelo Íon. Por outro lado, é importante notar uma distinção básica entre os poetas e os rapsodos: se os poetas são inspirados pelos deuses para compor, por outro lado, os rapsodos interpretam as obras dos poetas (*Íon*, 535a). A crítica fundamental de Sócrates a Íon é vaticinada na seguinte formulação “é mais que evidente para todos que tu és incapaz de dissertar sobre Homero por arte e por ciência, pois, se falasses por arte, serias capaz de dissertar sobre todos os outros poetas, visto que existe uma arte poética em geral” (*Íon*, 532c). De modo que os rapsodos podem ser chamados de intérpretes dos intérpretes. Sócrates mostra também que o que serve para explicar uma arte, não necessariamente explica outra. Uma característica fundamental da função do rapsodo é a memória. Após fazer um exercício forte de comparação entre o rapsodo e um outro “artífice” possuidor de outra arte, Sócrates mostra para Íon que não lhe resta outra coisa senão assumir que sua beleza na fala é resultado de inspiração divina, não de arte. Em resposta ao exercício de defesa de Íon não só de Homero, mas também de sua interpretação, por fim Sócrates consegue recolher de Íon, mediante certo constrangimento, que a beleza da arte dos poetas não é autônoma, mas uma inspiração divina.

O diálogo é iniciado com a pergunta de Mênon: [*MEN.* "Ἐχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδασκὸν ἡ ἀρετή] – “Podes dizer-me Sócrates: a virtude é coisa que se ensina?”

É um fato que a problemática colocada na boca do anfitrião tem um interesse pessoal de desenvolver o debate que segue. No entanto, tal questão é retomada por Sócrates e reformulada para o impasse da possibilidade de haver ou não ensinamento. Mesmo sendo o *Mênon* um diálogo sobre a virtude, ele dá mostras de como se compreende a atividade dos sofistas em relação a perspectiva de se poder ou não ensinar:

Sócrates expressa a respeito da influência de Górgias sobre os gregos:

καὶ δὴ καὶ τοῦτο τὸ ἔθος ὑμᾶς εἴθικεν, ἀφόβως τε καὶ μεγαλοπρεπῶς ἀποκρίνεσθαι ἂν τίς τι ἔρηται, ὥσπερ εἰκὸς τοὺς εἰδότας, ἅτε καὶ αὐτὸς παρέχων αὐτὸν ἐρωτᾶν τῶν Ἑλλήνων τῷ βουλομένῳ ὅτι ἂν τις βούληται, καὶ οὐδενὶ ὅτῳ οὐκ ἀποκρινόμενος.

E, em especial, infundiu-vos esse costume de, se alguém fizer uma pergunta, responder sem temor e de maneira magnificamente ativa, como é natural <responderem> aqueles que sabem, visto que afinal ele próprio se oferecia para ser interrogado, entre os gregos, por quem quisesse, sobre o que quisesse, não havendo ninguém a quem não respondesse (*Mênon*, 70b-c).

Por outro lado, ao pensarmos na retórica, deve-se observar que em muitos passos os exemplos apontados para uma percepção de sua função estão presentes no interior do projeto educacional ateniense. Na perspectiva sofística, não há dúvidas sobre a capacidade de ensinar. Ou seja, par-se do pressuposto de que o ensinamento é possível, mas não somente possível, é viável.

Certamente uma análise do *Mênon* não se desenvolve com a simplicidade de uma síntese¹¹⁸. Mas vale dizer que o ponto crítico das intervenções socráticas neste diálogo mostra uma preocupação com o *consenso interior*¹¹⁹ acerca das proposições enunciadas pelo interlocutor. Sendo assim, o que ele requer, em contraposição ao exercício de memorização de discursos, é a prática corrente entre os aprendizes de sofista, em que o oponente seja capaz de responder com consistência.

¹¹⁸ Para uma análise detalhada dos problemas desenvolvidos no *Mênon*, e nos diálogos socráticos, ver: SANTOS, J. T. **Para ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 100 ss.

¹¹⁹ A noção de *consenso interior* é desenvolvida por Santos (2008, p. 58-63).

3.5. Da censura ou persuasão na *República*

Ao pensarmos em passagens que levem em conta uma visão positiva da *persuasão*, devemos nos remeter ao passo 378b8-378e da *República*. Nele, para exemplificar um modelo de educação a ser oferecida aos guardiões da *Kallipolis*, utiliza-se a estratégia de convencimento do guardião em formação para a *comunidade de bens*. Sócrates utiliza um exemplo proveniente de Homero a fim de mostrar porque não se deve ensinar aos mais jovens tais exemplos. Para ele, é ainda na infância possível dizer:

ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὃ μῆ.

É que quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegoria do que não é (*República*, 378d, trad. PEREIRA, M.H).

Assim se pode averiguar, na leitura da passagem completa, que se trata da formação do indivíduo, bem como dos aspectos de sua formação integral. Pode-se ler que este momento da existência humana é bastante caracterizado por um sentido, pode-se dizer, de uma abertura para ser moldado. Visto que esta capacidade para o molde é mais presente na infância, o programa de educação deve ser orientado para a virtude (*República*, 378e), de modo a excluir neste programa os elementos da cultura que levam a uma exposição do ódio.

Deve haver uma interdição, segundo Sócrates, com uma finalidade justa, pois visa à formação que promove um modelo de amizade, ou de filiação entre os indivíduos. Nesse sentido, os constantes desentendimentos, ou mesmo o interesse de destruir o outro, seriam suplantados pelo escopo do bem comum.

3.6. A luta dos prazeres

O desejo é desejo daquilo que se sente a falta. Assim, encontramos uma passagem do *Lísis* referente ao desejo. Esse modo de se referir ao desejo presente no *Banquete* encontra eco no *Lísis* 221e: “Logo, o que tem falta de alguma coisa é

amigo do que lhe falta? Τὸ δ' ἐνδεὲς ἄρα φίλον ἐκείνου ὃν ἐνδεὲς ἦ, o amor é, pois, daquilo que sente falta. Há uma série de passos aos quais podemos recorrer para mostrar como a presença desta batalha é característica de *Eros*, a saber: *Fedro* 338c e *Leis* I, 634b; VIII 634b, embora saibamos que o escopo das *Leis* não é o mesmo daquele apresentado no *Fedro*.

Para compreender como o embate entre os prazeres se explica, e para além do embate entre os prazeres, aquele que ocorre entre eles e o raciocínio, será preciso avaliar dois elementos ora associados, ora radicalmente separados na filosofia de Platão. Tais elementos que suportam os impulsos e o refrear dos impulsos, dentre outras modalidades de análise e da posição mediante o conflito: o corpo e a alma.

3.6.1. O corpo

As referências ao corpo na obra de Platão são tão recorrentes quanto a variedade de interpretações que se poderia conferir a elas. Se, por um lado, poder-se-ia dizer que é vasto o número das referências, por outro lado, deve-se levar em conta que é fortemente presente uma espécie de aproximação de dois conceitos neste debate. Corpo e alma são geralmente apresentados em associação, ainda que seja, ora para serem mostradas as suas características de distanciamento por oposição, ora para mostrar que há algum nível de relação que deve ser levada em conta quando se trata deles. Retomaremos explicitamente esta relação em breve. Mas antes, trataremos da questão do exercício.

O *exercício* do corpo, bem como o exercício da alma são ações fundamentais para eles se desenvolverem. Isto é, não se pode ter um corpo são, a saber, bem desenvolvido, se ele não é exercitado. Do mesmo modo não se pode ser dotado de uma alma que cumpra bem suas funções se ela não for bem exercitada. Esse debate, que por ora trabalhamos sob a perspectiva do corpo, a nosso ver, pode ser defendido como um tema relevante na filosofia de Platão. Para além de Platão, ele encontra eco em muitos outros escritores, como em Xenofonte e Aristóteles, já mencionados neste estudo.

É possível identificar como a noção de exercícios do corpo e da alma era vista como uma necessidade, e se prolonga para outras correntes filosóficas para além do platonismo, veja-se o que diz Diógenes Laércio VI 2, 70¹²⁰ sobre o tema:

Diógenes dizia que há dois tipos de exercício: o espiritual e o físico. Na prática constante do exercício físico, forma-se percepções que tornam mais expedita a prática da excelência. O exercício físico e o vigor são elementos fundamentais para a saúde da alma e do corpo. Aduzia provas para demonstrar que o exercício físico contribui para a conquista da excelência. Observa-se que tanto os artesãos humildes como os grandes artistas adquiriam habilidade notável graças ao exercício constante de sua arte, e que os flautistas e os atletas deviam sua superioridade graças a uma dedicação assídua e fatigante. E se estes transferissem seus esforços para o aprimoramento da alma, tais esforços não seriam inúteis nem destituídos de objetivo (LAÉRCIO, VI 2, 70).

É mister notar que essa expressão da noção da necessidade do exercício é fortemente defendida na obra de Platão, de modo particular se observarmos o projeto pedagógico-político da *República*.

Se fizermos um salto, a partir de uma constatação contemporânea segundo a qual o anacronismo em relação ao que significa amor e as relações do indivíduo com o corpo e a realização dos prazeres, devemos tomar ciência de que é preciso preservar um interesse genuíno pelas perspectivas apresentadas na antiguidade, lidas à luz delas mesmas, de suas referências. Como foi dito, é possível ver análises contemporâneas, tais como as de Michel Foucault (2020), que tenta encontrar nos textos clássicos os caminhos para apresentar a sua interpretação do *uso dos prazeres*¹²¹.

Como o próprio nome sugere, é uma tentativa de estabelecer uma interpretação que leve em conta as práticas, os costumes. Para isso, faz-se uso de uma tentativa de separação, ainda que possamos verificar que uma análise livre das

¹²⁰ LAÉRTIOS, Diógenes. **Vida e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

¹²¹ O *uso dos prazeres* é o segundo volume da *História da sexualidade*. Nesta parte da obra, é bastante comum observar que a concentração de seu estudo se debruça de modo particular sobre Platão, Aristóteles, Xenofonte e Diógenes Laércio. Importante ressaltar essa informação, devido a equidade conferida a estas fontes, de modo que não se identifica uma hierarquização que leve a desqualificação delas. Isto pode ser explicado, de certa maneira, pelo interesse em analisar também os registros histórico-culturais do comportamento sexual entre os gregos, além da dimensão propriamente filosófica. Cf. FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2. O uso dos prazeres**. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2020.

percepções contemporâneas seja bem difícil de ser realizada. Ou seja, o autor cai na tentação de estabelecer comparações, por exemplo, com as perspectivas moralizantes do cristianismo, que possuem um objeto de universalização da conduta.

Para apontar um dos elementos mais interessantes para nossa pesquisa, colhidos da leitura de Michel Foucault, devemos sinalizar a análise da guerra dos prazeres. Os pressupostos fundantes deste embate são demonstrados a partir das noções de sujeição, submissão, em oposição a senhorio, autocontrole. Os conceitos que se destacam nessa análise partem da noção de *aphrodísia* (FOUCAULT, 2020, p. 48-75). Isso ocorre da seguinte maneira: ao buscar dar conta, por um lado, das *coisas de Afrodite*, os atos do amor, a atividade sexual, o entregar-se aos desejos, tanto quanto, por outro lado, a *enkrateia*, domínio de si (FOUCAULT, 2020, p. 75-93).

Por fim, vale dizer que a análise do embate apresentado por Foucault, na qual se avalia a questão da sujeição a si mesmo, o senhorio de si mesmo, a partir da ideia de autocontrole, como categoria que se coaduna com a ideia de *temperança*, estabelece-se ainda no campo da individualidade, não a partir de um *nomos* universal. É uma luta de si consigo mesmo. Deste modo, diz ele:

o princípio segundo o qual se devia reger essa atividade, o “modo de sujeição”, não era definido por uma legislação universal, determinando os atos permitidos e os proibidos; mas, ao contrário, por um *savoir-faire*, uma arte que prescrevia as modalidades de um uso em função de variáveis diversas (necessidade, momento, status (FOUCAULT, 2020, p. 110).

Vale observar, contudo, que resulta dessa análise a ideia de uma autonomia presente no modelo grego de relação do indivíduo com a sua sexualidade, o que não significa dizer que tudo é permitido, mas que se deve observar a disparidade de valores que compõem o conjunto de *preceitos*, se assim pudermos dizer, para os gregos e para a posteridade.

3.7. Primeiro discurso: o discurso de Lísias

Aqui nos cabe interrogar não só sobre a metodologia de Fedro, mas sobre a do próprio Sócrates. Cabe dizer que, seguindo outros estudiosos, Sócrates ganha nesta obra uma aura distinta da que possui em outros diálogos, a de um amante de discursos¹²².

Essa posição está em grau de separação das obras em que ele aparece como dialético, como o que propõe em comum alcançar a verdade. Aqui ele aparece primeiramente como ouvinte e posteriormente como anunciador de discursos. Vale ressaltar que, ainda que não possamos precisamente falar de uma franca oposição entre os dois Sócrates, parece que estamos falando de uma distinção que se revela em nuances. Assim, não se pode falar de uma única forma de expressão da metodologia socrática nos diálogos. Ademais, ainda que toda a obra seja entendida como composta na forma de diálogos, é possível também encontrar monólogos.

O que se preserva, no entanto, em ambos os casos, é a noção de que o personagem tem sempre como escopo a condução de um diálogo, ou seja, em geral Sócrates espera obter a reação de seu público ou de seu interlocutor, exteriorizando o diálogo interior de cada um consigo próprio (*Teeteto*, 189e-190a).

A fim de apresentar o percurso realizado pelo diálogo ora estudado, o *Fedro*, tomaremos de agora em diante como objeto de análise os dois discursos iniciais, a começar pelo primeiro: o discurso de Lísias.

3.7.1. Lísias e seu discurso

Lísias¹²³ é um personagem que possui fama entre os atenienses. Sem entrar no mérito da questão sobre a correspondência exata entre aquilo que é relatado por Platão e o Lísias histórico, farei um breve apanhado acerca deste importante personagem político da Atenas.

Tal como se configura nos escritos que se pode consultar sobre este personagem, a construção de sua fama como excelente orador não é esboçada de

¹²² Esta posição se confirma pelo interesse explícito de Sócrates em ouvir o discurso de Lísias, mas não somente isto, também pela sua aceitação em proferir ele mesmo um discurso.

¹²³ De modo geral se pode dizer que Lísias compõe discursos destinados a serem lidos no tribunal. De modo que, tais discursos não são somente utilizados para defesa, mas antes disso, muito provavelmente concebidos como um discurso escolar. (BRISSON, L. **Leituras de Platão**. Tradução de Sônia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003).

forma linear, mas possui forte influência de acontecimentos históricos. Esses acontecimentos são fundamentais para estabelecê-lo no patamar que é conhecido. Para citar um dos exemplos mais relevantes da importância de Lísias para Atenas, há um momento em que ele adquire cidadania, concedida como recompensa de seu apoio financeiro aos banidos que reconquistam Atenas das mãos dos trinta tiranos (ROBIN, 2019, p. XXIII-XXIV).

Sendo Lísias um orador não só conhecido como famoso, é de se esperar que o interesse pelos seus discursos seja amplificado e, portanto, tenha muito alcance entre os cidadãos. Não é surpresa, então, Sócrates demonstrar interesse pelo conteúdo e pela forma do discurso de Lísias.

Na apresentação do tema elaborado por Lísias, Fedro mostra que ele defende que não se deve favorecer ao amante (apaixonado) mas sim ao não amante. Em letras textuais:

λέγει γὰρ ὡς χαριστεόν μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι.

Pois ele discorre que se deve favorecer ao não amante, mais que ao amante” (*Fedro*, 227c).

A apresentação desta tese (exposta na forma de uma *epídeixis*) tem o intuito de convencer. O exemplo dado é o ponto de partida do diálogo. O modo de apresentação do argumento de Lísias é característico da *aquisição da audiência*¹²⁴ para o tema, seja por meio do estranhamento¹²⁵, mais possível, do que pela aceitação da tese defendida.

Há que se verificar a diferença entre a perspectiva do amor como tema central do *Fedro* versus a de que o *amor* é uma espécie de sustentação para uma discussão sobre a retórica¹²⁶. No entanto, como dito acima, passaremos a expor o discurso de Lísias. Em primeiro lugar, é um discurso apresentado de forma elogiosa. Fedro faz questão de manter em evidência o que ele considera a grandiosidade do maior dos mestres do discurso.

¹²⁴ Por aquisição da audiência dizemos o exercício de captar a atenção dos ouvintes, de modo a fazê-los acompanhar o roteiro do discurso em curso, em língua latina isso foi caracterizado como *Capitatio benevolentiae*.

¹²⁵ A tese apresentada sem dúvidas provoca um grande impacto na audiência.

¹²⁶ O debate sobre esta posição implica visões contrastantes. É certamente um tema que vale a pena investigar com maior acuidade.

O primeiro dado a ser observado é que nos parece ser o discurso de Lísias um discurso aplicado, ainda que pareça absurdo dizer isto quando se trata de retórica, uma vez que o objeto da retórica é convencer o correspondente do discurso. Neste caso o endereçado é o próprio jovem a quem Lísias tem amor, embora queira fazer parecer não tem.

Como confirmação, ou melhor, como garantia do bom resultado de “entregar-se ao que não ama”, Lísias descreve os danos que estariam ligados ao que resulta de uma relação com o que ama. O primeiro argumento para entregar-se ao não amante, em vez de entregar-se ao amante, é que na relação com este, assim que se realiza o desejo, logo aquele se arrepende do que fez. Assim, o que ama reavalia tudo o que realizou por causa do amor, seja erro ou acerto, quais danos e quais benefícios obtém.

Já o que não ama, disso não necessita. Não há que revisar seja o que for, por causa de um amor que se não sente amor. De modo que tampouco haverá conflitos pessoais, familiares ou de qualquer outra natureza por conta dele (*Fedro*, 231a-b).

Lísias critica nos que amam a mudança de *objeto de desejo* quando o primeiro é realizado¹²⁷. Uma vez que se consumou um ato, o amante é rapidamente capaz de passar a buscar outro *objeto de desejo*. Na argumentação de Lísias, o *que ama* passa de um a outro amor velozmente. Dada a consumação da relação e passando a uma nova relação, o que ama passa a ter maior apreço pelos novos amores do que aos já consumados.

O texto apresenta ainda os critérios que viabilizam o comportamento do que ama, enquanto é atravessado pelo ciúme [φρόνος] e por atos danosos. Ou seja, fornece essa compreensão, uma vez que desenvolve a noção de que o *que ama* é capaz de fazer males por palavras e ações ao amado e àqueles que ele acha que o desejam (*Fedro*, 231c).

No contexto da palinódia, há uma passagem que ilustra bem os males provocados por este tipo de amor. Embora seja uma passagem de reparação dos discursos, vale a pena avançá-la aqui:

εἰ γὰρ ἀκούων τις τύχοι ἡμῶν γεννάδας καὶ πρῶτος τὸ ἦθος, ἑτέρου δὲ τοιοῦτου ἐρῶν ἢ καὶ πρότερόν ποτε ἐρασθεῖς, λεγόντων ὥς διὰ

¹²⁷ A noção é corrente inclusive hoje em dia, que ao se realizar um determinado desejo, logo se deixa de desejar. Do que resultaria o desinteresse pelo “objeto” já possuído.

σμικρὰ μεγάλας ἔχθρας οἱ ἐρασταὶ ἀναιροῦνται καὶ ἔχουσι πρὸς τὰ παιδικὰ φθονερῶς τε καὶ βλαβερῶς, πῶς οὐκ ἂν οἶε αὐτὸν ἡγεῖσθαι ἀκούειν ἐν ναύταις που τεθραμμένων καὶ οὐδένα ἐλεύθερον ἔρωτα ἑωρακότων,

Pois se um homem nobre e de caráter gentil, apaixonado por um outro tal com si mesmo ou tendo amado no passado, viesse a os ouvir afirmando que por nada os amantes tomam para si grandes hostilidades e têm em relação aos seus favoritos modos ciumentos e danosos, como não haveria de crer que escuta gente educada na estiva e sem jamais ter visto o amor de um homem livre? (*Fedro*, 243c, MCGR).

Há uma distinção básica ainda entre o *que ama* e o *que não ama*; enquanto o primeiro se vangloria em público da relação que possui, ou está a realizar, pode passar por diferente do que sua pretensão de fato deseja. Por outro lado, o que não ama não precisa se preocupar com a opinião pública, haja vista não ter a necessidade de que os outros saibam do que tem feito em questões tais. Isso implica dizer que não experimenta a ânsia e a vaidade de proclamar a todos o que realiza, e por isto não está sujeito ao julgamento dos outros (*Fedro*, 232a).

Ainda quanto ao que Lísias considera ser o malefício de entregar-se ao amante/que ama (*erastes*), situa-se a visão que se tem quando ele e o amado (*eromenos*) estão a conversar. Como aquele declara de forma incisiva o seu interesse pelo amado, numa situação pública, o público pensa que entregaram-se ou que estão para entregar-se um ao outro. Do outro lado, na relação pública com o que não ama isso não acontece, haja vista entre duas pessoas sempre se poder pensar muitas coisas antes desta, seja, por exemplo, uma conversa necessária a uma relação de amizade (*Fedro*, 232c).

Muitos dos amantes desejam o corpo antes de desejarem conhecer o caráter do amado, bem como outras qualidades pessoais. Já nos não amantes o desejo se realiza após o conhecimento do outro como amigo (*Fedro*, 232e-233a).

Ainda sobre o que está enamorado, há motivos para crer que há a tendência de louvar toda e qualquer ação do amado. Há dois motivos aparentes para isso: primeiro, por medo de perder ou repelir o amado; depois, porque o estar enamorado lhe diminui o discernimento.

No passo 233d-234a, há uma associação do amante ao mendigo, e nessa associação uma sequência argumentativa que expõe. Segundo a visão de Lísias, conceder favores ao amante é como concedê-los ao necessitado. O passo seguinte,

234a, mostra que deve haver uma inversão, pois, em vez de conceder favores a quem necessita, deve-se conceder a quem pode retribuir. Assim, não se deve entregar ao amante, pois este, quando consumado o ato, passará a não amar, uma vez que realizou seu desejo. Assim, o não amante é mais confiável, visto ser ele alguém por quem se tem amizade, antes de mais.

Num pequeno ensaio conclusivo, à guisa de proteger-se da contestação de sua exposição, Lísias responde a uma suposta inquirição: se estaria a dizer que se deve entregar a qualquer um que não ame, indistintamente? Ao que responde Lísias por meio de uma comparação com um hipotético defensor de entregar-se àquele que ama. Segundo ele: “Em meu entender, ninguém que amasse te exortaria a ter o mesmo desígnio para todos os amantes” [ἐγὼ μὲν οἶμαι οὐδ’ ἂν τὸν ἐρῶντα πρὸς ἅπαντάς σε κελεύειν τοὺς ἐρῶντας ταύτην ἔχειν τὴν διάνοιαν]. Sua resposta é dada por meio da negativa, que isso não deve ser feito, não diria que se entregue a todo aquele que não ama (*Fedro*, 234b-c, JRF).

A finalidade do discurso de Lísias, como vimos, é fazer com que aquele por quem tem desejo decida favorecê-lo acreditando que ele é um *não amante*, e fazendo isso exatamente porque haveria para si mais benefícios em realizar esta ação, pelos motivos já elencados. À luz disso, o discurso de Lísias abre um debate sobre o utilitarismo nas relações amorosas.

3.8. O Primeiro discurso de Sócrates (237a-241d)

Sócrates afirma que a importância do texto de Lísias se dá para ele de maneira expressiva apenas pela retórica. Ele não viu no discurso algo que possuísse maior valor que o método retórico com o qual foi construído (*Fedro*, 235a). Vale dizer para tanto que, tendo em vista esta posição inicial, o filósofo demonstra que o conteúdo tratado não está a contento, apesar da forma impactante com que se apresenta. Ainda assim, ressalta as críticas a tal discurso, apontando que o modelo repetitivo indicaria a incapacidade de tratar o assunto de forma aprofundada.

O discurso de Sócrates se desenvolve entre os passos 237a e 241d. Podemos identificar de antemão um recurso raro na figura de Sócrates, a invocação

das musas¹²⁸ (*Fedro*, 237a). A problemática da invocação às musas¹²⁹ põe um desafio metodológico para o *Fedro*. Se, por um lado, é notório que este recurso é pouco recorrente no percurso da obra de Platão, atribuído a Sócrates, por outro lado, é preciso expor as nuances que ele pode tomar quando analisado no contexto em que aparece neste diálogo. Em primeiro lugar, é forçoso identificar que haverá neste recurso um sinal de afastamento da autoria, visto que aquilo que se pronuncia depende da inspiração das musas. Vale a pena comparar esta atitude do filósofo com a oração à Pã, com a qual o diálogo termina.

Sob outro ponto de vista, importa lembrar que este recurso também aparece no *Fédon*, 60e, em outro contexto, mas que evidencia, tanto quanto a referência no *Fedro*, o fator de ligação com a inspiração divina. Se bem observado, pode-se verificar que Sócrates está a demonstrar a dificuldade de conhecer por meio do raciocínio por ele praticado. Transcrevemos a passagem a fim de poder exemplificar a questão posta por Cebes acerca de sua nova atividade:

Λέγε τοίνυν, ἔφη, αὐτῷ, ὃ Κέβης, τάληθῃ, ὅτι οὐκ ἐκείνῳ βουλόμενος οὐδὲ τοῖς ποιήμασιν αὐτοῦ ἀντίτεχνος εἶναι ἐποίησα ταῦτα — ἤδη γὰρ ὥς οὐ ῥάδιον εἶη — ἀλλ' ἐνυπνίων τινῶν ἀποπειρώμενος τί λέγοι, καὶ ἀφοσιούμενος εἰ ἄρα πολλάκις ταύτην τὴν μουσικὴν μοι ἐπιτάττοι ποιεῖν. ἦν γὰρ δὴ ἅπτα τοιάδε· πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλῃ ὅψει φαινόμενον, τὰ αὐτὰ δὲ λέγον, “Ὡ Σώκρατες,” ἔφη, “μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου.

Pois bem, Cebes — redarguiu Sócrates —, diz-lhe a verdade! Que não foi intenção minha competir com ele ou com os seus poemas (nem isso seria fácil, sabia-o bem ...), mas tão-só certificar-me do significado de certos sonhos e desquitar-me de um dever religioso, caso fosse esta a espécie de «música» que me mandavam praticar. Eis em linhas gerais, os fatos: frequentes vezes ao longo da minha vida me visitava o mesmo sonho, ora sob uma ora sob outra visão, mas sempre com as mesmas palavras: “Sócrates, compõe, pratica a arte das Musas” (*Fédon*, 60e).

¹²⁸ A invocação às musas é propriamente característica do modelo de composição poética. Se observamos as epopéias, veremos que sempre são iniciadas a partir de uma invocação às musas. Deve-se observar a importante distinção entre aquilo que caracteriza a inspiração das musas e o que vem a ser caracterizado como o discurso da filosofia. Como é possível mensurar em um aprofundamento acerca da literatura sobre o tema, a inspiração das *musas* se liga ao campo da música e da história, e por assim dizer, é característico disto a atribuição a elas daquilo que sai da boca do poeta. Para um estudo sobre a questão das musas e os fundamentos filosóficos da música. Ver: BALBONI, André. **Sopro das musas: Fundamentos filosóficos da música**. Tradução de Sofia Tsirakis. São Paulo: Odysseus Editora, 2018.

¹²⁹ Há a ocorrência da invocação também ocorre no *Timeu*, 27c.

Há neste pequeno interlúdio entre Sócrates e Cebes uma discussão acerca da função da música e, por conseguinte, uma problematização a respeito daquilo que se constitui como mistério divino. Ainda que Sócrates demonstre ser um *pedido divino com uma aparição em sonho*, não há bases seguras o suficiente para afirmar em que medida esta posição apresentada como atividade final de Sócrates (se levarmos em conta que a narrativa acerca dela aparece nos momentos finais descritos no *Fédon*) seja primordialmente contrária à atividade filosófica.

A questão fica em aberto na passagem, de modo que não possuímos uma posição definitiva de Platão sobre o tema. No entanto, pode-se ainda apresentar a passagem da *República* 376e, na qual é mencionada a música como uma das partes essenciais à educação da alma. Na passagem, há um debate sobre a primazia da música sobre a ginástica, indicando ser a educação da alma primordialmente necessária, e anterior até mesmo à educação do corpo pela ginástica. O passo confronta passagens em que seria possível defender um equilíbrio entre ambas. Porém, vale estar atento ao cuidado que se faz necessário em virtude das posições platônicas que se filiam à assimetria entre corpo e alma.

Há uma distinção tácita entre o discurso de Lísias e o primeiro discurso de Sócrates. Enquanto Lísias assume a autoria do que está a dizer, ou seja, faz questão de ser reconhecido como o autor de suas palavras¹³⁰, Sócrates fala de forma velada tanto figurativamente quanto materialmente no primeiro caso da invocação às musas, no segundo, por estar com o rosto encoberto (*Fedro*, 237a).

Sócrates encoberto demonstra a desfaçatez de Lísias, que usa um discurso, no qual descreve um não amante, quando na verdade é um amante. Na forma indireta, Sócrates ataca o discurso de Lísias, ainda que produzindo um discurso com conteúdo semelhante. Outro ponto a ser observado é que a crítica de Sócrates a Lísias também ocorreu no sentido de mostrar que, devido à insistente repetição de partes do tema, Lísias estaria demonstrando menor habilidade (*Fedro*, 235a) do que aquela pela qual é famoso. Guthrie (2012, p. 882) ressalta a avaliação de Sócrates sobre o discurso de Lísias como sendo de *méritos literários pobres*, a saber, devido a duas características principais já antecipadas acima: pelo parecer reiterativo ou

¹³⁰ “Lísias tinha escrito sobre o modo de seduzir um jovem belo, sem ser por um apaixonado” (*Fedro*, 227d). A atividade da escrita nesse contexto, o sofístico, é um elemento capaz de produzir uma relação intencional efetuada entre o texto escrito e seu autor.

pelo descuido resultante da necessidade de encher o texto, ou ainda, como se costuma dizer, fazer uso de uma vaidade pueril para demonstrar virtuosismo.

Sócrates faria uma narrativa semelhante à de Lísias, embora crie uma estratégia que acrescenta poesia à sua fala (*Fedro*, 237b). Em uma fórmula semelhante a de Lísias, mas implicando na autoria uma fábula¹³¹, expõe expressamente como um discurso fictício dirigido a um jovem, Sócrates diz:

Ἦν οὕτω δὴ πᾶσι, μᾶλλον δὲ μειρακίσκος, μάλα καλός· τούτῳ δὲ ἦσαν ἐρασταὶ πάνυ πολλοί.

Era uma vez um jovem ou, melhor, um adolescente muito belo, que tinha numerosíssimos apaixonados (Fedro, 237b, JRF).

Um dentre estes, apesar de estar apaixonado, fará crer ao jovem belo que não está. De fato, tenta convencê-lo de que não está apaixonado.

Há nesta primeira passagem um ponto de encontro entre a argumentação de Lísias e a de Sócrates sobre amor (*περὶ ἔρωτος*). No entanto, enquanto Lísias fala de forma genérica, Sócrates o faz por intermédio de uma suposição. Deste modo, pode-se observar que o discurso de Lísias tem a pretensão de saber, e o de Sócrates revela uma reticência. Sendo assim, Sócrates faz a exposição da argumentação do apaixonado, que se passa por não amante, para que o jovem conceda favores ao não amante, visto que seria muito mais vantajoso conceder favores a quem não ama do que a quem ama.

Vale ressaltar que em relação à construção do discurso de Sócrates, proferido a partir de 237a, este se dá mediante a ameaça do uso da força, ainda que se possa afirmar que Sócrates estivesse dissimulando. A bem dizer, que teria forjado a necessidade do uso da força por Fedro.

Mesmo que o discurso de Sócrates seja feito de modo performático, ele já insere nesta sua primeira manifestação discursiva um modelo de filosofia, quando coloca em evidência a questão do que é algo? Neste caso, diz: “τοὺς δὲ πολλοὺς

¹³¹ Ainda que saibamos haver a possibilidade de inclusão no campo semântico de *μῦθος* palavra, discurso, entre outros, nessa passagem em específico, há uma referência direta às Musas como inspiração para o discurso a ser proferido. Tal solicitação incita uma referência direta ao fazer dos poetas, que pedem inspiração às musas. O que vale a pena ter em mente quanto a esta passagem é que nela não estamos diante somente de uma reprodução do fazer poético tal como faziam os produtores das epopeias, mas a passagem pode guardar certo intuito socrático no distanciamento que ele pretende ter daquilo que vai proferir enquanto discurso.

λέληθεν ὅτι οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἐκάστου”. “*Ora à maioria dos homens escapa que eles não sabem a essência de cada coisa*” (*Fedro*, 237c).

Sócrates argumenta que para que um debate possa ser bem-sucedido é preciso que exista um comum acordo, ou seja, um ponto de partida partilhado, para que se possa saber o *locus* a partir do qual se desenvolve a conversação. Sem este acordo prévio é visível que a conversação já esteja fadada ao fracasso¹³².

A insistência de Sócrates quanto a esse requisito é característica da sua posição quanto a produção de um discurso. Assim, definir a *natureza* do amor, bem como seus *efeitos* é um requisito básico para se ter um ponto de retorno no desenvolvimento do debate. Sobre isso, diz Sócrates:

Περὶ παντός, ὧ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλευέσθαι· εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ἡ ἢ βουλή, ἢ παντὸς ἀμαρτάνειν ἀνάγκη.

A respeito de qualquer assunto, ó jovem, há apenas um ponto de partida para quem intenta bem julgar: precisa saber em que consiste o objecto sobre que se delibera, ou então é inevitável que falhará totalmente (*Fedro*, 237c, JRF).

Para Sócrates, pode ser tomada como primeira definição de amor a de que é *ele* um *desejo*: “*Que o amor constitui um desejo, é conhecido de todos*” (*Fedro*, 237d, JRF). Tanto o que ama quanto o que não ama sentem desejo do que é belo. Desse modo, deve haver um recurso para distingui-los. Adicionado a esta afirmação, Sócrates diz que há em nós dois princípios, que de forma diferente nos conduzem e que, por isto, seguimos para onde nos guiam: são esses o *desejo* e a *reflexão*. O primeiro, inato, o segundo, adquirido. Estes dois recursos, ora estão de acordo um com o outro, ora estão em conflito.

Ora, ocorre que muitas vezes um se sobrepõe e domina o outro. A passagem é sequenciada pela qualificação destes dois recursos. Um associado ao que almeja ao que há de melhor, mediado pela razão; o outro, que contra a razão avança para os prazeres. De modo que a perda do autodomínio neste campo incita ao desregramento. Textualmente se diz:

¹³² A exigência de um acordo, ou como dissemos, compreensão em comum como pré-requisito para o debate é demonstrada no *Cármides*, 163d, com a fala de Sócrates: “[...]Já ouvi mais de mil vezes Pródico dissertar sobre a distinção entre sinônimos. Concedo-te inteira liberdade para usares as palavras no sentido que te parecer, bastando que me declares o significado de que te serve. Voltemos, portanto, para o começo, e explica-me com mais clareza [...]”.

τούτω δὲ ἐν ἡμῖν τοτὲ μὲν ὁμονοεῖτον, ἔστι δὲ ὅτε στασιάζετον· καὶ τοτὲ μὲν ἡ ἑτέρα, ἄλλοτε δὲ ἡ ἑτέρα κρατεῖ. δόξης μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα· 238. ἐπιθυμίας δὲ ἀλόγως ἐλκούσης ἐπὶ ἡδονᾶς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπωνομάσθη.

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. Por conseguinte, quando a reflexão nos conduz para o melhor pela razão, e domina pela força, toma de temperança; quando, porém, é o desejo que, contra a razão, nos arrasta para os prazeres e exerce o seu domínio em nós, recebe o apelido de desregramento” (*Fedro*, 237d-238a, JRF).

Essa passagem aponta as duas inclinações humanas, de acordo com a capacidade de cada uma delas se fazer presente no humano. Quer dizer, ambas tem a possibilidade de serem exercidas, e isso se resolve numa espécie de disputa. Assim, Sócrates descreve as características, ou modelos do que foi intitulado como desregramento (*Fedro*, 238a). Neste passo, há uma catalogação dos nomes dados quando um desejo prevalece sobre a reflexão, e vice versa.

δόξης μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα· 238. ἐπιθυμίας δὲ ἀλόγως ἐλκούσης ἐπὶ ἡδονᾶς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπωνομάσθη.

Assim, em matéria de alimentação, quando um desejo prevalece sobre a reflexão do que é melhor e sobre os outros desejos, receberá o nome de gula e conferirá a quem o possui designação análoga (*Fedro*, 238a, JRF).

Este pequeno trecho aborda a condição de submissão do corpo ao desejo, uma vez que, quando ele se impõe, sem o auxílio da reflexão, torna-se irrefreável. É interessante como a sequência da fala de Sócrates promoverá uma qualificação do desejo:

ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμῶσης κρατήσασα ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὐτῶν ἑαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωματίων κάλλος ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα νικήσασα ἀγωγῇ, ἀπ’ αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη.

Ora, quando um 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 (*Fedro* 238c-e, JRF).

No jogo de palavras proposto pelo texto, a associação entre *desejo* e *eros* se torna evidente. Resta saber quais são as consequências desta associação para o que Sócrates ainda elabora, de modo especial, quando se trata da explicação da ação, ou do protagonismo da razão¹³³ como elemento fundamental na constituição e na educação das almas.

Sócrates retoma o discurso e o programa de análise do saldo da relação entre o amado e o amante, deste modo, se dispondo a passar a limpo:

τίς ὠφελία ἢ βλάβη ἀπὸ τε ἐρῶντος καὶ μὴ τῷ χαριζομένῳ ἐξ εἰκότος συμβήσεται.

[...] que vantagem ou que dano, vindos daquele que ama, pode sobrevir a quem concede os favores (*Fedro*, 238e, JRF).

É ainda nesse passo que ele inicia uma lista destas “vantagens”. No entanto, considera-se, ao final, que o saldo é negativo para o amado, visto a maior parte delas se converteram em dano para ele.

É possível dizer, vale lembrar, que há um movimento de cerceamento do desenvolvimento intelectual do amado, para que, assim, ele possa se encontrar em situação de inferioridade em relação ao amante.

Sócrates exemplifica que o amante não admite no amado a superioridade, que implicaria uma liberdade superior à do amante. Como consequência, haveria a inexistência de controle do amante em relação ao amado (*Fedro*, 239a). Neste sentido, o que ele fará será rebaixar o amado, no intuito de que este não progrida a ponto de poder ultrapassá-lo. Ainda, buscará afastá-lo daqueles que potencialmente poderiam proporcionar que o amado se *torne homem*, os quais seriam capazes de ampliar a sua sabedoria.

Isso significa que a forma pela qual o *amado* (*eromenos*) teria possibilitado o seu desenvolvimento é efetivada pela convivência que possibilita o seu crescimento pela filosofia, por isso, o amante (*erastes*) fará de tudo para que ele não se exercite, a fim de não vir a cair no desprezo do amado. O objetivo é que a pessoa amada seja

¹³³ Não é difícil encontrar menções a esta noção em Platão. De modo especial, se pode ver que este tema encontra eco, quase sempre, nas abordagens da relação entre conhecimento (*episteme*) e opinião (*doxa*).

ignorante “*em tudo e em relação a tudo*” (*Fedro*, 239b). Disso resultaria uma dependência ou situação hierarquicamente inferior do amado em relação ao amante.

Na esteira da crítica postulada por Sócrates, ao nomear aquele que é “*presa do amor*” (nas condições expostas nesse passo), vê-se que esse se encontra numa condição indigna. Nesse sentido, é possível dizer que Sócrates desenvolve uma análise do corpo que se torna não viril em decorrência da interferência do amante, o que provoca repulsa, tendo em vista o contexto de valores de guerra associados a virilidade.

Sócrates demonstra que, em verdade, o amante deseja ver desprovido de tudo o que é benéfico ao seu amado, a fim de que possa ele mesmo ser a referência para o jovem. De fato:

πατὴρ δὲ γὰρ καὶ μητὴρ καὶ συγγενῶν καὶ φίλων στέρεσθαι ἂν αὐτὸν
δέξαιτο, διακωλυτὰς καὶ ἐπιτιμητὰς ἡγούμενος τῆς ἡδίστης πρὸς
αὐτὸν ὁμιλίας.

[...] acolheria assim de bom grado que se encontrasse [o amado] privado de pai, mãe, parentes e amigos, por considerar um estorvo e fonte de censura à sua agradável convivência com ele [...] (*Fedro*, 239e-240a, JRF).

Isso implicaria que trocasse uma momentânea sensação de prazer por uma situação de dano ao amado (*Fedro*, 240b). Sócrates exemplifica com o caso da cortesã, para dizer que assim também acontece com o amante: mas é neste que haverá ainda maior dano, visto que a convivência traz o seu peso em qualquer idade, e se já é pesada entre iguais, tanto mais será quando há grande diferença de idade.

Parece ser descrito por Sócrates o desejo de permanência cotidiana do mais velho com o mais jovem, a fim de que ele possa sentir o prazer e vigor da juventude do outro; já o amado tem a sensação de estar sendo vigiado a todo o tempo e estar sob desconfiança constante (*Fedro*, 240c-d). O amado ainda escuta elogios hiperbólicos e desproporcionais, já intoleráveis quando o amante está sóbrio, e ainda mais quando este está sob o efeito da embriaguez, que faz passar os elogios de intoleráveis a vergonhosos, devido ao livre uso da linguagem que a ebriedade proporciona (*Fedro*, 241e).

O amante, tendo passado o tempo de usufruto da juventude do amado, é capaz de tornar-se outra pessoa, e quando este (*eromenos*) reclama as promessas que recebera no passado, crê estar falando com a mesma pessoa, quando na verdade está a falar com outra. Tendo o amante a incapacidade de dizer que se tornou diferente, passa por culpado de fraude. O amado então busca persegui-lo em busca do que lhe fora prometido, e chama os deuses por testemunhas (*Fedro*, 241a-b).

Sócrates destaca em conclusão do primeiro discurso dizendo:

ταῦτά τε οὖν χρή, ὦ παῖ, συννοεῖν, καὶ εἰδέναι τὴν ἐραστοῦ φιλίαν ὅτι οὐ μετ' εὐνοίας γίγνεται, ἀλλὰ σιτίου τρόπον, χάριν πλησμονῆς, ὥς λύκοι ἄρνας ἀγαπῶσιν, ὥς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί.

Portanto, meu jovem, debes ter isto em mente e saber que a amizade do apaixonado não nasce acompanhada de boas intenções, mas busca-se à guisa de alimento e assim os apaixonados amam o jovem (*Fedro*, 241c-d, JRF).

A crítica socrática se dirige diretamente ao modelo de troca do interesse do que permanece por aquilo que é efêmero, a saber, o desejo que se realiza momentaneamente, e não como finalidade de algo que esteja nele mesmo.

Como pode ser visto na leitura desses dois discursos, o campo da competição direta entre eles dá lugar a uma severa crítica de Sócrates ao discursos de Lísias, realizada ponto por ponto. De fato, Sócrates inicia o seu discurso tendo como referencia a defesa do entregar-se ao não amante, mas em vez de seguir um fluxo de defesa ininterrupta desta posição, pelo contrário, ele estabelece todos os passos de sua narrativa inserindo nela os elementos de crítica.

Sócrates torna evidente que há muito mais ganhos para o amante que se faz passar por não amante, do que para o jovem. Pelo contrário, o jovem pode ter, como fruto desta relação, uma coleção de prejuízos.

É importante notar que os elementos de reprovação não se colocam na questão da relação entre os dois, mas na equação de benefícios e prejuízos que podem ser auferidos por ambos, amante e amado.

Capítulo IV

O segundo discurso de Sócrates no Fedro

IV. O segundo discurso de Sócrates no *Fedro*

Platão é, certamente, um *filósofo em tensão* (FALLAS, 2008, p. 76). Isso pode ser dito visto que não é facilmente colocada a defesa de uma tese sem que se evidenciem e se trabalhem as contradições e os possíveis questionamentos ao estabelecimento de uma posição. Sua obra está permeada pelo processo de embate de ideias, sem o qual não se encaminha nenhum tipo de entendimento sobre um problema investigativo, ou seja, Platão não se arvora do direito de colocar uma tese sem se propor a debatê-la. Em oposição aos que ele torna antagonistas de Sócrates, ele tem dificuldade em pôr na boca de Sócrates discursos longos, os μακρολόγοι (*makrologoi*) regidos pela επιδείξις (*epideixis*), muito embora tenha sido o pedido realizado por Fedro no diálogo homônimo: que Sócrates realize um discurso nesta categoria.

Como elencado no capítulo anterior, Sócrates desenvolveu um discurso “em competição” com o discurso de Lísias, e aquele primeiro discurso de Sócrates, embora já tenha apresentado distinção em relação ao discurso de Lísias, não é o suficiente para que a sua posição seja colocada nos melhores termos. É por esse motivo que Sócrates se dispõe a realizar um novo discurso (*Fedro*, 243c ss). Nesse sentido, passamos a analisar as características do segundo discurso de Sócrates no que tange à constituição de uma *teoria do amor*.

Sócrates declara que o discurso por ele pronunciado anteriormente não lhe pertencia, mas sim, pertencia a Fedro, uma vez que fora incitado por ele (*Fedro*, 244a). Mais à frente se referirá, também de forma específica, como e por que o discurso atual, aquele que irá proferir é considerado também como *inspirado* por outrem.

A sequência do trabalho será realizada pela análise do segundo discurso de Sócrates e dos temas trazidos à baila como consequência da introdução da alma como um elemento central desta parte do diálogo.

Segundo se poderá apurar neste capítulo, o ponto-chave a partir do qual Sócrates inicia a crítica, tanto ao discurso de Lísias quanto ao próprio discurso, tem uma relação direta com a oposição de *mania* a *sōphrosynē*. Neste binômio, encontra-se sintetizada a relação de oposição entre o que é uma coisa inteiramente má, e uma inteiramente boa (*Fedro*, 244a).

Se, por um lado, sabemos que os dois *discursos de Sócrates* de fato lhe pertencem, no sentido de serem a ele atribuídos por Platão no contexto da dramaturgia do diálogo; por outro, é importante notar como o próprio personagem Sócrates fará questão de se distanciar do primeiro discurso pronunciado por ele.

Toma ele essa posição, tornando o seu primeiro discurso também um ponto fundamental, originário do desdobramento da análise a ser desenvolvida no segundo discurso. A saber, Sócrates, no ensejo de fazer oposição ao primeiro discurso, apresenta no seu segundo discurso a tese oposta sobre a relação amante e amado. E, como se vê em 244a, atribui ao próprio Fedro o primeiro discurso que ele havia realizado.

ΣΩ. Οὕτωςι τοίνυν, ὦ παῖ καλέ, ἐννόησον, ὥς ὁ μὲν πρότερος ἦν λόγος Φαίδρου τοῦ Πυθοκλέους, Μυρρινουσίῳ ἀνδρός·

Eis na verdade, bela criança, o que debes pôr em mente, que o precedente discurso era de Fedro, filho de Pítocles do demo de Mirrinunte” (*Fedro*, 243e-244a).

Passemos então aos elementos trazidos no seu segundo discurso, um dos quais se mostra fundamental para compreender a argumentação sobre a conquista, no caso do sedução amorosa, e também em relação à educação do jovem, um destes elementos centrais na obra é a alma.

4.1. Da alma no *Fedro*

A dificuldade de explicação contida na amplitude das referências platônicas do termo alma [ψυχή] não deve ser tomada como um empecilho ao exercício filosófico para elucidar, tanto quanto possível, quais os parâmetros e quais os possíveis caminhos que podemos tomar para tornar o tema exequível.

É sabido que o exercício da pesquisa platônica permite o acesso a uma série de temas que podem ser recolhidos em seus diálogos, e a recorrência destes temas fornece um enorme campo de referências que torna a pesquisa tanto instigante quando difícil, visto que, como já fora mencionado anteriormente, os temas platônicos ultrapassam a simplicidade de uma leitura fluida e literária de seus textos.

O tema da *alma* é um desses, cativante tanto pela amplitude quanto pela dificuldade. O exercício filosófico provoca este tipo de experiência ao/a pesquisador/a. No entanto, a fim de mostrar que o tema não se encontra perdido em meio a estas páginas, é preciso apontar a que ele se liga no seio da pesquisa que aqui se desenvolve. O tema da *alma* (*psyché*) nos interessa para que se possa compreendê-la aqui em suas conexões com nosso tema central *eros/amor*.

Sobre a alma, vê-se como uma posição clássica no contexto dos estudos platônicos a sua divisão entre a parte *racional* e a parte *bestial e selvagem*, portanto é justamente a partir dessa concepção bipolar¹³⁴ que se pode identificar a sua conexão com *eros*.

Em *República* IX 571c-d, uma passagem que radicaliza a oposição entre as duas partes opostas da alma no contexto das relações de *desejo* e *comando*, expõe:

Λέγεις δὲ καὶ τίνας, ἔφη, ταύτας; Τὰς περὶ τὸν ὕπνον, ἣν δ' ἐγώ, ἐγειρομένης, ὅταν τὸ μὲν ἄλλο τῆς ψυχῆς εὖδῃ, ὅσον λογιστικὸν καὶ ἡμερον καὶ ἄρχον ἐκείνου, τὸ δὲ θηριώδες τε καὶ ἄγριον, ἢ σίτων ἢ μέθης πλησθέν, σκιρτᾷ τε καὶ ἀπωσάμενον τὸν ὕπνον ζητῇ ἰέναι καὶ ἀποπιμπλάναι τὰ αὐτοῦ ἦθη· οἷσθ' ὅτι πάντα ἐν τῷ τοιοῦτῳ τολμᾷ ποιεῖν, ὥς ἀπὸ πάσης λελυμένον τε καὶ ἀπηλλαγμένον αἰσχύνης καὶ φρονήσεως. μητρί τε γὰρ ἐπιχειρεῖν μείγνυσθαι, ὥς οἶεται, οὐδὲν ὀκνεῖ, ἄλλω τε ὁπωοῦν ἀνθρώπων καὶ θεῶν καὶ θηρίων, μαιφονεῖν τε ὁποῦν, βρώματός τε ἀπέχεσθαι μηδενός· καὶ ἐνὶ λόγῳ οὔτε ἀνοίας οὐδὲν ἐλλείπει οὔτ' ἀναισχυντίας.

– Mas de que desejos falas? – Daqueles – respondi – que despertam durante o sono, quando repousa esta parte da alma que é *racional, dócil, e feita para comandar a outra, e quando a parte bestial e selvagem*, empanzinada de comida ou de vinho, estremece, e depois de sacudir o sono, parte em busca de satisfações para os apetites. Sabes que em semelhante caso ela se atreve a tudo, como que liberta e desobrigada de todo pudor e de toda prudência. Ela não teme intentar, na imaginação, unir-se à sua mãe, ou a quem quer que seja, homem, deus ou animal, de macular-se com não importa qual

¹³⁴ Sobre as distintas partes da alma, em seu artigo “Self-Knowledge, Eros and Recollection in Plato’s *Phaedrus*”, Athanasia Giasoumi (2021, p. 25) avalia uma relação proposta por Dorter (2006, p. 262) que entende a alma como uma composição de *eus* distintos, o eu associado a parte má da alma, e o eu associado à parte boa da alma. Se isso for aceito, afirma Giassoumi, teria de ser aceito o eu como uma parte dentro da alma, e não como a alma como um todo. Posição à qual a autora se opõe.

assassínio e de não abster-se de qualquer espécie de alimento; numa palavra, não há loucura nem impudência de que não seja capaz” (*República*, IX 571c-d, JG, grifo nosso).

Esta é, certamente, uma passagem central para compreender o modelo explicado por Platão quanto à relação de domínio de uma parte da alma sobre as outras. A posição, que apresenta uma dualidade, ou seja, uma alma compreendida por um sistema de oposição num par ordenado, é encontrada, como se sabe, em diferentes diálogos. Embora não seja a única maneira pela qual Platão desenvolve seus estudos sobre ela, tal como se vê no *Fedro*, há outra perspectiva.

O livro IX da *República* enseja um estudo acerca do desejo, uma categoria platônica que, se assim podemos dizer, implica uma complexa interpretação. Por que pode-se dizer complexa? Porque a maior parte de sua formulação, não se encontrando num único texto, mas pelo contrário, expandida em diversos momentos do *corpus*, acaba por demonstrar a necessidade de não se realizar uma junção de todas elas num sentido unitário, o que dá a magnitude da dificuldade, visto que é preciso resguardar os contextos nos quais o tema é inserido.

Se, por um lado, há um exercício platônico recorrente a fim de explicitar à natureza da alma tal exercício central, não é tão somente a base na qual se pode buscar fundamento capaz de estabelecer parâmetros para a compreensão das atividades humanas e do *mundo visível*¹³⁵.

O estudo dos usos platônicos de imagens e referências aos deuses¹³⁶ nos dá a dimensão da importância do contexto cultural na composição de sua obra. Platão não nega o conjunto de crenças partilhadas pelo menos por alguns dos seus contemporâneos, apesar de não estar ele necessariamente de acordo com a maioria delas¹³⁷. Isso seria algo difícil de sustentar.

¹³⁵ Estaria propenso a inserir o termo *realidade*, visto que ele é muito mais transparente para um leitor atual. Entretanto, visto que este termo não pode ser usado de maneira corriqueira sem maiores protestos, vale aqui utilizar uma terminologia que aborde o sentido ao qual pretendemos nos reportar, de modo que também não diminua a sua proximidade com o texto platônico.

¹³⁶ A abundância desse recurso não desqualifica o texto platônico, pelo contrário, demonstra que está inserido num contexto o qual ele não ignora, e portanto, faz uso do mesmo para enriquecer com referências que possam facilmente ser reconhecidas por seus contemporâneos a fim de tornar acessível o conteúdo que pretende abordar.

¹³⁷ Um importante estudo sobre a questão da religião grega é feito por Michael Morgan. Cf. MORGAN, Michael L. **Platão e a religião grega**. In: Platão. Tradução Saulo Krieger. São Paulo; Ideias & Letras, 2013.

A passagem acima mencionada, da *República IX*, é um importante material para analisar a relação entre a moderação e os prazeres, entre o regramento e o desregramento. É, sobretudo, um exemplo crucial para compreender a análise do *Eros tirânico* [τύραννος ὁ Ἔρως] (*República IX*, 573b), interpretado pela sobreposição dos prazeres a todo tipo de moderação e regramento. Ou seja, é uma passagem sobre como o *eros* pode exercer a tirania sobre a existência à medida em que o humano exerce o seu anseio de entregar-se sem moderação aos prazeres.

Tamanha é a força exercida pelo *eros* naquele que se enche dele a ponto de, sob seu domínio se dizer:

Καὶ μὴν ὃ γε μαινόμενος καὶ ὑποκεκινηκὼς οὐ μόνον ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ θεῶν ἐπιχειρεῖ τε καὶ ἐλπίζει δυνατός εἶναι ἄρχειν.

Além disso, o homem furioso e perturbado não só tenta mandar nos homens, como nos deuses também, e imagina ser capaz disso (*República IX*, 573c, MHRP).

Se estamos a analisar os motivos e as causas dos prazeres, estes que se manifestam da maneira corretamente dita, no corpo, é preciso compreender a dificuldade platônica colocada no suposto antagonismo entre a negação absoluta dos prazeres e a recuperação dos prazeres no estabelecimento de prazeres bons e maus¹³⁸.

É um exercício fundamental na compreensão dos estudos platônicos a distinção entre os modelos de conflito na alma, que se dão na concepção de alma *bipartite* dos primeiros livros da *República*, e as noções de alma *tripartite*, que se encontram também na *República IV*, mas sobretudo, interessa-nos compreender seu mecanismo no *Fedro*. Se seguirmos Thomas Robinson (2007, p. 83), seria ainda possível dizer que a fim de compreender a distinção entre estes dois modelos, é possível verificar algo que permanece neles, que se encontra em ambos, a saber, que já se encontrava no primeiro modelo da alma *bipartite* e, portanto, permanece no segundo modelo da alma *tripartite*, a concepção de que há um conflito interno essencial para compreender o que alimenta a oposição dos elementos constituintes da natureza da alma.

¹³⁸ Sobre o tema é elucidativa a nota de rodapé 28 do Livro IX da República na tradução: PLATÃO. **A República Platão**. Tradução e organização de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2016.

Isso nos encaminha para buscar compreender a imagem da carruagem alada presente no *Fedro*, que é uma imagem da alma e, como tal, será um elemento central na compreensão das relações de desejo alimentadas pelo amante e o amado, assim como por relações que impliquem algum tipo de posições assimétricas.

A imagem da carruagem e o conjunto do debate que Sócrates desenvolve em torno dela será de fundamental importância para compreender como Platão aborda essa assimetria na alma.

4.1.1. A carruagem alada, 246d ss

O saber é inerente à natureza de um deus. Esta afirmação põe as bases da distinção primordial entre o que é característico do divino e do humano quanto ao saber e, também, no sentido de uma construção do sentido de filosofia, como aquela *ciência* [ἐπιστήμη] que não é a plena posse do saber.

Em retorno ao *Banquete*, vê-se que para explicar o funcionamento de Eros havia sido dito que: “[...] nem empobrece o Amor, nem enriquece, assim como também está no meio da *sabedoria* e da *ignorância*” [ὥστε οὔτε ἄπορεῖ Ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ, σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν] (*Banquete*, 203e, grifo nosso). E a partir desta noção se problematiza sua relação com (*episteme*) a partir da distinção em relação aos deuses:

θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ’ ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι — ἔστι γάρ — οὐδ’ εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ’ αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ’ ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι·

Nenhum deus ama o saber ou deseja ser sábio (pois que já o é), nem qualquer outro que possua o saber se dedica à filosofia, do mesmo modo que não são também os ignorantes que a ela se dedicam ou aspiram a ser sábios” (*Banquete*, 204a, MTSA)¹³⁹.

¹³⁹ Foi feita a opção de apresentar a tradução de Maria Tereza Schiappa de Azevedo, e para confrontar com outra tradução em língua portuguesa, apresentamos aqui a tradução de José Cavalcante de Souza: “[...] nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio — pois já é —, assim como se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios.

A passagem é simples no sentido de estabelecer os parâmetros daquilo que é tido como o saber ele mesmo, e como o processo pelo qual o humano se lança em busca desse saber, visto não ser dele possuidor. Assim sendo, o processo no qual o humano se coloca está ligado ao que Platão chama de φιλοσοφεῖν.

Segundo Platão, φιλοσοφεῖν é uma atividade característica do humano, pois ele almeja ao saber que se constrói por meio da reflexão. Nesse sentido, para que esta atividade possa ser realizada, deve haver um meio, e este meio, que pode ser tomado como a captação pelos sentidos, leva o intérprete a uma confusão. A filosofia de Platão insiste em problematizar por qual meio pode haver o contato humano com a ἐπιστήμη, e tal meio dificilmente poderia encontrar sua resposta exclusivamente no corpo. É, portanto, por este motivo que, ao buscar explicar de onde pode partir a faculdade sofisticada capaz de produzir o *julgamento*, a *reflexão*, a resposta a esta pergunta deve passar necessariamente pela alma.

Embora o termo ἐπιστήμη nos remeta diretamente a um processo de análise central na filosofia de Platão, e, certamente, não menos importante para pensar acerca da *teoria do amor*, é mister estudar a concepção de alma presente no *Fedro*, visto ser ela basilar para compreender o conjunto do nosso tema.

De fato, a questão é fundamental porque faz parte do segundo discurso de Sócrates, que, como se pode ver, funciona como uma retratação, uma espécie de correção do primeiro discurso (*Fedro*, 243a). Para tanto, Sócrates faz uso de um recurso poético criado por Estesícoro¹⁴⁰, poeta lírico do século VI a.C.. O recurso intitulado *palinódia*¹⁴¹, que, em resumo, configura-se como uma espécie de reparação a um *discurso calunioso*. Como diz Guthrie (2012, p. 881, grife nosso), Sócrates:

[...] ao ser advertido por sua voz divina de que havia cometido uma blasfêmia, pronuncia uma palinódia elogiando ao genuíno Amor que eleva a alma a sua estatura verdadeira e imortal. Um *intermédio lírico*, curto, porém encantador, conduz a uma discussão geral sobre a natureza da alma e os objetos da retórica que ocupa mais de um

¹⁴⁰ Para mais informações sobre o personagem, cf. PEREIRA, Maria Helena R. **Estudos de história da cultura clássica**. Lisboa: Gulbenkian, 1970.

¹⁴¹ Também em *República* IX, 586c há uma citação ao fato de Estesícoro ter feito uma narrativa e uma *palinódia* a Helena. De forma específica, a passagem faz referência ao fantasma de Helena, pois Estesícoro afirma (em sua *palinódia*) que Helena não embarcara nem pisara em Tróia.

terço do total [do diálogo]¹⁴² (GUTHRIE, 2012, p. 881, tradução nossa).

No caso de Sócrates, é uma reparação ao primeiro discurso por ele proferido, que tal como ele mesmo dissera, havia sido “o que foi pronunciado pela minha boca envenenada por ti” [ὅς διὰ τοῦ ἐμοῦ στόματος καταφαρμακευθέντος ὑπὸ σοῦ ἐλέχθη] (*Fedro*, 242e), dirigindo-se a Fedro.

Do modo como Sócrates fala, fica evidente a sua oposição ao próprio discurso. Dita oposição faz com que o novo discurso a ser proferido seja carregado de um valor *superior* ao primeiro. Ryle (2003, p. 183) defende que Sócrates faz a comparação com Estesícoro para sugerir ser capaz não só de criticar como de produzir um discurso melhor que o de Lísias. Um elemento para referendar essa posição encontra-se na fala de Sócrates, que repete o modelo utilizado por Estesícoro, quando diz: “não é verdade esta afirmação” [Οὐκ ἔστ’ ἔτυμος λόγος] (*Fedro*, 244a) em que Sócrates contesta as afirmações feitas no primeiro discurso.

Como afirma Nussbaum (2009, p. 185) esta é a maneira pela qual Sócrates investe na noção de recuperação da visão: tal como o poeta, assim também ele precisa recuperar a visão outrora turvada pelo primeiro discurso.

Em seguida, outro dado importante quanto à necessidade de um novo discurso sobre amor está na acusação socrática de o primeiro discurso ser na verdade pertencente a Fedro (*Fedro*, 243e). Mas é igualmente importante ressaltar a sua correção quanto à origem do conhecimento produzido, ou seja, que seu discurso é por conta de *sua ignorância*, resultante de fontes alheias:

ὅτι μὲν οὖν παρὰ γε ἑμαυτοῦ οὐδὲν αὐτῶν ἐννενόηκα, εὖ οἶδα, συνειδῶς ἑμαυτῷ ἀμαθίαν· λείπεται δὴ οἶμαι ἐξ ἀλλοτρίων ποθὲν ναμάτων διὰ τῆς ἀκοῆς πεπληρῶσθαι με δίκην ἀγγείου.

Ora, que de mim mesmo não concebi nada disso bem sei, consciente que sou de minha ignorância; resta então, imagino, que foi de fontes alheias, não sei de quais, que pela audição me enchi, como uma jarra (*Fedro*, 235c-d).

¹⁴² “[...] al ser advertido por su voz divina de que ha cometido una blasfemia, pronuncia una palinodia elogiando al genuino Amor que pero encantador, conduce a una discusión general de la naturaleza y los objetivos de la retórica que ocupa más de un tercio del total [del diálogo]”.

Esse assentimento que se liga não ao segundo, mas ao primeiro discurso de Sócrates, é essencial para entender o estilo a ser desenvolvido no segundo, e também para compreender que este é apresentado como um contraponto.

Em resumo, o ponto de partida do novo discurso é exatamente a oposição ao primeiro.

Se já é um dado esse elemento ora apresentado da oposição a si mesmo em relação a autoria do primeiro discurso, o segundo elemento que nos orienta para a continuidade e para o princípio do segundo discurso centraliza na oposição à tese apresentada no primeiro e que está a ser desenvolvida no segundo:

εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἢ τι θεῖον ὃ Ἔρως, οὐδὲν ἂν κακὸν εἴη, τῷ δὲ λόγῳ τῷ νυνδὴ περὶ αὐτοῦ εἰπέτην ὥς τοιούτου ὄντος· ταύτη τε οὖν ἡμαρτανέτην περὶ τὸν Ἔρωτα, ἔτι τε ἡ εὐήθεια αὐτοῖν πάνυ ἀστεία, τὸ μηδὲν ὑγιὲς λέγοντε 243. μηδὲ ἀληθὲς σεμνύνεσθαι ὥς τι ὄντε, εἰ ἄρα ἀνθρωπίσκους τινὰς ἐξαπατήσαντε εὐδοκίμησεν ἐν αὐτοῖς. ἐμοὶ μὲν οὖν, ὦ φίλε, καθήρασθαι ἀνάγκη·

Se Eros é, como o é de fato, um deus ou algo divino, jamais haveria de ser um mal. Mas é assim que o apresentaram os dois discursos sobre ele de há pouco e nisso cometeram uma falta com Eros. Aliás, de uma rusticidade bastante urbana: vangloriando-se como se fosse grande coisa, o que dizem não é saudável nem verdadeiro, mas, se chegarem a iludir tipos menores de homens, terão prestígio entre eles. Portanto, meu caro, é necessário que eu me purifique (*Fedro*, 242e-243a, MCGR).

Esta passagem do texto assume *eros* ser concebido como divindade. Poder-se-ia pensar aqui de alguma maneira em oposição ao modelo apresentado por Diotima no *Banquete*, quando *eros* é efetivamente tomado como um intermediário. De fato, a passagem toma esta perspectiva de *Eros* como divindade e é a partir dela que se desenvolve o discurso. Nestes termos, é preciso intentar as consequências desta posição no diálogo e, como tal, faz-se necessário desenvolvê-la por meio da alma.

4.1.2. As formas da alma no *Fedro*: "Toda alma é imortal" [Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος] (*Fedro*, 245c5)

O ensinamento de Sócrates sobre a alma se dá na forma de uma analogia (NUSSBAUM, 2009, p. 198). O *Fedro* elabora uma versão do mito sobre a alma, no

qual propõe explicar o funcionamento da alma pela narrativa da *parelha alada*. O pressuposto a partir do qual o personagem de Sócrates se interessa pela alma no diálogo se apresenta pela necessidade de avaliar e compreender como se constitui o conflito interno, característico dos *movimentos internos* aos quais se costuma intitular conflitos comandados pelas distintas partes da alma¹⁴³.

O fio condutor da narrativa sobre a parelha alada no *Fedro* é iniciado pela noção de imortalidade da alma. Resulta que a alma é uma questão primordial na abordagem da *teoria do amor*. E o desenvolvimento dessa abordagem passa pela pergunta acerca da natureza da alma.

No tratamento da natureza da alma proposta no *Fedro*, vemos a novidade no modo como Platão busca propor uma explicação para a ação humana, proveniente das decisões que são tomadas por meio da alma.

O elemento de partida para uma explicação da natureza da alma no *Fedro* está na noção de movimento, o motivo pelo qual a alma é imortal é que tudo o que move a si mesmo, ou seja, é princípio de movimento, é imortal. Sendo a alma o princípio de movimento, é imortal “τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον.” (*Fedro*, 245c5).

Segundo Platão, a análise do que é imortal¹⁴⁴, e antes disso, do que é *automovente* implica uma condição de ser princípio. O que é princípio [ἀρχή] é não engendrado [ἀγέννητον] (*Fedro*, 245c).

ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἶδεσι γιγνομένη. τελέα μὲν οὖν οὔσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, ἡ δὲ πτερορρυήσασα φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν,

¹⁴³ Sempre vale a pena lembrar que *alma* no contexto grego não tem identidade com o modelo compreendido pela interpretação proveniente do contexto cristão, são termos absolutamente distintos. Como defende Guthrie (2012, p. 463) a exigência socrática a seus interlocutores em relação a este conceito era muito mais intelectual e filosófica que religiosa.

¹⁴⁴ A análise do argumento da *alma imortal* ocorre em distintas passagens de alguns diálogos platônicos. Uma passagem clássica do *Fédon* demonstra, no bojo de uma explicação para a existência da alma como imortal, um duplo argumento, que se ela deve existir depois do que é chamado vida (a alma unida ao corpo) deve existir antes. A passagem é pronunciada pela boca de Cebes como sendo uma tese recorrente proferida por Sócrates: “O que aliás, Sócrates - atalhou Cebes-, está bem de acordo com essa conhecida teoria - se é de facto verdadeira - que trazes constantemente à baila, ou seja, que o aprender não é senão um recordar; segundo ela, é indispensável que tenhamos adquirindo, em tempo anterior ao nosso nascimento, os conhecimentos que actualmente recordamos. Ora tal não seria possível se a nossa alma não existisse já algures, antes de incarnar nesta forma humana. De modo que, até sob este prisma, dá ideia que a alma é algo de imortal” (*Fédon*, 27e-73a).

θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν· ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἐνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν αἰεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα. ἀλλὰ ταῦτα μὲν δῆ, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτῃ ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω·

Toda alma cuida de tudo que é inanimado e por todo o céu circula, em diferentes ocasiões diferentes formas assumindo. Assim é que, sendo perfeita e alada, nas alturas ela caminha e o todo cósmico administra; mas a que suas asas perdeu é levada até que de algum sólido se aposse, e pois que aí se instalou e assumiu um terreno corpo, que a si mesmo parece mover-se pelo poder dela, chamou-se vivo o conjunto, alma e corpo ligados, e moral foi o epíteto que recebeu; o de imortal não é por nenhuma razão deduzida, mas é que imaginamos, por não termos visto nem suficientemente concebido deus, um vivo imortal, que tem alma, tem corpo, mas por todo o tempo os dois naturalmente unidos” (*Fedro*, 246 b-d).

A noção de automovente como característica da alma não é restrita ao pensamento platônico. No intuito de construir uma interpretação acerca da natureza da alma, já outros autores haviam produzido uma compreensão e análise do princípio de movimento para a alma¹⁴⁵. Desse modo, são muitas e distintas as correntes que o fizeram antes de Platão, como revela Aristóteles na sua vertente de historiador da filosofia precedente.

O caso de Platão, embora não possua o mesmo caráter de resgate ordenado na forma de tratado, não deixa de ser também ele produzido a partir de um diálogo com referências a seus antecessores. De modo especial, é possível identificar que Platão, embora nem sempre referencie diretamente os pensadores com os quais está estabelecendo o seu diálogo, sempre os tem em mente produzindo também ele uma espécie de testemunho a partir de seus temas de interesse, tal como o da *alma*.

Nesse sentido, é notório que ele se interessa por encontrar, a fim de estabelecer os parâmetros de sua investigação, o *princípio de algo* (já vimos como esta metodologia é recorrente na sua escrita).

Em retorno aos estudos presentes no segundo discurso de Sócrates no *Fedro*, temos uma consequência da definição de alma *automovente e imortal* como algo não engendrado.

¹⁴⁵ Em outra perspectiva Aristóteles desenvolve uma análise da alma como princípio de movimento bem como analisa se ela é auto-movente. O *De Anima I*, 2 nos permite investigar as consequências desta tese estudada pelo filósofo bem como compreender os testemunhos de Aristóteles para os predecessores do filósofo, entre os quais, também no *De Anima* ele inclui Platão, em específico o *Timeu* (Cf. *De Anima*, 403b15).

ἀρχὴ δὲ ἀγέννητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίνεσθαι, αὐτὴν δὲ μὴδ' ἐξ ἑνός· εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχῇ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γίγνοιτο.

E princípio é algo não engendrado; pois de princípio é que necessariamente engendra-se tudo que é engendrado, enquanto ele próprio de nada se engendra; pois se de algo se engendrasse princípio, não mais de princípio haveria geração (*Fedro*, 245d).

O texto amplia a noção de que aquilo que é princípio não pode ser gerado, visto que para ser o princípio deve ser anterior e estar antes de tudo o que de si mesmo é gerado.

A argumentação socrática, a fim de explicar os princípios causais, visa a estabelecer uma ligação direta entre estes e o que é não criado, portanto imortal:

ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται.

Imortal então evidenciado o que a si mesmo se move, quem disser que a essência, a noção de alma, é isso mesmo, não se envergonhará (*Fedro*, 245e).

Um dado importante para a interpretação do mito, destaca Robin (2019, p. CXXXII-CXXXIII) é que no início do *Fedro*, quando é feita a referência ao *Rapto de Oríia por Bóreas*, Sócrates rejeita a interpretação racionalista desse mito¹⁴⁶, assim como de outros, por extensão. Embora esta oposição à racionalização do mito seja apresentada nessa primeira passagem, é visto que em diversas outras, o uso do mito possui um lugar de destaque no exercício de explicação de uma tese, a saber, se poderia apresentar, por exemplo, o prólogo do *Fédon* (60b-c), no qual Sócrates assume obedecer à demanda (impositiva) do *daimon* para que ele componha versos, fábulas; e os próprios mitos que encontramos no *Fedro* dão mostra de que eles possuem um lugar de importância capital no exercício explicativo de suas teses. Para mais uma vez convocar a posição de Robin (2019, p. CXXXIII), “cabe ao filósofo inventar fábulas sob o modelo daquelas legadas pela tradição para servir-se delas para o mesmo gênero de instrução”¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Ver também: GIASOUMI, 2021, p. 25.

¹⁴⁷ “Il appartient donc au philosophe d’inventer des fables sur le modèle de celles qu’a léguées la tradition et pour les feire servir au même genre d’instruction” (ROBIN, 2019, p. CXXXIII).

Embora esta exposição com caráter argumentativo seja forte, Sócrates identifica a sua não exaustão, e se propõe a ampliar o debate, o qual é feito por meio da exposição do *mito da parelha alada*. Em referência à exposição do mito, Robin (2019, p. CXXVII) diz que Platão, por falta de ser capaz de explicar em que consiste essencialmente a natureza da alma, busca contentamento em poder explicar com que ela se assemelha. É na falta da condição de dar por finalizada uma explicação que encerre a questão, que é preciso se prover de uma *imagem sensível*, e esta é a função do *mito da parelha alada*.

O uso de um debate que colocou em evidência a distinção entre mortal e imortal na sequência da exposição da parelha alada começa por ser exposto a partir de uma radical distinção entre os sentidos desta imagem no imortal e no mortal, ou seja, a imagem assemelha o humano à divindade, mas não deixa de apontar características bastante díspares na natureza das partes que compõem a *parelha alada*. Significa dizer que, embora ambas as parelhas, a divina e a mortal, sejam constituídas dos mesmos elementos, em relação à sua qualidade, eles são notadamente distintas.

No caso dos deuses imortais, a constituição dos cavalos e do cocheiro é formada por bons elementos, ou melhor, por excelentes elementos [θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν] nos quais não se identifica o que é mau (*Fedro*, 246a-b), enquanto no caso da parelha alada, que constitui o humano, a situação não se dá do mesmo modo. Pelo contrário, ainda sem ser formada por uma natureza única, que diz respeito ao bem, é formada por uma composição sustentada pelos opostos, bom e mau. É, portanto, de uma natureza misturada [μέμικται].

Sobre a versão Platônica do mito, já sabemos que Platão não hesita em utilizar estes recursos para explicar seus temas, Victor Cousin (2016, p. 210) afirma ser Platão um homem muito ligado à religião de seu país e que, portanto, enchia de respeito sua escrita, de modo especial no tocante a reconhecer os mistérios que a envolvem. No entanto, não se pode dizer que ele tenha recebido e trabalhado essas questões de modo a assimilá-las, dir-se-ia, de um ponto de vista teológico; pelo contrário, Platão faz uso desse conjunto de referências, as quais respeita, mas de forma crítica, como filósofo que é.

Há propriamente dois elementos da concepção do *parelha alada* que objetivamos analisar (1) a descrição, (2) a relação estabelecida com o objeto diante dela (2.1), o objeto real, (2.2) o objeto empírico.

Do ponto de vista da relação imediata, (2.1) só pode ocorrer pela *rememoração*; e (2.2) pela *sensação*. Nesse sentido, os modelos de *reflexão* e *empíria* se destacam como elementos associados a estes dois modelos. Embora pareça uma simples questão, — a da sensação associada a um objeto empírico —, ela é complexa, pois associa a rememoração ligada a um objeto não empírico, que só pode ser a da forma, rememorada por ser *acordada* pelo objeto empírico¹⁴⁸.

O exemplo clássico para desenvolver esta análise é quase sempre dado a partir da noção de beleza, nomeadamente, no caso atual, é por meio dela, da beleza, que o argumento acontece. Ou seja, é em vista do belo objeto que a alma se move.

É certo que uma dificuldade fortemente notável do texto platônico está na separação de partes isoladas (recolhimento de trechos para analisá-los isoladamente), pois é menos inseguro abordar uma passagem em sintonia com uma inquirição ao conjunto da obra. Para Trabattoni (2003, p. 103):

[...] a obra de Platão não tem em nenhum ponto, a característica de um tratado científico impessoal, razão pela qual o intérprete nunca se defronta com asserções válidas em abstrato e em si, mas somente, e sempre, com momentos de um discurso que podem ser esclarecidos à luz do conjunto [...] (TRABATTONI, 2003, p. 103).

Nesse sentido, apresentamos a narrativa da *parelha alada*, compreendendo que sua inclusão no ambiente do texto não se compreende por si mesma, apesar de ser uma imagem de fácil compreensão. Ela requer a integração com elementos que aparecem antes e depois dela. Ou seja, ela se integra na narrativa Socrática de modo a compor o conjunto da argumentação que ele está desenvolvendo.

Se, por um lado, o discurso promove uma argumentação quanto à imortalidade da alma, fá-la também por meio de uma análise da relação entre movente e imóvel, a fim de explicar o que é característico do animado e do inanimado. Sócrates defende a tese afirmando:

¹⁴⁸ Este debate fundamentalmente característico da *teoria da reminiscência*.

ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνέται.

Imortal então evidenciado o que a si mesmo se move, quem disser que a essência, a noção de alma, é isso mesmo, não se envergonhará” (*Fedro*, 245e).

A passagem conclui ainda dizendo que a todo corpo em que o mover-se é extrínseco, é inanimado, e pelo contrário, a alma, por mover-se a si mesma é algo de inato e imortal (*Fedro*, 245e-246a).

Apresenta-se na sequência a narrativa da *parelha alada* [ὑποπτέρου ζεύγους], na qual o autor descreve dois modelos de composição, um divino, e um humano.

ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου. θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἴτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλὸς τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος· χαλεπὴ δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἡ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχησις.

A alma se parece por certo a uma potência que une naturalmente uma biga e um auriga alados. Dos deuses, no entanto, os cavalos e aurigas são todos bons e de boa origem, enquanto dos outros são uma mistura. Porém no nosso caso, primeiro, aquilo de que o condutor tem as rédeas é uma parelha e ainda um dos cavalos é belo e bom e de uma origem tal e qual, mas o outro é o oposto também de origem oposta: é inevitável então que seja difícil e penosa a ação do auriga no que concerne a nós (*Fedro*, 246a-b, MCGR).

Deve-se evidenciar aqui que há um retorno ao modelo de separação entre o *divino* e o *humano* como forma de explicar, por meio da analogia e da oposição, as distintas naturezas de um e de outro. Sabe-se ser frequente o uso dos modelos divinos para estabelecer os parâmetros dos quais o *humano* se distancia. Embora não seja um exercício para falar propriamente de teologia, o intuito é, de fato, compreender como se pode explanar a natureza do divino, distinguindo-o daquilo que se refere ao humano.

De acordo com o que se pode ler no trecho, os elementos que formam a *composição divina* são todos sem mistura e compostos tão somente de bons elementos (*Fedro*, 246a); enquanto a *composição humana* é constituída de

elementos opostos aos da divina, no sentido de serem uma mistura [μέμικται]. Se são uma mistura, são constituídos tanto de bons elementos quanto de maus elementos, e é nessa mistura que se encontra a explicação de sua natureza que abrange a zona do *conflito interno*.

Se em relação aos deuses a condução do par de cavalos é efetuada com facilidade, na medida em que são todos “bons e originários de bons elementos”, em oposição aos nossos, são por um lado, “belo, bom e vindo de animais da mesma qualidade” (*Fedro*, 246b); enquanto o outro, a parelha mortal “descende dos opostos deste e tem natureza contrária”, do que resulta que a sua condução é penosa, portanto mais dificultosa. Em palavras textuais: “assim, difícil e aborrecida é em nosso caso a direção das rédeas” [χαλεπή δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἡ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχῃσις] (*Fedro*, 246b, JCS).

A estrutura narrativa do conto mostra que há nesta *imagem da alma* a noção de asa e, portanto, possuindo asas, ela se eleva; perdendo a asa, cai. Essa é a descrição da queda — em sentido próprio e figurado —, ao perder a asa, a alma cai e encana no sólido:

Τελέα μὲν οὖν οὔσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, ἡ δὲ πτερορρυήσασα φέρεται ἕως ἄν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν·

Assim é que, sendo perfeita e alada, nas alturas ela caminha e o todo cósmico administra; mas a que suas asas perdeu é levada até que de algum sólido se aposse, e pois que aí se instalou e assumiu um terreno corpo, que a si mesmo parece mover-se pelo poder dela, chamou-se vivo conjunto, alma e corpo ligados, e mortal foi o epíteto que recebeu (*Fedro*, 246b-c).

Vê-se que a concepção de vida — nomeada aqui como *vivo conjunto* — [ζῶον τὸ σύμπαν], é o resultado da conjunção da alma com o corpo. Embora haja essa aparente simplicidade na definição da vida enquanto um sistema que unifica corpo e alma, há nessa região do texto platônico, em conformidade com o trabalho de separação e *hierarquização*, a identificação da origem daquilo que provém da ordem do não sólido. A alma é afim ao que é divino. Como diz Sócrates:

Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθεὶς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα.

“o natural poder da asa é o de levar o que pesado para cima” (*Fedro*, 246d).

Paolo Impara, numa incursão no artigo sobre *Mito, eros e filosofia nel Fedro*, realiza uma explicação da asa como constituinte da natureza da alma. Nesse sentido, diz:

Há duas condições da alma: *com asas e sem asas*. Com as asas a alma é boa, sábia e justa; sem asas é má, ignorante e injusta. As asas representam o meio de alcançar o mundo das idéias, ou seja, a verdade absoluta. A asa é de imediato o instrumento que nos dá absoluta certeza do que realmente é uma coisa (IMPARA, 1999, p. 301, grifo nosso)¹⁴⁹.

Aí se pode verificar mais uma vez o uso de uma imagem para explicar um conteúdo platónico, promovendo um tipo de aproximação do leitor ao contexto do debate. Entretanto, é importante notar que, ao realizar esta aproximação, Platão, por meio dela, evidencia o conteúdo que pretende colocar em destaque.

A narrativa conta ainda que o percurso conduzido por Zeus é seguido por um exército de *deuses* e *daimones*, para indicar que estes possuem numerosas e beatíficas visões dos próprios trajetos dentro do céu (*Fedro*, 247a). A indicação de uma leveza no percurso da carruagem dos deuses, que vai até o ponto mais alto e contempla as mais belas formas, contrasta com a dos *humanos* que, por possuírem uma natureza *misturada* [μέμικται], têm uma parte que as puxa para baixo.

ὅταν δὲ δῇ πρὸς δαῖτα καὶ ἐπὶ θοίνην ἴωσιν, ἄκραν ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἀψίδα πορεύονται πρὸς ἄναντες, ἥ δὲ τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥαδίως πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόγις· βρίθει γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων ὃ μὴ καλῶς ἦν τεθραμμένος τῶν ἡνιόχων.

Quando se dirigem ao festim e ao banquete, caminham em direção ao cume da abóbada que sustenta o céu, por locais escarpados, por onde os coches dos deuses, que pelo seu equilíbrio são dóceis ao freio, caminham facilmente, enquanto os dos outros o fazem com custo, pelo facto de o cavalo que compartilha da maldade pesar, puxando para a terra e fatigando o cocheiro que não foi capaz de o educar bem (*Fedro*, 247a-b, JRF).

¹⁴⁹ Cf. “Le condizioni dell’anima possono essere due: con le ali e senza ale ali. Con le ali l’anima è buona, saggia e giusta; senza le ali essa è malvagia, ignorante e ingiusta. Le ali representando il mezzo per raggiungere il mondo delle idee, cioè la verità assoluta. L’ala è insieme lo strumento che ci assicura assoluta certezza ciò che una cosa veramente è”.

A implicação de o cavalo da composição haver de ser bem adestrado está em estreita relação com a perspectiva do conflito. Se a natureza de um é puxar para baixo e a do outro seguir o cocheiro, é preciso haver um meio de pô-los em *harmonia*. Se assim se pode dizer, a harmonia consiste no exercício de fazer com que toda a parelha siga para o mesmo caminho.

Esta peleja entre o direcionamento para cima e para baixo implica a concepção de contemplação da alma dos belos objetos, afins ao que é em si. Somente em virtude disso, que o coro divino só contempla as coisas belas (*Fedro*, 247b-c), que tem acesso ao que está fora da circunferência. Em consequência disso, por exemplo, não pode haver inveja [φτόνος]¹⁵⁰ no coro divino, tanto quanto, pelo contrário, deve haver naquelas coisas que remetem ao que está ligado às questões do mundo visível.

Por outro lado, deve-se avaliar então o que é isso que está no ambiente supraceleste que certamente os deuses contemplam, mas que nem todas as almas chegam a contemplar perfeitamente?

ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὔσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. ἅτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς ὅση ἂν μέλη τὸ προσήκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τάληθῇ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἢ περιφορᾷ εἰς ταῦτον περιενέγκῃ. ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἢ γένεσις πρόσσεστιν, οὐδ' ἢ ἐστὶν που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὔσα ὣν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὃ ἐστὶν ὄντως ἐπιστήμην οὔσαν· καὶ τὰλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἐστιαθεῖσα, δῦσα πάλιν εἰς τὸ εἶσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν.

Pois a essência da cor, sem figura, sem forma, sem tato, no entanto realmente é; a que só pelo piloto da alma, o intelecto, pode ser contemplada; a que é patrimônio da verídica ciência, este é o lugar que ela ocupa. Ora, o pensamento de um deus, de inteligência e de ciência pura nutrido, bem como o de toda alma que procura receber o que lhe convém, quando com o tempo tem a visão do ser alegre-se e, contemplando as verdadeiras essências, delas se nutre e beneficia, até que em ciclo a circunvolução o reponha no mesmo

¹⁵⁰ A passagem busca evidenciar a diferença de *naturezas* dos deuses e dos humanos. Nela a radicalidade da distinção é demonstrada por meio de φτόνος, indicando não haver φτόνος no coro dos deuses, e por oposição, este sentimento estaria presente nos humanos. Na tradução de: NEHAMAS; WOODEUFF (1997): “since jealousy has no place in the god’s chorus” FOWLER, (1914): “for jealousy is excluded from the celestial band”; SOUZA (2016): “pois a inveja está fora do coro divino”; FERREIRA (2018) “porquanto a inveja está ausente do coro divino”; VICAIRE (1985): “car l’Envie reste en dehors du chœur des dieux”.

ponto. E, na volta que ele perfaz, ele tem sob os olhos a própria justiça, a prudência, a ciência, não aquela a que se associa geração, nem a que de certo modo é diversa e por residir na diversidade dos que agora chamamos seres, mas a ciência que reside no ser que realmente é; e depois que, do mesmo modo, os outros seres que realmente são ela contemplou e deles se regalou, de novo mergulha dentro de céu e retorna à casa (*Fedro* 247c-e).

A confirmação da distinção entre dois modos de acesso às formas belas é evidente. Há os que tem acesso irrestrito, não é o caso dos humanos, e há aqueles que têm acesso à visão de algumas formas, que viram mais ou menos aquilo que se vislumbra no momento da corrida celeste. Ou seja, antes de encarnar num corpo, ou antes de perder as asas e cair¹⁵¹.

Tendo falado da perfeição que é o campo das almas dos deuses, mostra-se então que, em oposição a estas, o campo em que se situam as almas dos humanos, que não é o estado de perfeição, executa o percurso com esforço e conflito.

αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαί, ἡ μὲν ἄριστα θεῶ ἐπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἕξω τόπον τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλὴν, καὶ συμπερινήχθη τὴν περιφορὰν, θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα· ἡ δὲ τότε μὲν ἦρεν, τότε δ' ἔδου, βιαζομένων δὲ τῶν ἵππων τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ' οὐ. αἱ δὲ δὴ ἄλλαι γλιχόμεναι μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω ἔπονται, ἀδυνατοῦσαι δέ, ὑποβρύχια συμπεριφέρονται, πατοῦσαι ἀλλήλας καὶ ἐπιβάλλουσαι, ἑτέρα πρὸ τῆς ἑτέρας πειρωμένη γενέσθαι. θόρυβος οὖν καὶ ἄμιλλα καὶ ἰδρῶς ἔσχατος γίνεται, οὐ δὴ κακία ἡνιόχων πολλὰ μὲν χωλεύονται, πολλὰ δὲ πολλὰ πτερὰ θραύονται· πᾶσαι δὲ πολὺν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θεας ἀπέρχονται, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται.

[...] as outras almas, uma, a que melhor segue o deus e mais se lhe assemelha, alça para o lado de fora a cabeça do cocheiro e é carregada na circunvolução, pelos cavalos perturbada e mal contemplando os seres; outra, ora alça, ora mergulha, mas, porque forcem os cavalos, umas coisas vê, outras não. Quanto às demais, almejando todas o alto, fazem o séquito, mas, não podendo atingi-lo, submergem na circunvolução, pisando-se e chocando-se mutuamente, uma tentando ficar à frente da outra. Há tumulto então e luta e suor extremo, e é quando por ruindade dos cocheiros muitas almas se estropiam, muitas machucam muita asa e todas, apesar da muita fadiga sem se iniciarem na contemplação do ser afastam-se, e afastadas nutrem-se do alimento da opinião (*Fedro*, 248a-b).

¹⁵¹ Também sobre um percurso supra-celeste e sobre a encarnação das almas nos corpos depois de um percurso que passa por um rio, com implicação de uma interpretação do conhecimento, é o relato do mito de Er, presente em *República* X, 614b ss.

É por conta do tumulto que, não podendo contemplar a *planície da verdade*, haverá a queda, embora a queda seja inevitável devido à *lei de Adrasteia*.

A lei de Adrasteia determina os modelos de encarnação da alma no corpo, quando pesada ela perde a asa. Vejamos um quadro com as especificações dos nove tipos aos quais a alma se liga segundo essa determinação:

Ordem.	Lei de adrasteia
1	amigo do saber ou amigo da beleza, ou algum músico ou algum amoroso;
2	de um rei que ande na lei ou seja guerreiro e saiba comandar
3	um político ou de algum administrador e financista
4	um ginasta que ame o exercício ou de alguém que se dedique à cura do corpo
5	terá uma vida de advinha ou de algum oficiante de iniciação
6	o que faz poesia ou qualquer outro dos que tratam de imitação
7	um artesão ou lavrador
8	um sofista ou um demagogo
9	um tirano

(Fedro, 248d-e)

Mais uma vez, é importante notar que a passagem apresenta uma oposição entre os que contemplaram a planície da verdade e os que não contemplaram ou contemplaram pouco. O que vai distinguir as almas nessas categorias faz com que elas possam se situar do campo do saber ao campo da *opinião*. Tal hierarquização das encarnações humanas mostra um reflexo da concepção platônica quanto aos graus de conhecimento que se obtêm na vida. Melhor dizendo, elas refletem uma concepção hierarquizada da proximidade do humano (alma e corpo juntos: o vivo conjunto) em relação aos *graus de conhecimento* relativos ao efetivo exercício da *reminiscência*.

Isso é feito a partir de uma variação, o que se pode deduzir daí é que os graus de contemplação dos estados de alma variam em relação ao *saber*. É o mecanismo pelo qual se poderia afirmar que alguém sabe mais ou menos sobre

determinado assunto. A bem dizer, o nível de saber que alguém possuiria teria uma relação direta de dependência daquilo que havia contemplado.

Um misto de reflexões são trazidas à baila no bojo da análise do quarto tipo de loucura. Não é tão evidente que Platão, o platonismo e o neoplatonismo leiam do mesmo modo a passagem. É difícil aceitar que sim. Entretanto, o ponto de partida é o mesmo, aquele já referido: de um ponto de partida conducente à divisão corpo/alma, até a divisão das coisas afins ao corpo daquelas afins à alma.

Nesse sentido é que podemos identificar aí uma referência forte à reminiscência, ao apontar para uma necessidade de retorno da alma, pela afinidade ao lugar de onde veio que, sendo mais elevado, necessita da leveza do pensamento para fazê-la voar. É isso que é difícil, pois o corpo tem por natureza respostas muito mais próximas às satisfações imediatas dos prazeres.

Ainda que sejam assim descritas as fórmulas basilares da oposição corpo/alma, é a partir do corpo, de mecanismos que se encontram no corpo, que haverá o percurso epistemológico que, acionado pelos sentidos, avança em direção ao que não é sensível. Assim sendo, o caminho que passa das belas coisas à coisa bela ela mesma.

A passagem do que está sendo chamado de parelha alada, ou de biga alada, está em estreita relação com a noção de tripartição da alma. Para quem tem algum acesso aos textos platônicos, já é possível ter havido algum contato com esta noção, o que implica que há nela a inclusão de um modelo de organização da composição do vivente, de modo que cada uma das partes cumpre uma função. Dessa maneira, algo semelhante já foi apresentado ao leitor da *República*, assim como ao do *Timeu*, em diferentes contextos (ROBIN, 2019, p. CXXXIX).

4.2. O *lógos* e o desejo

O *lógos*, no processo em que é apresentado no *Fedro*, é, segundo a interpretação de Derrida (2005, p. 27), vivo (*zôon*). Dentro do contexto no qual o debate sobre o *logos* aparece, muitos dos temas desenvolvidos por Platão coexistem, são recorrentemente inseridos a partir de uma perspectiva de binômio, de um par de opostos. Neste caso, a oposição se concentra no binômio vivo/morto.

Tal binômio tem por objetivo apresentar, por meio de uma analogia, os seus correspondentes, respectivamente, à palavra falada e à escrita.

O problema da relação entre palavra falada e palavra escrita implica um debate sobre o lugar de cada um deles no pensamento de Platão, implicaria ainda avaliar em que medida se pode assumir a prevalência de uma sobre a outra, e, portanto, de qual sobre qual outra. A posição defendida pela ideia do discurso vivo correspondente à palavra falada, Derrida (2005, p. 26) afirma que: “À diferença da escritura, o *lógos* vivo é vivo por ter um pai vivo (enquanto o órfão está semimorto), um pai que se mantém *presente*, de pé junto a ele, atrás dele, nele, sustentando-o com sua retidão”. Implicaria que o criador do discurso, encontrando-se ali presente, seria capaz de defendê-lo – o que não ocorreria com o discurso escrito.

O tema é, de fato, objeto de odisseias e de querelas ao longo da história da recepção do pensamento platônico. Se, por um lado, é sabido e prudente não torná-lo aqui um problema central, é essencial que, ao menos, possamos mencioná-lo, na medida em que dentro da perspectiva do diálogo ele possui um status relevante, visto que dialoga com o problema da retórica e, certamente, dos recursos que podem ser acionados para promover algum tipo de convencimento, ou de comprovação de algo.

De modo mais apropriado, podemos dizer que nessa oposição se busca inserir o debate sobre o valor da escrita e da oralidade¹⁵². Na associação da escrita à sua origem egípcia, e no âmbito da problematização do valor dela, em tom de crítica, Derrida comenta:

Pois o deus da escritura é também, isso é evidente, o deus da morte. Não esqueçamos que, no *Fedro*, também se censurará à invenção do *pharmakon* o substituir o signo ofegante à fala viva (le signe essoufflé à la parole vivente), o pretender prescindir do pai (vivo e fonte de vida) do *lógos*, o não poder mais responder por si como uma escultura ou uma pintura inanimada etc. Em todos os ciclos da mitologia egípcia, Thot preside a organização da morte. O mestre da escritura, dos números, e do cálculo não inscreve apenas o peso das almas mortas, ele teria, inicialmente, contado os dias da vida, *enumerando* a história. Sua aritmética abrange também os acontecimentos da biografia divina. Ele é “aquele que mede a duração da vida dos deuses (e) dos homens. (DERRIDA, 2005, p. 42-43).

¹⁵² Para um debate centrado na relação entre oralidade e escrita, Cf.: (TRABATTONI. Franco. **Oralidade e escrita em Platão**. Trad. Bolzani Filho e Puente. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003”.

A fim de apresentar a problemática do ponto de vista do *Fedro*, deve-se mencionar os termos encontrados no texto. Assim, um primeiro elemento a ser apontado se manifesta na insinuação do termo *logógrafo*¹⁵³ (λογογράφος). Ao atribuí-lo um sentido negativo, é dito na sequência que:

ΦΑΙ. Ἐφαίνετο γάρ, ὦ Σώκρατες· καὶ σύνοισθά που καὶ αὐτὸς ὅτι οἱ μέγιστον δυνάμενοί τε καὶ σεμνότατοι ἐν ταῖς πόλεσιν αἰσχύνονται λόγους τε γράφειν καὶ καταλείπειν συγγράμματα ἑαυτῶν, δόξαν φοβούμενοι τοῦ ἔπειτα χρόνου, μὴ σοφιστὰι καλῶνται.

Pois era evidente, ó Sócrates. E sem dúvida tu mesmo sabes que os mais poderosos nas cidades envergonham-se de escrever discursos e deixar escritos seus, com medo da opinião da posteridade, de serem chamados sofistas (*Fedro* 257d).

A passagem evidencia a alegada incapacidade do discurso em produzir para si mesmo a defesa das críticas vindouras. De alguma maneira, o discurso escrito aí seria visto como órfão, não estaria com o pai (o seu autor), capaz de defendê-lo¹⁵⁴.

Não entramos aqui na enorme disputa da escola de Tübinguen-Milão¹⁵⁵ sobre a rejeição ou não de Platão à escrita, no sentido em que esta escola defende. Interessa-nos compreender o jogo estabelecido entre Sócrates e Fedro, que é estabelecido por meio de um contexto político.

Queremos mostrar como Fedro associa a questão da escrita dos discursos à questão dos desejos, já que, nesta medida, esta avaliação do jovem Fedro pode estar associada também a uma certa ideia de vaidade do escritor.

¹⁵³ Já no texto de Platão se encontra uma associação ao *logógrafo* a partir de uma perspectiva negativa, mas sobre as diferentes vertentes que o termo recebe, é possível encontrar em Heródoto a associação aos escritores que o precederam, em referência direta à escrita em *prosa*. Cf. Nota 50 (SOUZA, 2016). Também, em GUTHRIE (2012, p. 888), é o termo atribuído àqueles que escrevem de modo profissional (escrita sob encomenda), discursos com a finalidade de serem lidos em tribunais. O termo pode ser traduzido sem grandes problemas por aquele que *escreve em prosa*.

¹⁵⁴ Um dado importante sobre problemática da escrita e da validação da escrita no contexto do *Fedro*, para ser mais específico que dizer: no pensamento de Platão, é o fato da crítica à escrita ser colocada na boca do personagem Sócrates, que como se sabe, nunca escreveu. E Platão está ausente da crítica na medida em que não se posiciona explicitamente, não afirma qual a sua posição sobre o problema. Para mais sobre o tema, Cf. NARCY, Michel. **Platon, l'écriture et les transformations de la rhétorique**. In.: ROSSETTI, Livio. *Understanding the Phaedrus: proceedings of the II Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992.

¹⁵⁵ Para este debate, Cf.: TRABATTONI, Franco. **Oralidade e escrita em Platão**. Tradução de Fernando Eduardo de Barros Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso editorial; Ilhéus: Editus, 2003.

ΣΩ. Οἶει τινὰ οὖν τῶν τοιούτων, ὅστις καὶ ὅπωςτιοῦν δύσνους Λυσία, ὄνειδίζειν αὐτὸ τοῦτο ὅτι συγγράφει;

ΦΑΙ. Οὐκ οὐν εἰκὸς γε ἐξ ὧν σὺ λέγεις· καὶ γὰρ ἂν τῇ ἑαυτοῦ ἐπιθυμίᾳ, ὥς ἔοικεν, ὄνειδίζοι.

ΣΩ. Τοῦτο μὲν ἄρα παντὶ δῆλον, ὅτι οὐκ αἰσχρὸν αὐτό γε τὸ γράφειν λόγους.

ΦΑΙ. Τί γάρ;

ΣΩ. Ἄλλ' ἐκεῖνο οἶμαι αἰσχρὸν ἤδη, τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἀλλ' αἰσχροῦς τε καὶ κακῶς.

ΦΑΙ. Δῆλον δῆ.

ΣΩ. Τίς οὖν ὁ τρόπος τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν; δεόμεθ' αὖτις, ὦ Φαίδρε, Λυσίαν τε περὶ τούτων ἐξετάσαι καὶ ἄλλον ὅστις πώποτε τι γέγραπεν ἢ γράψει, εἴτε πολιτικὸν σύγγραμμα εἴτε ἰδιωτικόν, ἐν μέτρῳ ὥς ποιητῆς ἢ ἄνευ μέτρου ὥς ἰδιώτης;

Sócrates: Pensas que um homem desses, não importa quem ou que malquerença tenha contra Lísias, censura-lhe precisamente o fato de ser escritor?

Fedro: Não é provável, ao menos pelo que está dizendo; pois ao próprio desejo, como parece, ele estaria censurando.

Sócrates: Eis então o que para todo mundo é claro, que não é feio em si o escrever discursos.

Fedro: Por quê, com efeito?

Sócrates: Mas o que já é feio, é discursar e escrever de um modo que não seja belo, mas feio e mau.

Fedro: Claro, sim.

Sócrates: Qual então o jeito de escrever belamente ou não? Acaso precisamos, Fedro, consultar Lísias sobre isso, ou qualquer outro que jamais tenha escrito ou venha a escrever, seja um discurso político ou privado, em metro como faz um poeta ou sem metro como um prosador (*Fedro*, 258c-d).

Vê-se que o debate proposto chama a atenção de Sócrates de modo intenso. Como nesta passagem o prazer é evocado, Sócrates faz mais uma vez o uso de metáfora, um uso que como sabemos é recorrente, mas, neste caso, será utilizado para explicar o modelo de ser vencido pelo prazer. Isso se torna uma clara contestação à posição de Fedro. Platão faz uso desse expediente porque nesse momento novamente aparece o conflito¹⁵⁶ entre as partes da alma.

No fim das contas, esse debate empreendido entre ambos, pela via socrática, deve introduzir uma preocupação com o *lógos*. Qual a maneira mais eficaz de produzir o *lógos* ou de manifestá-lo? Embora o *Fedro* pareça ser um diálogo que tem

¹⁵⁶ Em observação ao uso Platônico das imagens e metáforas no contexto do conflito interno da alma, Santos (1999, p. 249) diz: “Mas o discurso platônico só se deixa captar pontual e indiretamente, presa da teia de metáforas e imagens com que a luta entre as três partes da alma é descrita”.

uma posição dura sobre o tema, a nosso ver, ela não é estanque, pois assim como a metodologia de escrita platônica é dialógica, o debate mantém um acurado cuidado.

O estudo neste tópico do trabalho suscita para além do *lógos*, mas em referência a ele, um apontamento sobre a questão que se lhe opõe, a saber, o que não é lido como regido pelo *lógos*, mas talvez por aquilo que é acessado por meio do corpo, das sensações. Nesse sentido, cabe apresentar uma perspectiva dos apetites e das emoções.

A recorrência com que lidamos na obra de Platão com elementos que nos norteiam a uma visão que considera os apetites e as emoções, e tal como diz Nussbaum (2006, p. 177), particularmente o sentimento e a emoção sexual como condutores não adequados para a ação humana, é forte.

De modo especial, pode-se citar que esta perspectiva, a partir da problematização inserida em sua obra pelo dualismo, resulta por propor uma interpretação aparentemente simples, na qual se rechaça de imediato estes elementos ligados ao corpo. Muito embora, como já mencionamos no decurso deste trabalho, haja motivos para não colocar na boca de Platão uma exaltação aos corpos e aos elementos perceptivos advindos mediante a experiência corpórea, é inconcebível tratar do nosso tema sem lidarmos diretamente com as questões ligadas às emoções e ao desejo. Também às emanções do desejo, tal como ocorre em uma particular descrição do *Fedro*, no contexto da ereção (*Fedro*, 255c-d).

Uma forte característica de *eros*, desenvolvida no *Fedro* diz respeito à atração para si que ele é capaz de produzir.

Se, por um lado, é necessário pensar nesta perspectiva corpórea como suporte que, em alguma medida, permite o conjunto de operações a ser realizada na tomada de decisões, visto não ser defensável, já em Platão, como talvez possa ser

defensável em Plotino¹⁵⁷, separar radicalmente estes elementos corpo/alma¹⁵⁸. Enquanto Platão evidentemente defende uma perspectiva da centralidade das decisões humanas como não decorrentes da mera percepção corporal, ao contrário, será necessário avaliar que esta centralidade, em decorrência da supremacia da alma em relação ao corpo, está apontada na sua capacidade de julgar os dados captados pelas percepções corpóreas.

Segundo Platão, no contexto dessa relação, somente o *nous* (intelecto) é capaz de conduzir adequadamente o bem agir humano, tendo em vista a sua finalidade ser o bem.

No *Fédon* 79c encontramos um exemplo clássico da maneira pela qual se explica a natureza da indagação e os caminhos que a alma percorre para buscar uma resposta. Faz, como se sabe, o uso dos sentidos, da vista, do ouvido, etc, mas não deixa neles o poder de decisão sobre o que capta.

Οὐκοῦν καὶ τόδε πάσαι ἐλέγομεν, ὅτι ἡ ψυχὴ, ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρῆται εἰς τὸ σκοπεῖν τι ἢ διὰ τοῦ ὁρᾶν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι' ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως—τοῦτο γάρ ἐστίν τὸ διὰ τοῦ σώματος, τὸ δι' αἰσθήσεως σκοπεῖν τι— τότε μὲν ἔλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταύτᾳ ἔχοντα, καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταραττέται καὶ εἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη;

Cá estamos então no que dizíamos há um bocado: sempre que a alma faz uso do corpo para se lançar em qualquer indagação, utilizando a vista, o ouvido ou qualquer outro meio sensorial (e utilizar os sentidos que significa senão utilizar o corpo?), eis que este a arrasta para as realidades em contínuo devir; e quanto a ela, por aí erra, mergulhando como ébria na perturbação e na vertigem, pois tal é a natureza das coisas a que se apegamos (*Fédon*, 79c).

¹⁵⁷ Para compreender os elementos que tratam da superação realizada por Plotino no sentido de separação do elemento psíquico em relação ao elemento corporal, Cf. BEZERRA, Cícero Cunha. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2006, p. 81-97.

¹⁵⁸ Em sua tese de doutorado, Hugo Filgueiras (2012) analisa no capítulo II “Corpo como obstáculo para a alma” a dualidade desses dois conceitos em interpretação que se centra na hipótese proposta pela relação de impedimento, embora deixa claro, de partida, não estar a defender que a interpretação de Platão permita deduzir uma rejeição do corpo. Sua proposta enseja uma interpretação que busca recuperar o sentido de *aisthesis* e problematiza-la quanto à questão do *status* do corpo em sua relação com a alma, visto que o consenso sobre o desprezo de Platão ao corpo é inexistente. A questão deve ser avaliada, portanto com o devido cuidado: “Pois se em um momento Platão opõe corpo e alma ao considerar os sentidos um entrave para alcançar a sabedoria – princípio para o alcance da virtude –, considerando-o um obstáculo, em cinco momentos posteriores (74c, 75a, 75b, 75e, 75e-79a), no mesmo diálogo, os sentidos corpóreos são apresentados como partícipes do processo de aquisição da sabedoria, pois é através dos dados sensíveis que se pode recuperar o saber, enquanto experiência integral, sendo o corpo para alma, condição para que exerça suas faculdades”. (ARAÚJO, Hugo Filgueiras. **A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão**. Tese (Doutorado em Filosofia) - UFPB-UFPE-UFRN. João Pessoa: 2012. 165 f., p. 62).

A passagem faz referencia, sobretudo, à questão da relação entre o sensível e o inteligível. Ela é projetada a partir da hipótese da distinção entre duas realidades, a visível e a inteligível (*Fédon*, 70a), e a partir desta hipótese se busca compreender como se efetiva o conhecimento daquilo que está no campo do visível e do invisível.

O *Fédon* é um diálogo que defende a *natureza afim* da alma ao invisível e, portanto, só quem é possuidor de uma natureza afim é capaz de acessar aquilo que lhe é semelhante. É uma resposta à pergunta de como se pode avaliar a existência do “que é sempre imutável e idêntico a si mesma” [πότερον ὡσαύτως αἰεὶ ἔχει κατὰ ταύτῃ] (*Fédon*, 78d), tal como o Belo em si. A saber, a pergunta passa pela existência da mudança ou não, do que é em si e por si. Segundo Robin (2019, p. CXXIX), é também em função do exercício da explicação das relações entre o visível e o invisível, na tentativa de compreender a conexão entre o mundo das ilusões e dos fantasmas e o mundo das realidades verdadeiras, ou realidades em si, que se estabelece a função do mito.

Se, por um lado, recorremos ao *Fédon* para mostrar que essa investigação é cara a Platão, e que pode ser identificada em diferentes contextos, por outro lado, devemos abordar como aparece o debate no nosso diálogo, aqui em questão, o *Fedro*.

A fim de promover uma reflexão sobre um diálogo que mostra uma perspectiva específica em relação ao exercício da alma no processo de separação corpo/alma:

Οὐκοῦν καὶ ἡ σωφροσύνη, ἣν καὶ οἱ πολλοὶ ὀνομάζουσι σωφροσύνην, τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι ἀλλ’ ὀλιγώρως ἔχειν καὶ κοσμίως, ἅρ’ οὐ τούτοις μόνοις προσήκει, τοῖς μάλιστα τοῦ σώματος ὀλιγωροῦσιν τε καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ ζῶσιν;

[Sócrates] E que dizer da temperança, ou melhor, da virtude geralmente assim designada, que consiste em refrear o ímpeto das paixões, em opor-lhes uma atitude de indiferença e comedimento — não será ela unicamente apanágio dos filósofos, daqueles que em mais alto grau desprezam o corpo e vivem no amor da sabedoria? (*Fédon*, 68c).

Sobre a alma, sua divisão entre a parte *racional* e a parte *bestial e selvagem*, em *República* IX 571c-d, é identificada nesta passagem uma radicalização da

oposição entre duas partes opostas da alma. A passagem começa com uma pergunta sobre os desejos:

Λέγεις δὲ καὶ τίνας, ἔφη, ταύτας; Τὰς περὶ τὸν ὕπνον, ἦν δ' ἐγώ, ἐγειρομένας, ὅταν τὸ μὲν ἄλλο τῆς ψυχῆς εὖδῃ, ὅσον λογιστικὸν καὶ ἡμερον καὶ ἄρχον ἐκείνου, τὸ δὲ θηριώδές τε καὶ ἄγριον, ἢ σίτων ἢ μέθης πλησθέν, σκιρτᾷ τε καὶ ἀπωσάμενον τὸν ὕπνον ζητῇ ἵεναι καὶ ἀποτιμπλάναι τὰ αὐτοῦ ἥθη· οἷσθ' ὅτι πάντα ἐν τῷ τοιούτῳ τολμᾷ ποιεῖν, ὥς ἀπὸ πάσης λελυμένον τε καὶ ἀπηλλαγμένον αἰσχύνῃς καὶ φρονήσεως. μητρί τε γὰρ ἐπιχειρεῖν μείγνυσθαι, ὥς οἴεται, οὐδὲν ὀκνεῖ, ἄλλω τε ὁτῶοῦν ἀνθρώπων καὶ θεῶν καὶ θηρίων, μισαιφονεῖν τε ὁτιοῦν, βρώματός τε ἀπέχεσθαι μηδενός· καὶ ἐνὶ λόγῳ οὔτε ἀνοίας οὐδὲν ἐλλείπει οὔτ' ἀναισχυντίας.

— Mas de que desejos falas? — Daqueles — respondi — que despertam durante o sono, quando repousa esta parte da alma que é racional, dócil, e feita para comandar a outra, e quando a parte bestial e selvagem, empanzinada de comida ou de vinho, estremece, e depois de sacudir o sono, parte em busca de satisfações para os apetites. Sabes que em semelhante caso ela se atreve a tudo, como que liberta e desobrigada de todo pudor e de toda prudência. Ela não teme intentar, na imaginação, unir-se à sua mãe, ou a quem quer que seja, homem, deus ou animal, de macular-se com não importa qual assassínio e de não abster-se de qualquer espécie de alimento; numa palavra, não há loucura nem impudência de que não seja capaz (*República*, IX 571c-d, JG).

O livro IX da *República* enseja um estudo acerca do desejo, uma categoria platônica, se assim podemos dizer, que implica uma complexa interpretação. Por que pode-se dizer complexa? Porque a maior parte de sua formulação não se encontrando num único texto, e sim expandida em diversos momentos do *corpus*, acaba por demonstrar uma necessidade de não se realizar uma junção de todas elas num sentido unitário. É, portanto, preciso resguardar os contextos nos quais o tema é inserido.

Segue-se dessa passagem que o estudo visa a evidenciar qual o elemento central no pensamento platônico que é utilizado como um referente do paradigma da ação. Esse elemento se constitui em diversas partes de sua obra como o *lógos*. Embora não seja comum que o tratamento do *lógos* se dê de forma estanque, sem relação a um oposto. Ou seja, verificamos que diversas vezes o estudo desse *lógos* se dá em relação à condição de explicação do objeto em questão, e também tendo em vista a questão do comando das ações. Com isso, significa dizer que a implicação do *lógos* é como o cálculo que se utiliza na execução de uma decisão.

A questão central aqui então é: a partir da semente do desejo, deve-se avaliar a quem pertence ou a quem deve pertencer o comando das ações humanas, a qual parte da alma.

É preciso repensar a questão do prazer no sentido de refazer o caminho que o leva para um sentido quase absoluto de interdição. Com quais referências este caminho é tomado? Em vista de que ele é trilhado pelos antigos? Há conexão entre esta orientação e o conjunto de práticas que seriam interditas entre os gregos? O que levaria uma prática a ser interdita? Há um conjunto de perguntas que podemos elencar a propósito do viés moral pelo qual uma corrente de interpretação direciona a relação dos humanos com o prazer entre os gregos. Qual a possibilidade de estabelecer as primeiras questões ligadas a esta interdição, possivelmente clássica, da interpretação do corpo como prisão? Eventualmente repetida não apenas por Platão, isso não autoriza a aceitar que a simplicidade da formulação carrega em si um tom categórico a ponto de propor aí o encerramento do debate.

Se queremos seguir um caminho que apresente um nível seguro de confiança quanto à possibilidade de explicação desta importante formulação (a relação: *soma/sema*), devemos remeter àquilo que esta expressão retoma. A bem dizer, reconheçamos que as crenças gregas são interpretadas em sentido moral (Cf. DODDS, 2002, p. 155) e que só posteriormente é possível verificar como elas permanecem ou são superadas por uma legislação que se poderia chamar de secular.

Alguém poderia suscitar, em relação ao debate sobre a satisfação dos desejos ou sobre comando quando efetuado pelos desejos, o verbete *culpa*. Porém, ele diz muito mais da tradição que se segue aos gregos, bebendo de sua fonte e reproduzindo algumas de suas posições filosóficas mais adequadas ao interesse desta tradição. A saber, a ideia de culpa nos parece muito mais próxima do cristianismo do que do politeísmo grego.

[...] na Grécia, foi aparentemente o impacto das crenças xamanísticas que pôs tudo em funcionamento. Tais crenças foram interpretadas pelas mentes gregas em sentido moral; e quando isto ocorreu o mundo da experiência corporal surgiu inevitavelmente como um lugar obscuro de penitência, a carne sendo vista como uma 'túnica estranha à alma'. 'O prazer', diz o velho

catecismo pitagórico, ‘é sob todas as circunstâncias ruim, pois viemos aqui para sermos punidos e devemos ser punidos’. Sob esta forma, que Platão atribui à escola órfica, o corpo era apresentado como a prisão dentro da qual os deuses guardavam trancada a alma até que ela fosse purgada de sua culpa [...] (DODDS, 2002, p. 155).

Deve-se frisar que é uma atribuição feita por Platão aos órficos, sendo, neste sentido, menos importante saber acerca da correspondência exata desta afirmação em relação àqueles do que propriamente avaliar o seu interesse por esta questão. A bem dizer, Platão não propõe tal atribuição sem que haja um interesse nessa problemática e, como vimos, ela perpassa sua obra, sem que se possa concluir que seja de forma linear, embora existam passagens bem precisas quanto a uma posição sempre apresentada por um de seus personagens.

4.3. Intervenção e/ou inspiração divina

O recurso é conhecido como *Palinódia* e, em relação a esta reparação, Sócrates diz: “desejo com um potável discurso lavar a salmoura do que se ouviu” [ἐπιθυμῶ ποτίμῳ λόγῳ οἶον ἁλμυρὰν ἀκοὴν ἀποκλύσασθαι·] (*Fedro*, 243d).

Em contrapartida ao discurso que fora proferido, Sócrates pretende reparar com um novo discurso a *equivocada atribuição de mau* a Eros. A proposta é então escrever/produzir o elogio do amante.

εἰ μὲν γὰρ ἦν ἀπλοῦν τὸ μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς ἂν ἐλέγετο· νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεῖα μὲντοι δόσει διδομένης. ἥ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς προφητὶς αἶ τ’ ἐν Δωδώνῃ ἰέρειαι μανεῖσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ τὴν Ἑλλάδα ἡργάσαντο, σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν· καὶ ἐὰν δὴ λέγωμεν Σίβυλλάν τε καὶ ἄλλους, ὅσοι μαντικῇ χρώμενοι ἐνθέῳ πολλὰ δὴ πολλοῖς προλέγοντες εἰς τὸ μέλλον ὥρθωσαν, μηκύνοιμεν ἂν δῆλα παντὶ λέγοντες.

Pois se fosse simples assim, que delírio é um mal, bem falado seria; mas de fato os maiores Bens nos advêm por delírio, quando todavia por divino dom concedido. *Pois sem dúvida a profetisa em Delfos, as sacerdotisas em Dodona, quando em delírio, muitos e belos benefícios privados e públicos fizeram à Hélade, mas quando em seu bom senso, pouco ou nada fizeram*; e se fôssemos mencionar a Sibila e quantos outros que, usando uma arte divinatória de inspiração divina e muitas predições a muitos fazendo, acertaram o

caminho do futuro, nos alongaríamos dizendo o evidente a todo mundo (*Fedro*, 244a-b, grifo nosso).

A passagem expõe um questionamento à qualificação negativa da *mania/delírio* ao promover uma reflexão acerca da importância dela na cultura grega, visto que é uma das formas pelas quais se manifesta um tipo de comunicação entre o divino e o humano no histórico anseio humano da busca por respostas.

Um estudo acerca da *mania* permite compreender que esse modelo de comunicação faz Platão inserir no diálogo a análise de quatro formas de delírio inspiradas pelos deuses, pelas divindades.

O ponto de partida da análise, como sabemos, está ligado à teoria do amor, enquanto se busca compreender a tese apresentada por Lísias, a partir da qual Sócrates buscará apontar o erro de aquiescer ao não amante em vez de ao amante, por ser o amante considerado em delírio e o não amante em bom senso. A passagem questiona de imediato o sentido atribuído negativamente ao delírio.

A passagem que ora se analisa, retoma, como foi dito acima, a problemática apresentada pelo texto de Lísias quando este faz com que o amor seja visto como algo a que não se deve ceder. Ou seja, sua tese com o intuito de conseguir convencer o jovem a deitar-se com ele, assegura que seria melhor entregar-se ao não amante do que ao amante. Esta posição, chocante, seja para o auditório, seja para o próprio jovem, é de fato reveladora do intuito do seu autor em adquirir os benefícios da entrega daquele a quem consegue convencer.

Dessa maneira, vê-se que a proposta apresentada faz o *amor* ser colocado no lugar da *loucura*, e este lugar não é positivo, na perspectiva do autor.

Por outro lado, Sócrates faz o exercício de retomar uma análise de elementos primordiais à cultura, que colocam em xeque a perspectiva de negatividade absoluta da *mania*. Desse modo, lê-se:

εἰ μὲν γὰρ ἦν ἀπλοῦν τὸ μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς ἂν ἐλέγετο· νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίνεται διὰ μανίας, θεῖα μὲντοι δόσει διδομένης.

Se se puder afirmar, sem restrições, que a loucura é um mal teria falado bem, mas na realidade os maiores bens vêm-nos por intermédio da loucura, que é sem dúvida um dom divino (*Fedro*, 244a5-8, JRF).

Embora esteja sendo apresentado no *Fedro* algo que pode até ser entendido como uma espécie de elogio à loucura, deve-se manter na análise a perspectiva do paradoxo. Segundo Dodds (2002, p. 71), mesmo para um grego do século IV, a questão não seria tão simples, visto que a loucura era vista por muitos com descrédito, em parte pela sociedade ateniense. Do mesmo modo, vale ressaltar que Platão não estaria a defender que é melhor ser louco que sadio, se pudermos colocar o problema nestes termos.

Mais vale então avaliar aquilo que é apresentado sob a perspectiva da *loucura divina*. Há, certamente, que se reconhecer a dificuldade impetrada na tentativa de aproximar as concepções de “loucura divina” na antiguidade, com aquelas que são estudadas pela psicologia moderna, assim como pela antropologia.

Para fazer a leitura destas páginas tentando encontrar uma correspondência imediata entre as experiências comportadas pelas mesmas palavras em épocas temporalmente tão distantes, há que se deparar com seus riscos e, portanto, é prudente cuidar para não incorrer em anacronismos óbvios. Pensando como esse modelo repercute na atualidade, afirma Dodds (2002, p. 73): “Hoje em dia, entre os sintomas mais comuns de insanidade ilusória está a crença, por parte do paciente, de que ele está em contato (ou se identifica) com seres ou forças sobrenaturais”.

Diante do exposto sobre o início da problemática da loucura, faz-se necessário estabelecer os primordiais parâmetros de distinção entre a loucura divina e a loucura comum, causada por doença. Dodds (2002) também menciona o reconhecimento por Heródoto da loucura por origem sobrenatural e por causas naturais.

Vê-se então que Sócrates passa a defender a necessidade de compreender as maneiras pelas quais se pode entender *mania* em outro sentido, que não aquele relegado a exclusivamente à irrazoabilidade.

A seguir, mencionam-se os quatro tipos de loucura divina:

(1) Predições (*Fedro*, 244b)

Arte delirante, *maniké* (*Fedro*, 244c) [μανικὴν]

Arte divinatória *mantiké* (*Fedro*, 244c) [μαντικὴν]

A arte de interpretar os vôos dos pássaros (*Fedro*, 244c) [οἰωνιστικὴν]

O caso das sacerdotisas menciona que quando em delírio elas produzem múltiplos e belos benefícios à Hélade (*Fedro*, 244b), referindo que, quando em perfeito juízo, não podem realizar os mesmos benefícios por meio de suas predições.

(2) Delírio profético (*Fedro* 244e)

ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα,

Estabelecido por meio do culto, também é entendido como místico e é em geral atribuído a Dionísio. Como mencionado por Sócrates:

ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἐν τισι τῶν γενῶν ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα, οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν ἡῦρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας.

Mas realmente, de doenças e provas as mais graves, as que por antigos ressentimentos de alguma parte advindas se instalaram em certas famílias, o delírio uma vez produzido e resultado em profecia encontrou libertação para quem era preciso, com o recurso de preces aos deuses, de serviços em sua honra (*Fedro*, 244e).

(3) O delírio proveniente das musas, τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία (*Fedro* 245a).

Quanto a este tipo de possessão, um importante resultado dela é a produção da verdadeira poesia¹⁵⁹, e sabemos ser a poesia um elemento fundamental para a compreensão da sociedade ateniense. O poeta que não recebe a possessão divina, é um poeta perdido. O delírio poético é capaz de produzir como seu corolário a educação daqueles que vêm depois do poeta (*Fedro*, 235a):

ὅς δ' ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ (5) ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἰκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτὸς τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονούντος ἠφανίσθη.

¹⁵⁹ Vale lembrar a afirmação socrática no *Fédon* 60e de a divindade o mandar compor versos: “Eis, em linhas gerais, os fatos: frequentes vezes ao longo da minha vida me visitava o mesmo sonho, ora sob uma ora sob outra visão, mas sempre com as mesmas palavras: «Sócrates, compõe, pratica a arte das Musas»”.

[...] enquanto aquele que, sem o delírio das Musas, chega à porta da poesia convicto de que pela técnica será um poeta perfeito, é um malogrado ele próprio e *sua poesia* de quem está em são juízo é pela dos que deliram eclipsada (*Fedro*, 245a).

Esta afirmação faz uma caracterização da poesia como sendo por excelência resultante da possessão divina, e não, ao contrário, algo resultante unicamente da técnica poética¹⁶⁰.

A finalidade de Sócrates ao apresentar uma lista de artes mediadas pelo *delírio* é colocar em evidência o questionamento da negatividade deste comportamento, deste tipo de possessão. Como pano de fundo, está a situação a ser reparada em seu discurso, a primazia do amante ou do não amante. Se ele já havia demonstrado a primazia do não amante (*Fedro*, 237a-241), é hora de fazer o exercício contrário, e buscar, por meio da reparação, fazer o *elogio* do amante.

De fato, a inserção dos elementos de possessão, como se pode ver, produz algum tipo de excelência no fazer daquele que está de posse da *inspiração divina*. Assim sendo, Sócrates usa a estratégia de expor, por meio dos excelentes modelos de possessão, que o amante não pode ser de todo mau.

O questionamento de Sócrates é então colocado acerca do benefício tanto para o amante quanto para o amado, do envio divino do *Amor*. Ou seja, para que se prove ser mau o amor proveniente do amante, seria preciso provar que: “não é em proveito do amante e do amado que o amor é pelos deuses enviado” [ὥς οὐκ ἐπ’ ὠφελίᾳ ὁ ἔρως τῷ ἐρῶντι καὶ τῷ ἐρωμένῳ ἐκ θεῶν ἐπιπέμπεται] (*Fedro*, 245b).

Em outro diálogo, temos uma análise da composição poética que corrobora e contribui para a compreensão deste tipo de crítica realizada no *Fedro*:

πάντες γὰρ οἱ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ’ ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα, καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως, ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὀρχοῦνται, οὕτω καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ’ ἐπειδὴ ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἁρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμόν, βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βᾶκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὔσαι οὔ, καὶ τῶν μελοποιῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται, ὅπερ αὐτοὶ λέγουσι.

¹⁶⁰ Cf. (LAVILLA DE LERA, J.; AGUIRRE SANTOS, La broma de Sócrates inspirado: Fedro 238d y Crátilo 396d. **PLATO JOURNAL**, [S. l.], v. 22, p. 159-175, 2021) Os autores contemplam nesse trabalho um estudo sobre a oposição entre ἐνθουσιασμός e τέχνη, o texto dá uma dimensão importante do conflito entre estes dois conceitos na filosofia de Platão.

Pois todos os poetas de versos épicos, os bons, não em virtude de técnica, mas estando entusiasmados e possuídos, é que dizem todos aqueles belos poemas, e os poetas líricos, os bons, do mesmo modo. Assim como os coribantes não dançam freneticamente estando em seu juízo, assim também os poetas líricos não fazem aquelas belas melodias estando em seu juízo, mas, quando eles embarcam na harmonia e no ritmo, eles se tornam bacantes e possuídos; como as bacantes retiram dos rios mel e leite quando estão possuídas, mas não estando em seu juízo, também a alma dos poetas trabalha assim, como eles mesmos dizem (*Ion*, 533e-534a)¹⁶¹.

A passagem nos mostra como o problema havia sido proposto no diálogo *Ion*, de modo que em um primeiro momento esta referência é positiva, pois inclui os poetas no centro das atividades intelectuais da cidade, mas isso não é permanente na filosofia Platônica. Vide os contextos e as contradições que o trabalho dos poetas encontram em outros diálogos, tal como é o caso da *República*.

(4) O delírio erótico (265b) ἐροτικὴν μανίαν.

Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἥκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας — ἣν ὅταν τὸ τῆδε τις ὄρων κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνησκόμενος, πτερῶται τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος — ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων τῶν τε ἔχοντι καὶ τῶν κοινωνοῦντι αὐτῆς γίγνεται, καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστῆς καλεῖται.

É aqui então que vem dar todo o discurso sobre o quarto tipo de delírio — aquele em que alguém, vendo a beleza por aqui e lembrando-se da verdadeira, cria asa e de novo alado deseja alçar vôo; mas como não pode e à maneira de um pássaro fica a olhar para cima, descuidando do que está embaixo, é acusado de estar em delírio — sim, pois esta de todas as formas de possessão divina, vem a ser a melhor e de melhores elementos constituída, não só para o que a tem como para o que a ela se associa, e porque deste delírio participa o que ama os belos, amante se chama (*Fedro*, 249d-e).

Em um mecanismo de recuperação da problemática dos delírios, Sócrates, em 265b, recorreu a uma síntese dos quatro tipos de possessão divina.

¹⁶¹ Utilizamos a tradução de Cláudio Oliveira.

Τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοϊαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικὴν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικὴν, τετάρτην δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος,

Quanto a [inspiração] divina nós a dividimos em quatro partes de quatro deuses, e a inspiração divinatória atribuindo a Apolo, a Dioniso a mística, às Musas a poética e a quarta a Afrodite e Eros (*Fedro*, 265b).

O processo de recapitulação dos delírios tem por objetivo estabelecer um tipo de hierarquia entre eles. Tal processo objetiva colocar o *delírio erótico* como o *melhor dentre eles* (*Fedro*, 249e).

ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμέν τε ἀρίστην εἶναι, καὶ οὐκ οἶδ' ὅπῃ τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες, ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινος ἐφαπτόμενοι, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι, κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον, μυθικόν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν μετρίως τε καὶ εὐφήμως τὸν ἐμόν τε καὶ σὸν δεσπότην Ἔρωτα, ὦ Φαῖδρε, καλῶν παίδων ἔφορον.

Dissemos que o delírio amoroso era o mais excelente e, não sei por onde imaginando a emoção amorosa, talvez tocando em alguma verdade, talvez desviando-nos em outra direção, misturamos um discurso não sem força persuasiva, uma espécie de hino mítico em que festejamos com moderação e respeito o senhor teu e meu, ó Fedro, Eros que vela por sobre os belos moços (*Fedro*, 265b-c).

Poder-se-á tirar como saldo da sequência da passagem (265d) uma indicação para a metodologia da pesquisa, que faz com que se projete para a unidade aquilo que provém da multiplicidade. Como diz Sócrates: “Primeiro, a uma só ideia em visão de conjunto levar o que está disperso em multiplicidade” [Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα].

Isso nos remete ao passo canônico sobre a passagem da multiplicidade à unidade.

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 ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως.

Pois carece que o homem entenda segundo o que se chama ideia, de muitas sensações indo à unidade, por raciocínio concebida; e isso é reminiscência daqueles seres que outrora viu nossa alma, quando caminhou com um deus e de cima olhou o que agora nós afirmamos que é, e para cima virou-se ao que essencialmente é (*Fedro*, 249b-c).

* * *

De retorno ao erotismo de *eros*, suportado pela afirmação de ser ele o melhor dos delírios divinos, deve-se avaliar, em síntese, como Sócrates desenvolveu a tese final, proposta como contraponto às posições de Lísias, e à sua no primeiro discurso.

O passo que nos incita a fazer essa retomada é exatamente aquele em que Sócrates reflete sobre o percurso do diálogo com Fedro e, para tanto, ele pede que o jovem leia o início do discurso de Lísias:

—“Περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι, καὶ ὥς νομίζω συμφέρειν ἡμῖν τούτων γενομένων, ἀκήκοας. ἀξιῶ δὲ μὴ διὰ τοῦτο ἀτυχῆσαι ὧν δέομαι, ὅτι οὐκ ἐραστής ὢν σοῦ τυγχάνω. ὥς ἐκείνοις μὲν τότε μεταμέλει ὧν ἂν εὖ ποιήσωσιν, ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσωνται.”

—“Sobre os meus negócios estás instruído, e como julgo ser do nosso interesse que eles se efetuem foi o que ouviste; e pretendo não ser por isso que malogrem os meus pedidos, por não ser teu amante. Assim aqueles um dia se arrependem do bem que porventura tenham feito, quando cessar o desejo” (*Fedro*, 263e-264a).

Como fica evidente na investida de Lísias, o jovem deveria ceder a ele por não ser ele um apaixonado. Em toda a sua análise, proposta por meio de uma equação de benefícios e malefícios, Lísias termina por mostrar, em sua exposição, que ceder ao amante é mais prejudicial que ceder ao não amante. Ele, de fato, faz-se passar por não amante, quando na verdade tem *eros* pelo jovem, e é o que Sócrates destaca como incoerente, o passar por não amante quando se ama, visando unicamente ao fim de satisfazer do desejo.

Como já foi afirmado anteriormente, a posição de Lísias demonstra uma perspectiva utilitarista do amor.

A seguir abordaremos o conteúdo que imprime ao conceito de *daimon* um percurso próprio no *Fedro*.

4.4. Demônios e Divinação

ΣΩ. 'Ηνίκ' ἔμελλον, ὡγαθέ, τὸν ποταμὸν διαβαίνειν, τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίνεσθαι ἐγένετο — αἰεὶ δέ με ἐπίσχει ὃ ἂν μέλλω πράττειν—καί τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι, ἥ με οὐκ ἔῃ ἀπιέναι πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι, ὥς δὴ τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον.

Quando, ó bom, eu estava para atravessar o rio, o demônico sinal que me costuma ocorrer ocorreu — sempre ele me detém no que estou para fazer — e uma voz pareceu-me ouvir-lhe, a qual não me deixa partir antes de penitenciar-me, como se alguma falta eu tivesse cometido para com a divindade (*Fedro*, 242b-c).

A tradição que apresenta a interpretação sobre os *demônios* (*daimones*) está estreitamente associada à maneira pela qual o cristianismo forjou uma ideia de criaturas que representariam tais forças como sobrenaturais associadas ao mal. Interessa-nos, portanto, o desvencilhamento da ideia de *demônio*. Para tanto, faz-se necessário um trabalho etimológico que nos ajude, a partir de um trabalho arqueológico com a palavra, retirar os acréscimos sobrepostos ao contexto original grego desse termo tão utilizado por Sócrates.

Nossa primeira incursão, portanto, constitui-se na tentativa de considerar a possibilidade de, por meio da metodologia de imitação (sobreposição da palavra quase que por meio da transliteração) da forma grega desta palavra, construir um sentido recuperado a partir dos contextos apresentados por Platão em sua obra. Assim, o nosso objetivo é apresentar uma confrontação do uso em Platão com os de outros autores, nomeadamente em Aristófanes e Xenófanes.

Conforme defende JOHNSEN (2016, p. 27) *Eros* é visto em uma de suas acepções como *daimon* (divino) e como *daimonion* (uma coisinha divina). Vê-se claramente como esta concepção se distingue do que em português se entenderia por demônio, por exemplo. A retomada a esta diferença pretende garantir ao leitor um alerta sobre a necessidade de não sobrepor o significado platônico ao significado de uma visão cristianizada da palavra.

A dificuldade premente de definir o que é o amor para os falantes de uma língua, no caso do autor em estudo, o inglês, embora não seja diferente no português, faz com que se centre a investigação no que é amor na filosofia de Platão. Não é consenso na atualidade que amor seja uma emoção, ou que seja simplesmente uma emoção. Se *eros* é um *daimon*, fica posto que não pode ser exclusivamente uma emoção, embora, também, por isso, não possa ficar posto que

não seja uma emoção. Torna-se ainda importante salientar a perspectiva de eros como força, como *dynamis*.

É, portanto, uma informação conflitante, não havendo para a questão uma simples resposta. Conforme nos diz Johnsen (2016, p. 28), ainda que haja uma indicação no *Filebo* 47e1-2, que lista eros na mesma categoria de outras emoções, não se conclui necessariamente que seja uma emoção. A sugestão textual dá um tipo de indicação, mas nem sempre é ela suficiente para concluir o que o/a investigador/a está buscando. É preciso não deixar de ater-se às dificuldades que o texto traz à tona.

4.5. Elogios e efeitos da loucura

Platão trata de *mania*, como é de se esperar, em mais de um diálogo. Embora se suponha, à primeira vista, que o seu tratamento do tema seria tal como no *Laques*, 193 c-d, apresentado como algo resultante de uma irreflexão, ou seja, como corolário da falta daquele que age nestes termos pela ausência de ponderação, vemos ser possível avaliar outras vertentes de análise propostas pelo autor, tal como o faz no *Fedro*, a fim de recuperar um sentido menos negativo para o tema.

Como se pode ver na passagem do *Laques*, Sócrates desenvolve uma análise da relação entre o sensato e o insensato, que buscando agir de uma certa maneira, fá-lo com ponderação e sem ponderação respectivamente. No caso do segundo, este se aproxima do que o filósofo demonstra ser alguém que age com coragem, mas sem razão.

ΣΩ. Καὶ τὸν μετ' ἐπιστήμης ἄρα ἵππικῆς καρτεροῦντα ἐν ἵππομαχίᾳ ἧττον φήσεις ἀνδρεῖον εἶναι ἢ τὸν ἄνευ ἐπιστήμης.

ΛΑ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Καὶ τὸν μετὰ σφενδονητικῆς ἢ τοξικῆς ἢ ἄλλης τινὸς τέχνης καρτεροῦντα.

ΛΑ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Καὶ ὅσοι ἂν ἐθέλωσιν εἰς φρέαρ καταβαίνοντες καὶ κολυμβῶντες καρτερεῖν ἐν τούτῳ τῷ ἔργῳ, μὴ ὄντες δεινοί, ἢ ἐν τινὶ ἄλλῳ τοιούτῳ, ἀνδρειοτέρους φήσεις τῶν ταῦτα δεινῶν.

ΛΑ. Τί γὰρ ἂν τις ἄλλο φαίη, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Οὐδέν, εἴπερ οἷοιτό γε οὕτως.

ΛΑ. Ἀλλὰ μὴν οἴμαί γε.

ΣΩ. Καὶ μὴν που ἀφρονεστέρως γε, ὦ Λάχης, οἱ τοιοῦτοι κινδυνεύουσιν τε καὶ καρτεροῦσιν ἢ οἱ μετὰ τέχνης αὐτὸ πράττοντες.

Soc. - E o cavaleiro conhecedor da arte de bem cavalgar, que num combate de cavalaria se mostre persistente, não considerarias menos corajoso do que o que carecesse desse conhecimento?

Lar. - É o que penso, também.

Sóc. E o mesmo dirás do arqueiro, do lutador de funda, ou de qualquer outro, cuja persistência decorra de seus conhecimentos da matéria?

Laq. - Perfeitamente.

Soc. - E o indivíduo que se joga num poço sem ser forte na profissão de mergulhador e persiste em mergulhar, ou a arrostar qualquer perigo idêntico, não consideras mais corajoso do que o perito nessa matéria?

Laq. - Quem poderia sustentar o contrário, Sócrates?

Sóc. - Ninguém, se pensar dessa maneira.

Laq. - É assim que eu penso.

Sóc. - No entanto, Laques, todos esses que se lançam de tal modo nos perigos e neles persistem são bem mais imprudentes do que os que o fazem com o conhecimento das respectivas artes. (*Laques*, 193b-c).

A pesar de no primeiro exemplo ora fornecido vermos o caráter de associação do *louco* com uma valentia sem lastro no conhecimento, há outros exemplos que elaboram nuances distintas de *mania*. Na concepção de Dixsaut (2017, p. 158): “os comportamentos e os discursos qualificados e sancionados como loucos denotam, assim, uma falha de ajuste à realidade, seja um excesso em relação ao que é socialmente tolerável, seja uma incoerência”.

É comum e corrente entender que há minimamente esta associação do *louco* com uma falta de ajuste entre a ação e a coerência do agente. Isto é inclusive moderno, no entanto, quando pensamos na metodologia platônica para analisar *mania*, identificamos que há elementos que estão em acordo com questões de seu tempo, tais como o valor que se dá em sua análise às concepções positivas de *mania*. Ainda assim, não se deve ver de maneira simples a intervenção *elogiosa* de Platão à loucura, quando se trata do conjunto de sua obra.

Se observarmos casos em que o tema ocorre em outros diálogos, tal como é o caso das *Leis*, XI, 934 c-d, há uma interdição de participação do ser tomado de loucura (*Μαινόμενος*) na cidade, cabendo a sua família, sob pena de multa, a manutenção da pessoa fora do convívio social.

Sob a classificação dos loucos presente nesta passagem das leis, diz-se:

μαίνονται μὲν οὖν πολλοὶ πολλοὺς τρόπους· οὓς μὲν νῦν εἵπομεν, ὑπὸ νόσων, εἰσὶν δὲ οἱ διὰ θυμοῦ κακὴν φύσιν ἅμα καὶ τροφὴν γενομένην, οἱ δὲ σμικρᾶς ἔχθρας γενομένης, πολλὴν φωνὴν ἰέντες κακῶς ἀλλήλους βλασφημοῦντες λέγουσιν, οὐ πρέπον ἐν εὐνόμων πόλει γίγνεσθαι τοιοῦτον οὔδεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς.

Loucos há muitos, pelas mais variadas causas; os que nos referimos o são por doença; mas há também os loucos por constituição temperamental e educação viciosa, e que, pela menor ofensa, põem-se a gritar e se injuriam reciprocamente, espetáculo que de jeito nenhum poderá ser tolerado numa cidade com boas leis (*Leis*, XI, 934d-e).

Dixsaut põe a posição sobre o louco encontrada nas *Leis* ao lado daquela que havia sido desenvolvida no *Laques*, em que é necessário entender a posição sobre o tema em forte oposição ao conceito de *sōphrosynē*.

Ora, é forte a insistência platônica na oposição destas noções: *hybris* e *sōphrosynē*. Sendo, portanto, fundamental compreender que elas jogam um papel central na construção da compreensão de uma *teoria do amor*, de modo especial, naquela que se pode dizer ser desenvolvida no *Fedro*. Assim, deve-se estabelecer um ponto importante, tal como defendido por Dixsaut (2017, p. 166) que é “romper com a coincidência estabelecida pela opinião entre doença da alma e loucura, pois elas não se equivalem”. Como consequência deste ponto, podemos entender por que é tão importante o movimento efetuado por Platão na sua posição que ora podemos intitular de *elogio da mania*.

O referido *elogio* também pode ser tomado como um aspecto metodológico na pedagogia utilizada por Sócrates na explicação de *eros*. É imprescindível entender que há, no tratamento da questão de *eros* na filosofia de Platão, uma correlação e uma preocupação com o percurso instrucional/educacional do jovem.

4.6. Eros e a pedagogia filosófica

Victor Cousin (2016, p. 207-208) defende que Platão é o primeiro a utilizar o termo *διαλεκτικός*, do que resulta que, com isso, produz a invenção não somente de uma palavra, mas a constituição de toda uma semântica em torno dela. Ela é fundamental na compreensão da dialética platônica. Consequentemente, é

fortemente aceito que a dialética é um problema metodológico central na obra de Platão, e não seria por menos, sua abordagem possui relevância em se tratando do tema do *amor*, uma vez que é necessário, para tanto, que se utilize este conceito central na interpretação do nosso diálogo em estudo, o *Fedro*.

Em 260e foi feita uma análise da questão da retórica. Voltamos a ela mais uma vez devido à importância que possui dentro da obra, e também no sentido de que há algo da retórica em determinados modelos de aproximação a *Eros*. Isso foi mostrado no primeiro discurso de Lísias, e no primeiro discurso de Sócrates, quando o *Eros* se adquiria por uma espécie de convencimento do *eromenos* em relação a algum tipo de demanda do *erastes*.

Nesta passagem há uma reparação Socrática (não explícita) ao que havia sido dito no *Górgias*, quando se classificava a retórica como uma espécie de conjunto de truques, mas não como uma arte. É por isso da maior relevância, no *Fedro*, a admissão da ensinabilidade da retórica, o que implica na aceitação de ser ela uma arte, e esta associada a uma exigência de coordenação com algum tipo de preocupação do aprendiz com a filosofia (RYLE, 2003, p. 183).

Sobre a retórica no *Fedro* 260d-e, o debate de Sócrates com Fedro traz à tona a relação entre retórica e verdade:

ΣΩ. Ἄρ' οὖν, ὦ ἀγαθέ, ἀγροικότερον τοῦ δέοντος λελοι- δορήκαμεν τὴν τῶν λόγων τέχνην; ἢ δ' ἴσως ἂν εἴποι· “Τί ποτ', ὦ θαυμάσιοι, ληρεῖτε; ἐγὼ γὰρ οὐδέν' ἀγνοοῦντα τάληθές ἀναγκάζω μανθάνειν λέγειν, ἀλλ', εἴ τι ἐμὴ συμβουλή, κτησάμενον ἐκεῖνο οὕτως ἐμὲ λαμβάνειν· τόδε δ' οὖν μέγα λέγω, ὥς ἄνευ ἐμοῦ τῶ τὰ ὄντα εἰδότε οὐδέν τι μᾶλλον ἔσται πείθειν τέχνη.”

ΦΑΙ. Οὐκοῦν δίκαια ἐρεῖ, λέγουσα ταῦτα;

ΣΩ. Φημί, ἐὰν οἱ γ' ἐπιόντες αὐτῇ λόγοι μαρτυρῶσιν εἶναι τέχνη. ὥσπερ γὰρ ἀκούειν δοκῶ τινων προσιόντων καὶ διαμαρτυρομένων λόγων, ὅτι ψεύδεται καὶ οὐκ ἔστι τέχνη ἀλλ' ἄτεχνος τριβή· τοῦ δὲ λέγειν, φησὶν ὁ Λάκων, ἔτυμος (5) τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἡφθαι οὐτ' ἔστιν οὔτε μὴ ποτε ὕστερον γένηται.

Então não teríamos nós, meu caro amigo, insultado a arte da palavra de um modo mais áspero do que convinha? E ela vai dizer com certeza: «Ó homens estranhos, porque dizeis tais absurdos?! Ora eu não obrigo ninguém que desconheça a verdade a aprender a falar; mas se o meu conselho tem algum valor, então devem pegar em mim só depois de adquirir aquela. No entanto, proclamo solenemente que quem conhece a realidade, mas não dispuser do meu auxílio, não irá muito longe na arte de persuadir».

Fedro: E porventura não profere palavras justas, ao falar assim?

Sócrates: Profere, se os argumentos que se apresentam em seu favor testemunharem que é uma arte. É que me dá a impressão de que estou a ouvir alguns desses argumentos aproximarem-se e protestarem que ela mente, que não é uma arte mas apenas prática desprovida de tal qualidade. «A genuína arte de falar — dizem os Lacónios — não existe, sem uma união à verdade, nem jamais pode existir no futuro» (*Fedro*, 260d-e, MTSA).

Apesar desse elemento de reabilitação da retórica, há de se levar em conta que Sócrates não executa uma reconstituição nos moldes como ela é conhecida, mas estabelecendo novos parâmetros. Para Ryle (2003, p. 183, tradução nossa), “As recomendações técnicas compostas deveriam ainda ter o seu lugar, mas muito reduzido, no programa retórico reformado que Sócrates está a criar.”¹⁶² Enfim, Sócrates propõe algum tipo de inserção de procedimento novo.

Há uma espécie de pedagogia do amor instituída no *Fedro*, e ela se manifesta pelas descrições elaboradas tanto na conquista de um acompanhante na caminhada para fora dos muros da cidade, quanto nos processos desenvolvidos, como a enunciação dos discursos realizados pelos personagens, direta e indiretamente, — como é o caso de Sócrates e Lísias, respectivamente — visto ser o discurso de Lísias proferido por Fedro.

Embora se possa dizer, como o faz Jaeger (2003, p. 910), que a *República* confere um encanto particular à “exposição da dialética como fase suprema da *paideia*” e, portanto, que é possível caracterizá-la como um instrumento fundamental da educação.

Ocorre também no *Fedro* um uso especial da dialética como elemento supremo da educação do jovem. Melhor dizendo, é o *Fedro* um diálogo que não somente evidencia a necessidade da dialética, bem como a transforma no ambiente por excelência característico da atividade filosófica.

Para Johnsen (2017, p. 40):

Através desta união pessoal, Sócrates visa também transformar o eros do seu interlocutor em conhecimento, conhecimento que os dois amantes irão perseguir. Por este motivo, o conhecimento é o objecto erótico comum dos amantes. Os pensamentos e ideias que são

¹⁶² “Les recommandations techniques composées devraient encore avoir leur place, mais nettement réduite, dans le programme réformé de rhétorique que Socrate met sur pied.”

suscitados podem ser entendidos como "descendência erótica" (JOHNSEN, 2017, p. 40)¹⁶³.

No artigo de Yunis (2005, p. 111), identificamos uma análise da não existência de uma competição no segundo discurso de Sócrates, tal qual devia ser a metodologia seguida no primeiro discurso. O autor costuma chamar o segundo discurso de "the Great Speech" que em sua análise faz este se diferenciar do primeiro não só pela sua extensão, mas também pelo seu objetivo, e como fora dito, por não se estabelecer como sendo *em disputa*.

De tal maneira, o objetivo nesse segundo discurso se apresenta agora não mais entrelaçado à necessária perspectiva de persuasão, mas inserindo aí uma perspectiva de experimentação, que faz com que o jovem experimente "sentir as atrações do eros divino *tão intensamente que ele próprio desejará esse eros e caminhar para ele por si próprio*"¹⁶⁴.

Se o que foi dito é fundamental para compreender o percurso que o jovem fará na busca por eros, é ainda possível tratar de um modelo exemplar, no *Fedro*, que diz respeito ao tempo de cultivo no interior daquele que busca.

4.6.1. Efemeridade e duração: os jardins de Adônis

Em Atenas, em Argos e em outras cidades gregas onde *Adonis* foi celebrado, o que se chamava os Jardins de Adonis, e o que deu lugar a um provérbio, segundo o qual nos chegou uma ode de testemunhos, consistia em plantas, de uma certa espécie, de natureza terna e delicada, de uma existência transitória, que se levantaram rapidamente e morreram da mesma maneira, e que foram semeadas em pequenos vasos de barro¹⁶⁵ (ROCHETTE, 1851, p. 105).

¹⁶³ "Through this personal matchmaking Socrates also aims at turning his interlocutor's erôs towards knowledge, knowledge that the two lovers will pursue. On this account, knowledge is the lovers' common erotic object." (JOHNSEN, 2017, p. 40).

¹⁶⁴ "To make the auditor feel the attractions of divine eros so intensely that he will desire that eros himself and move towards it on his own" (YUNIS, Harvey, 2005, p. 111).

¹⁶⁵ "A Athènes, à Argos, et dans les autres villes grecques où l'on célébrait les Adonies, ce que l'on appelait les *Jardins d'Adonis*, et ce qui avait donné lieu à un *proverbe*, dont il nous est parvenu une foule de témoignages, consistait en plantes, d'une certaine espèce, d'une nature tendre et délicate, d'une existence passagère, qui levaient promptement et qui mouraient de même, et qu'on semait dans de petits pots de terre." (ROCHETTE, 1851, p. 105).

Esta pequena passagem de um estudo arqueológico produzido no século XIX mostra elementos componentes do aspecto visual e cultural que envolvem as celebrações em honra a Adonis. O *Fedro* não hesita em incluir uma menção a estas festividades, que posicionada na parte posterior a todo um debate sobre a alma e educação, ainda assim faz referência a estas duas questões centrais na análise da concepção de *eros* deste diálogo. Ela problematiza a efemeridade, mas não somente isto, também o seu contrário, a permanência. É por este motivo que vimos a necessidade de tratar neste tópico das questões suscitadas pela inclusão da referência a Adonis (*Fedro*, 276b).

τόδε δὴ μοι εἰπέ· ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, ὧν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγκαρπα βούλοιτο γενέσθαι, πότερα σπουδῇ ἂν θέρους εἰς Ἀδώνιδος κήπους ἄρῶν χαίροι θεωρῶν καλοὺς ἐν ἡμέραισιν ὀκτὼ γιγνομένους, ἢ ταῦτα μὲν δὴ παιδιᾶς τε καὶ ἐορτῆς χάριν ὀρώη ἄν, ὅτε καὶ ποιοῖ· ἐφ' οἷς δὲ ἐσπούδακεν, τῇ γεωργικῇ χρώμενος ἂν τέχνῃ, στείρας εἰς τὸ προσῆκον, ἀγαπῶη ἂν ἐν ὁδοῷ μηνὶ ὅσα ἐσπείρεν τέλος λαβόντα;

Dize-me agora o seguinte: o agricultor inteligente, que de suas sementes cuida e delas queira obter frutos, será que seriamente, no verão plantando-as nos jardins de Adôn, gostaria de ver esses jardins se tornarem belos em oito dias? Ou isto, sim, ele faria, mas por brincadeira e graças à festa, e quando o fizesse? Mas para as que lhe interessam, ele se valeria da técnica agrícola e, tendo-as semeado em solo adequado, contente ficaria se em oito meses quanto semeou ao seu termo tivesse chegado (*Fedro*, 276b).

Os *jardins de Adonis* findam por constituir uma tradição que *joga* com o tempo, por ser uma plantação feita no verão, a fim de produzir a beleza efêmera das flores que permitem embelezar os jardins para a festa. É uma forma bastante diferente daquela em que se produz por meio de uma plantação com uma semeadura da qual se sabe haver de esperar muito mais tempo para obter frutos. A oposição entre estes dois modelos é interessante no sentido de expor o tipo de análise pretendida por Platão ao inserir no diálogo essa referência cultural e religiosa.

Os *jardins de Adonis*, constituindo um jogo platônico, promovem a possibilidade de uma análise da posição do filósofo diante dos discursos, sejam pronunciados ou escritos, a fim de que este, aproximado ao conhecimento recuperado e acionado por reminiscência, seja capaz de bem orientar suas decisões. É sobretudo extraída da leitura da imagem dos jardins de Adonis uma

associação entre este cultivo de plantação e a prática da filosofia, ou um cultivo que ocorre na alma.

Todos esses elementos nos remetem ao que *eros* pode representar no sentido de uma pulsão, de uma força que impulsiona o humano em ação. De modo mais comumente pensado, *eros* como pulsão amorosa, entendida por meio da pulsão sexual. Mas ele também pode ser entendido por meio de uma pulsão amorosa nos sentidos da filiação, quem englobam seja a relação entre amigos ou entre familiares, mas também em várias perspectivas, em relação ao conhecimento. O conhecimento se produz ou se persegue com *eros*.

Considerações finais

Como se diz no mito da parelha alada: no círculo percorrido pelas parelhas aladas as almas podem tudo contemplar, e fazem o percurso sem dificuldades, as almas divinas, constituídas tão somente de bons elementos. Ao contrário, as outras (as dos humanos) visto que são constituídas de natureza mista, tem uma parte que pende para a terra, fazendo-as serem puxadas para baixo.

Essa breve síntese da parelha alada é aqui evocada para, de modo análogo a essa descrição, apresentar o percurso de uma investigação sobre o pensamento de Platão. De modo particular, no que se refere ao percurso dessa escrita, semelhante foi o horizonte com que se construiu essa tese. Houve momentos em que parecia estar a alma já a colocar a cabeça para fora da abóbada, e a contemplar um todo, mas havia algo que a puxava para baixo, a pluralidade de elementos que são acionados por um mesmo tema.

Essa pequena história com fundamento no texto platônico é uma maneira de dizer que o percurso de investigação filosófica não é simples. Se, por um lado, há o anseio, o desejo de quem se propõe a realizar um trabalho como este, junto a esse desejo, toda vez que ele está a se realizar, aparecem novos elementos, novos textos, novas ideias, novos anseios no processo de escrita que podem desorientar o projeto inicial, e que certamente colocam quem está a pesquisar em dúvidas sobre o que está realizando e, conseqüentemente, altera o caminho percorrido na pesquisa. Embora isso faça parte do processo, torna tudo mais difícil.

Há, de fato, vários momentos no exercício de leitura de um texto platônico, de modo especial, há diversas camadas do texto que precisam ser retiradas e elas só

ocorrem a partir de inúmeras leituras. Cada leitura do mesmo texto significa adentrar a um universo tão conhecido quanto potencializador de novas descobertas. O cuidado para não perder o foco nesse percurso se dá, com efeito, pelo retorno ao texto¹⁶⁶. O exercício de cotejar/comparar o texto grego com as traduções em português e em outros idiomas é também uma forma de ampliar a construção de sentido para as leituras. Há nessa metodologia uma complementação que se identifica como numa montagem de quebra-cabeças, o que falta a uma tradução pode ser muitas vezes encontrado em outra, e produz um ganho na interpretação do texto.

Desse modo, em retorno ao percurso de pesquisa realizado neste trabalho de escrita de tese, deve-se apontar os corolários da investigação.

Apresentar a unidade deste trabalho ora se torna mais plausível que quando se definiu o tema. Certamente, as pesquisas e a constante ampliação de referências proporcionaram a construção de um sentido capaz de conferir unidade a esta escrita.

Assim sendo, alguns dos pontos abordados ao longo deste trabalho devem ser retomados, a fim de apontar o já defendido sentido unitário dessa escrita. Lembre-se que um dos elementos centrais do primeiro capítulo esteve ligado ao conceito de ironia no personagem Sócrates. Essa característica do pensador enquanto personagem de Platão nos faz perceber uma continuidade no uso dessa ferramenta em ambos os diálogos. De modo especial, defende-se que essa ferramenta acaba por tornar-se constituinte da escrita dialógica de Platão, o que não significa dizer que Sócrates esteja a diminuir o valor daquilo que debate, muito pelo contrário.

Não é difícil dizer que essa ferramenta socrática é capaz de acionar no seu interlocutor um tipo de despertar. Sabemos, contudo, que nem sempre o resultado desse despertar é positivo como pretendido por Sócrates, pois houve momentos em que se voltou contra ele.

A teoria do amor é uma formulação possível na obra de Platão. Não se dirá que tão somente por ter ele tratado de *eros* em diversos diálogos, mas porque busca elaborar a partir dos elementos coletados em suas análises, características que abordam em certa medida uma concepção orientada a partir dessas várias análises

¹⁶⁶ Santos (2008, p 17) relembra que um dos meios para não incorrer no erro impedem a captação da unidade de um diálogo, ou de um tema, é “recorrer constantemente aos diálogos”.

que ele desenvolve nos diálogos em questão. Assim sendo, sob um ponto de vista, ela estaria associada não somente à uma investigação do desejo, como também ao que isso implica no processo de passagem do desejo à fonte daquilo que se deseja. No caso do belo, ápice do estudo desenvolvido por Sócrates/Diotima no *Banquete*, isso se elabora na concepção de orientação da ação em vista do belo.

Para dimensionar a distinção entre o belo visível, aprazível aos olhos, e que promove uma sensação relativa às satisfações corporais, que os humanos partilham com os outros animais, como a saciedade da sede ou da fome, a satisfação dos desejos sexuais corresponde não somente a uma demanda reprodutiva, embora a implique. Mas isso ocorre também com aquelas que os humanos partilham com outros animais. Há nelas elementos de uma elaboração humana, que deve resultar da existência de graus em que se manifestam, e é essa distinção, aquela elaborada na ascese proposta pelo *Banquete*, a saber, que é preciso ultrapassar a beleza dos belos corpos, para, mediante muitas experiências, por fim, chegar ao que é belo em si.

Vimos que Sócrates objetiva não só compreender o que caracteriza e motiva a ação humana no que diz respeito à satisfação dos desejos, como compreende a necessidade de evidenciar em que medida o humano se move para o belo. Assim, no *Fedro* é apresentado um outro modelo, não mais aquele que busca recolher nos discursos de outros que o antecederam aquilo que rejeita, ou que aproveita no seu, como é o caso no *Banquete*.

No *Fedro*, o modelo utilizado por Platão exhibe suas próprias características. A mais evidente delas certamente tem a ver com o modo como a retórica pode ser utilizada para alcançar determinado fim, mas também chama a atenção para a medida em que ela pode e deve ser criticada, quer como um modelo falho, quer como meio de tornar efetiva uma “reta persuasão”.

Fica evidente que Sócrates, no ensejo de promover uma elevação da capacidade de crítica do interlocutor, propõe uma crítica da sua própria fala, executada no primeiro discurso, no caso do *Fedro*, e com a qual pretende mostrar a capacidade de autocrítica, para resolver um problema com novo exercício reflexivo. Isso já é algo conhecido de todos/as, a perspectiva da autorreflexão socrática é

suscitada em outros diálogos, como a célebre passagem da *Apologia de Sócrates*, 38a¹⁶⁷.

No *Fedro* a questão de *eros* é centrada como ponto inicial na disputa entre o amante e não amante em torno ao ganho das atenções do jovem. A chocante proposta de Lísias faz uso de uma estratégia característica da produção retórica. No contexto em questão, busca convencer o jovem a favorecê-lo em detrimento do “amante”, visto ele se fazer passar pelo “não amante”. Sócrates elabora a sua crítica em relação a este jogo oculto realizado pelo autor do discurso lido por Fedro.

Para tanto, Sócrates recorre à alma, mas não como o lugar onde é possível ao jovem alcançar por meio da boa orientação, da educação, não a satisfação primária dos desejos como uma finalidade, mas aquilo que pode ser apontado como objetivo a ser alcançado, um amor que não se concentra exclusivamente no visível.

O pressuposto a partir do qual o personagem de Sócrates se interessa pela alma no diálogo se apresenta pela necessidade de avaliar e compreender como se constitui o conflito interno, característico dos *movimentos internos, que se costuma tratar como conflitos comandados pelas distintas partes da alma*.

Neste diálogo, o tratamento da natureza da alma proposto articula a novidade no modo como Platão busca propor uma explicação para a ação humana, de tal modo que o conflito mencionado é exemplarmente explicado pela narrativa da parelha alada. Se a natureza de um (dos cavalos) é puxar para baixo, e do outro para cima, é preciso haver o cocheiro, é preciso haver um meio de pô-los em *harmonia*, fazendo com que toda a parelha siga para o mesmo caminho. Aquele que pode efetivamente realizar esta tarefa é o intelecto, piloto da alma “*ψυχῆς κυβερνήτη*” (*Fedro*, 247c).

Para mostrar a zona de produção do conflito que tem lugar na alma humana, Platão usa a oposição com a alma dos deuses, composta de elementos simples, e contrária à composição misturada das almas dos humanos. Isso implica que o modelo que rege as ações humanas está caracterizado pela mistura, e por conseguinte, também pelo conflito, sempre presente, que é forçado a tomar decisões. É com vistas a entender que orientação se dá a estas decisões exemplificadas pelo campo amoroso, que Platão desenvolve o seu estudo sobre amor.

¹⁶⁷ Que afirma: “vida sem exame não vida digna de ser humano”.

Eros pode ser dito de muitos modos na filosofia de Platão, não há uma única maneira de expressá-lo, mesmo na sua concepção divina. Do mesmo modo seria tão difícil quanto a isso poder dizer que se pode lê-lo de uma maneira unitária na sua *vertente humana*, aquela que é implicada nas relações humanas, sejam relações amorosas, de amizade ou de amor ao saber. Cada uma delas possui uma forma de se desenvolver. O que implica que a concepção de *Eros* tem sempre em mente, para além dos recentes estudos sobre a mistura, a sua condição de intermediário. Mas, sobretudo, pode-se extrair dos estudos realizados a concepção de que é possível por meio de *eros* prover um tipo de orientação para o belo, enquanto aquilo que está ligado ao bem.

A dificuldade posta por um autor como Platão, que foi estudado ao longo de mais de dois milênios, é, certamente, a de dizer algo novo. É muito provável que lendo-o diretamente se chegue a alguma posição que já fora antes observada por outros autores. Concordaria com Field (1930, p. VIII) ao dizer: “Naturalmente, houve muitas ocasiões em que cheguei a uma conclusão de forma independente antes de descobrir que tinha sido antecipado nela por um escritor anterior.” Contudo, o que vem ao caso na escuta de uma tese é explicitamente o posicionamento do autor sobre uma questão.

Esta posição nos coloca numa condição de honestidade diante do texto e da tradição, uma vez que se reconhece a grandeza do estudo sobre o autor, tanto quanto a possibilidade de estudiosos distintos que não se conhecem, ou mesmo que estejam em épocas distintas e também não se conheçam, de chegarem ambos às mesmas conclusões, de admitirem pressupostos e posições semelhantes sobre a pesquisa em Platão. Enfim, é possível haver acordo sobre teses platônicas, ainda que em muitos pontos até hoje permaneçam fortes disputas.

Embora seja um fato que há múltiplas formas de se ler um autor e, como disse, no caso de Platão, há uma imensa tradição de leitura, deve-se atentar para a necessidade de conhecer a tradição que se construiu sobre ele, ainda que não seja possível ler tudo o que foi escrito ao longo da história. Mas é possível, a partir das correntes de pensamento que se consolidaram, entender quais temas estão em embate e sobre quais é possível haver consenso.

Certamente, não é fácil assumir uma posição sobre um autor tão estudado, defendê-la é um trabalho árduo quando sozinho, mas, amparado pelo debate

realizado por meio da pesquisa filosófica, o trabalho se torna menos penoso. Com isso quero dizer que, embora saiba que há uma ampla gama de possibilidades de interpretação sobre um mesmo tema em Platão, como já foi muitas vezes dito, ao fazer a escolha deste trabalho, a escolha que centrou sua análise incidiu sobretudo em duas obras, o *Banquete* e o *Fedro*. Ela foi feita para restringir o campo de análise acerca dos discursos sobre *eros*. Entretanto, mesmo nestes dois textos, nosso trabalho não seguiu numa abordagem linha a linha.

Como pressuposto, aqui foi apresentada a tese de que, a partir de quatro discursos presentes no *Banquete* e no *Fedro*, seria possível apresentar uma compreensão dos elementos que compõem uma *teoria do amor* no pensamento platônico. O recorte nestes dois diálogos permitiu centrar os esforços num exercício de análise possível a partir de uma coimportância dos textos.

Concordando com Santos (2016, p. 214): de tal maneira o *Fedro* e o *Banquete* se completam, que dificilmente se poderia apreender a lição de um sem que se preste atenção ao outro. São, efetivamente, dois diálogos que, embora seja possível estudá-los separadamente, o ganho é elevado quando nos propomos a estudá-los um ao lado do outro, ou juntos. Desse modo, o exercício investigativo desta tese que utilizou como ferramentas centrais estes dois diálogos na investigação da *teoria do amor* platônica nos permitiu compreender que, embora com um mesmo tema, os diálogos apontam em distintas direções os resultados de sua investigação sobre o amor, mas também possuem convergências passíveis de apreensão.

No *Banquete* Platão faz mais do que produzir um discurso sobre *eros*. Antes mesmo de realizar tal façanha, ele percorre o seu resgate dos modelos de expressão erótica dos gregos. Esse exercício efetivado na coletânea de discursos sobre *eros*, proferidos pelos personagens de destaque no diálogo (visto que apenas os melhores discursos de fato foram mantidos na obra), propõe uma variedade de visões sobre *eros* que são suficientes para dar uma visão da polissemia do termo.

Em cada um dos discursos se identificam os modelos extremamente distintos de um para outro orador. Isso poderá ser observado não apenas como um elemento característico do exercício de comparação entre os vários personagens, mas no próprio discurso de Sócrates, aquele sobre o qual o enfoque desse estudo foi dirigido.

O discurso de Sócrates não é composto a partir de uma unidade linear, embora seja concebido a partir de uma temática compartilhada. O embate teatralizado na concepção de um exercício pedagógico entre ele e a mestra, Diotima de Mantinéia, fornece um registro magistral da metodologia platônica do diálogo. É como se nele Sócrates fosse despidido da condição de condutor do diálogo, a fim de que seja enquadrado na condição de aprendiz, embora seja tudo isso efetivado também sob a égide de um certo conteúdo irônico, contudo extremamente sério.

Sabemos que Sócrates não é um ignorante, pelo contrário, o percurso do *encômio final* produz um exemplo de modelo para a contemplação do belo, no qual Sócrates não é mero espectador. A posição de Sócrates também é reveladora de uma ambiguidade entre as condições de discípulo e mestre.

Dito isso, é importante notar que há efetivamente uma espécie de simbiose entre as posições de Sócrates e aquelas por ele atribuídas a Diotima, uma vez que ele, ao repassá-las em seu discurso, também demonstra aproximação teórica com as posições da mestra mediante a compreensão que demonstra exercer, suscitadas pela apresentação da alteridade para estabelecer identidade.

Na medida em que se pode verificar a existência de um estudo da teoria das formas no *Banquete*, nesse estudo vê-se que é possível explicá-la, ao ser utilizada como ferramenta para a questão do belo e da beleza, mediante a passagem daquilo que está no campo físico e se direciona ao campo do inteligível.

A bem dizer, Platão não economiza referências a esta tese, tornando-a central nos livros da sua fase média, tanto quanto é central na compreensão de sua filosofia de uma forma panorâmica; ou seja, não é possível alguém passar pelos estudos platônicos sem ter que se deparar com esse tema. Assim também, não pode deixar de ser um problema a concepção da *teoria do amor*. Como vimos, o problema aparece tanto no *Banquete* quanto no *Fedro*.

No *Banquete*, sustentando a tese da importância capital do discurso de Sócrates/Diotima, Platão pretende mostrar a natureza intermediária de *eros*. Sua dupla natureza é fortemente associada a do filósofo. Como tal, este é apresentado como alguém que também como *eros* é apto a transitar entre um extremo e outro, sem que seja um ou outro necessariamente.

Assim sendo, a manutenção dessa característica intermediária, que por muitos poderia ser vista como um ponto de fraqueza, é o que fortalece a noção de

um recurso promotor de resiliência. Se a finalidade é buscar o belo, ou a verdade, aquele que administra bem as capacidades do intermédio será capaz de ir e voltar, de reconhecer a falha associada aos sentidos, e de avançar no objetivo de galgar o que pertence ao intelecto.

No *Fedro* também é ao filósofo que Platão acaba por conferir uma espécie de reconhecimento da aproximação no exercício do saber, tornando-o um exímio agente reflexivo capaz de utilizar bem as ferramentas que o aproximam do saber. Se não é possível alcançá-lo completamente, aquele que teve uma “vida de filósofo” ou de amante do saber foi o mais capaz de entender que pelo recurso à memória se pode refletir o belo, que aquilo que é acionado no campo físico, que atrai a nossa atenção por meio do desejo, é parte de um todo que não termina aí, visto que o desejo sempre acaba quando se realiza, sempre fazendo o indivíduo desejar algo novo sempre.

Deve haver então algo que ultrapassa a pluralidade dos desejos físicos ou individuais. Este algo precisa estar *inscrito na alma*, assim, é aquilo que movimenta o humano, a fim de buscar algo que sabe que poderá não encontrar, mas ainda assim continua buscando. Isso é um princípio vital. É certamente aquilo que mantém vivo um ser que reflete sobre si mesmo, sobre sua existência no mundo. Eros é pulsão de vida.

Referências

Edições

Platonis opera. *Edited by J. Burnet.* Vol. I-V, Oxford: Clarendon Press, 1901-1967.

Oeuvres complètes. I-XIV. Paris: Les Belles Lettres, 1900-1907

Plato. I-XIII. Transl. By W. R. M. Lamb, H. N. Fowler, P. Shorey, R. G. Bury. Loeb Classical Library. London, Cambridge (Mass.), 1914-1935.

Traduções:

PLATON. **Apologie de Socrate.** Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

PLATÃO. **A República Platão.** Tradução e organização de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2016.

PLATÃO. **A República.** Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

PLATÃO. **Cármides. Lísias.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2015.

PLATÃO. **Carta VII.** Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr.; Introdução de Terence H. Irwin. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

PLATÃO. **Crátilo.** Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PLATÓN. **Diálogos. Tomos I e II.** Trad. de Conrado Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos, 2011.

PLATÃO. **Banquete.** Trad. de Maria Tereza Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2010.

PLATÃO. **Banquete.** Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATON. **Le Banquet.** Texte établi et traduit par Paul Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 2018.

PLATÃO. **Fédon.** Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Editora Minerva, 2004.

PLATÃO. **Fedro.** Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. **Fedro.** Intr. Trad. e notas de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2018.

PLATÃO. **Fedro.** Tradução, introdução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; introdução de James H. Nichols Jr. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

PLATÃO. **Górgias de Platão**. Trad. Introdução e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.

PLATÃO. **Íon**. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

PLATÃO. **Laques; Eutífron**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ed.ufpa, 2015.

PLATÃO. **Mênon**. Trad. de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

PLATON. **Oeuvres complètes**. Sous la direction de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2008.

PLATÃO. **Parmênides**. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

PLATÃO. **Sofista**. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Prefácio, introdução e apêndice de José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Ana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri; Prefácio de José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PLATÃO. **Timeu**. Trad. de Maria José Figueiredo, "Introdução" de J. T. Santos, Lisboa, 2004.

PLATÃO. **Timeu; Crítias**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de estudos clássicos e humanísticos, 2011.

BURNET, J. **Platonis opera, vol. 2**. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967): St III.172a-223d. Retrieved from: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0059:011:0>.

Autores Antigos

ARISTOTE. **Oeuvres Complètes**. Sous la direction de Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2014.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ARISTOTE. **Poétique**. Texte établi et traduit par J. Hardy. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

ARISTOTELIS. **Ethica Nichomachea**. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxford; New York: Oxford University Press, 1984.

LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres**. Livro III. Traducidas directamente Del grego por D. José Ortiz Y Sanz. Madrid: Luis Navarro Editor, 1887.

PARMÊNIDES. **Da Natureza**. Trad. notas e comentários de José trindade Santos. Loyola: São Paulo, 2002.

QUINTILIEN. **Institution Oratoire. Livres VIII-IX**. Texte traduit et établi par Jean Cousin. Paris: Belles Lettres, 1978.

SÉNECA. **Cartas a Lucílio**. Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014

XENOFONTE. **Banquete; Apologia de Sócrates**. Tradução, introdução e notas de Anna Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de estudos clássicos e humanísticos, 2008.

XENOPHON. **Memorabilia; Oeconomicus; Symposium; Apology**. Translated by E. C. Marchant; O. J. Todd. Cambridge; London: Harvard University Press, 2013.

Bibliografia especializada:

ALIGHIERI, Dante. **A divina Comédia: Inferno**. Tradução e notas de Ítalo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2019.

ALLEN, R. E. (ed), **Studies in Plato's Metaphysics**. London, 1965.

ALLINE, Henri. **Histoire du texte de Platon**. Genève; Paris: Slatkine; Champion, 1984.

ARAÚJO, Hugo Filgueiras. **A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão**. Tese (Doutorado em Filosofia) - UFPB-UFPE-UFRN. João Pessoa: 2012. 165 f.

AZEVEDO, Maria Thereza Schiappa. **Amor, amizade e filosofia em Platão**. Coimbra, Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8336.pdf> Acesso em: 22/11/2021

BAILLY, A. **Dictionaire Grec Français**. Paris: Hachette, 2000.

BALBONI, André. **Sobro das musas: Fundamentos filosóficos da música**. Tradução de Sofia Tsirakis. São Paulo: Odysseus Editora: 2018.

BENARDETE, Seht. **Socrates and Plato. The Dialectic of Eros**. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1999.

BERNABÉ, Alberto. **Platão e o orfismo: Diálogos entre religião e filosofia**. Trad. de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

BERTRAND, Joëlle. **Nouvelle grammaire grecque**. Paris: Ellipses, 2002.

BEZERRA, Cícero Cunha. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2006

BRISSON, L. **Leituras de Platão**. Tradução de Sônia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003

BURNET, John. **A aurora da filosofia grega**. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

CÂNDIDO, Maria Regina. **Banquete grego: entre o ritual da *philia* e o prazer do luxo**. In. Carmen Soares, Paula Barata Dias (coords.) Contributos para a história da alimentação na antiguidade. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, DOI:http://dx.doi.org/10.14195/978-989-721-008-2_2

CÂNDIDO, M. R. **Pederastia: ritual de passagem na formação do jovem cidadão ateniense**. In. ESTEVES, A. M.; AZEVEDO, Katia T.; FROHWEIN, FÁBIO. Homoerotismo na Grécia Clássica. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.

CAVALCANTE FILHO, Francisco de Assis Vale. **Os problemas da opinião falsa e da predicação no diálogo *Sofista* de Platão**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2016.

CHANTEUR, Janine. **Platon, le désir et la cité**. Paris: Sirey, 1980.

CICÉRON. **Brutus**. Texte établi et traduit par Jules Martha. Paris: Belles Lettres, 1966.

COUSIN, Victor. **Platon**. Paris: Vrin, 2016.

CROISET, Alfred; CROISET, Maurice. **Histoire de la littérature grecque**. Tome Quatrième. Paris: Thorin et fils, Éditeurs, 1895.

CHERNISS, H. **The philosophical Economy of the Theory of Ideas**, in ALLEN, R. E. (ed.) *Studies in Plato's Metaphysics*. London, 1965, 1-12.

CORNELLI, Gabriele (Org.). **Plato's Styles and Characters**. São Paulo: Annablume Clássica: Archaï UNESCO Brasil, 2012.

CORNFORD, F. M. **As origens do pensamento filosófico**. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1952.

CROMBIE, I. M. **An examination of Plato's doctrines**. London: Routledge e Kegan Paul, 1963.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DIXSAUT, Monique. **Platão e a questão da alma**. Tradução de Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2017.

DOODS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

DORION, Louis-André. **Ascensão e queda do problema socrático**. In. MORRISON, Donald. **Sócrates**. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

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

FALLAS, Luis. Las verdades del borracho. **HYPNOS**: Das paixões. Nº 20, Ano 14 - 1º sem. São Paulo: EDUC, PAULUS, TRION. 2008.

FERRARI, G. R.F. **Amor platônico**. Tradução de Saulo Krieger. In. KRAUT, Richard. **Platão**. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

FICIN, Marsile. **Commentaire sur le Banquet de Platon**. Texte du manuscrit autographe présenté et traduit par Raymond Marcel. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

FINE, Gail (Org.). **Plato 1: Metaphysics and epistemology**. New York: Oxford University Press. 1999.

FINE, Gail (Org.) **Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul**. New York: Oxford, 2008.

FRANCO, Irley. **O Sopro do Amor: Um comentário ao discurso de Fedro no Banquete de Platão**. Rio de Janeiro: Paralimpsesto, 2006.

GIASOUMI, A. Self-Knowledge, Eros and Recollection in Plato's "Phaedrus". **PLATO JOURNAL**, [S. l.], v. 23, p. 23-35, 2022. DOI: 10.14195/2183-4105_23_2. Disponível em: <https://impactum-journals.uc.pt/platojournal/article/view/10529>. Acesso em: 14 may. 2022.

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

GOLDSCHMIDT. **Le paradigme das la dialectique platonicienne**. Paris: Vrin, 2003.

GLOTZ, Gustave. **A cidade Grega**. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1979 (1ª edição 1928).

GRAHAM, Daniel W. **Empédocles e Anaxágoras: respostas a Parmênides**. In. LONG, A. A. Primórdios da filosofia Grega. Tradução de Pedro Ferreira. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008.

GUERRERO, Daniel Santibáñes. **Sobre la discusión en torno a la historicidad de Diótima de Mantinea y la teses de la “representación oculta” de Safo en el Banquete de Platón**. In. Perspectiva filosófica, UFPE, V. II - N. 36 (julho a dezembro 2011).

GULLEY, Norman. The authenticity of the platonic epistles. In. REVERDIN, Olivier. **Pseudepigrapha I**. Vandoeuvres; Genève: Fondation Hardot, 1972.

HAVELOCK, E. A. **The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences**. Princeton: Princeton University Press, 1982.

HAVELOCK, E. A. **Prefácio a Platão**. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996.

HALPERIN, David. **L'erôs platonicien et ce qu'on appelle «amour»**. In. BRISSON, Luc; RENAUT, Olivier. Sankt Agustin: Academia, 2017.

IRWIN, T. **Plato's Moral Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1977.

JAEGER, Werner. **Paideia, a formação do homem grego**. 4ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JOUBAUD, Catherine. **Les corps humain dans la Philosophie Platonicienne. Étude à partir du Timée**. Paris: 1991.

JOHNSEN, Hege Dypedokk. **Eros and Education: Socratic Seduction in Three Platonic Dialogues**. Stockholm: Stockholm University, 2016 (Tese de doutorado).

KAHN, Charles. **PLATO AND THE SOCRATIC DIALOGUE: the philosophical use of a literary form**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KAHN, Charles H. **Plato's Theory of Desire**. In. The Review of Metaphysics, Vol. 41, No. 1 (Sep., 1987), pp. 77-103 Published by: Philosophy Education Society Inc.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos Pré- socráticos**. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

- KONSTAN, David. **A amizade no mundo clássico**. Tradução de Marcia Epstein Fiker. São Paulo: Odysseus, 2005.
- KONSTAN. **Beauty**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2014.
- KOFMAN, Sarah. **Socrate(s)**. Paris: Éditions Galilée, 1989.
- KRAUT, R. (ed). **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge, 1992.
- LACRUZ, Alfredo Álvarez. **El amor: de Platón a hoy**. Madrid: Palabra, 2006.
- LAMASCUS, Lorelle D. **The poverty of eros in Plato's *Symposium***. London; New York: Bloomsbury, 2016.
- LAVILLA DE LERA, J.; AGUIRRE SANTOS, J. La broma de Sócrates inspirado: Fedro 238d y Crátilo 396d. **PLATO JOURNAL**, [S. l.], v. 22, p. 159-175, 2021. DOI: 10.14195/2183-4105_22_11. Disponível em: <https://impactum-journals.uc.pt/platojournal/article/view/9320>. Acesso em: 19 may. 2022.
- MAGALHÃES-VILHENA, Vasco. **O problema de Sócrates**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- MARQUES, M. P. **Platão-Diálogos**. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~marquess/dialogos.php> Acesso em: 12-02-2020.
- MAZEL, Jacques. **Socrate**. Paris: FAYARD, 1987.
- MONTENEGRO, Maria Aparecida. *Peri physeos psyches*: sobre a natureza da alma no *Fedro* de Platão. **Kriterion** vol.51 no.122, Belo Horizonte July/Dec. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2010000200007> acesso em 04/12/2020
- MORAVCSIK, Julius. **Platão e platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética**. Trad. de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2006.
- MORGAN, Michael L. **Platão e a religião grega**. In. Platão. Tradução Saulo Krieger. São Paulo; Ideias & Letras, 2013.
- MURACHCO, Henrique. **Língua grega. Vol I-II**. São Paulo; Petrópolis: Discurso Editorial; Vozes, 2007.
- NARCY, Michel. **Platon, l'écriture et les transformations de la rhétorique**. In.: ROSSETTI, Livio. Understanding the Phaedrus: proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992.
- NEUMAN, Erich. **Eros e psiquê. Amor, alma e individuação no desenvolvimento do feminino**. 2ª edição. São Paulo: Cultrix, 2020.
- NUSSBAUM, Martha. C. **A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PAQUET, Léonce. **Platon: la méditation du regard. Essai d'interprétation**. Leiden: E. J. Brill, 1973.

PALUMBO, Lidia. **Sobre a semântica da imagem nos diálogos platônicos**. In. MARQUES, M. P. (org.). *Teorias da imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012.

PENTASSUGLIO, Francesca. **Paideutikos eros Aspasia as an 'alter Socrates'**. *Archai*, n. 30, Brasília, 2020.

PERINE, Marcelo (Org.). **Estudos Platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de História da Cultura Clássica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1970 (3ª edição).

RAGON, E. **Gramática grega**. Tradução de Cecília Bartalotti. São Paulo: Odysseus, 2016.

REEGEN, Jean Gerard Joseph. **A psyché na Filosofia Antiga**. In. *Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE*. Fortaleza: Inverno, 2005, p. 63-88.

RIBEIRO Jr., W.A. **Manuscrito de Platão**. Portal Grécia Antiga, São Carlos. URL: greciantiga.org/img.asp?num=0899. Consulta: 24/03/2021.

ROBIN, Leon. **La théorie platonicienne d'amour**. Paris: 1908.

ROBINSON, Thomas. *Elenchus*. In. VLASTOS, Gregory (Editor). **The Philosophy of Socrates: a collection of critical essays**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1971.

ROBINSON. T. M. **A psicologia de Platão**. Trad. de Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

ROCHETTE, Raoul. *Mémoire sur les jardins d'Adonis*. **Revue Archéologique**, 15 avril au 15 septembre 1851, 8e Année, N°. 1, p, 97-123. Paris: Press Universitaire de France. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41746018> Acesso em 10/01/2022

ROGUE, Christophe. **Compreender Platão**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes. 2007, 3ª edição.

ROMILLY, Jacqueline. **Alcibiade ou le dangers de l'ambition**. Paris: Editions de Fallois, 1995.

ROSEN, Stanley. **Plato's Symposium**. 2. Ed. New Haven: Yale University Press, 1987.

ROSSETI, Livio. **Understanding the *Phaedrus***. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992.

ROSS. David. **Teoria de las ideas de Platon**. Traducción de José Luis Díez Arias. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.

ROWE, Christopher. *SOCRATES IN PLATO'S DIALOGUE*. In. **A companion to Socrates**. Edited by Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar: Wiley-Blackwell, 2009.

RYLE, Gilbert. **Plato's progress**. Bristol: Thoemmes Press, 1994.

- SAFO. **Fragmentos completos**. Tradução de Guilherme Gontijo Flores. São Paulo: Editora 34, 2020.
- SALLIS, John. **Chronology: On Beginning in Plato's *Timaeus***. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1999.
- SALLIS. **BEING END LOGOS Reading the Platonic Dialogues**. Indiana University Press, 1996 (3ª Edição).
- SANTOS, J. T. **Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos. Tomo I**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- SANTOS. **Para ler Platão. O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas**. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2008.
- SANTOS, J. T. **Para ler Platão. Alma, cidade, cosmo. Tomo III**. São Paulo: Loyola, 2009.
- SANTOS, J. T. **PLATÃO: A construção do conhecimento**. São Paulo: Paulus, 2012.
- SANTOS, J. T. Sujeito epistêmico, sujeito psíquico, **Princípios 11**, nº 15-16, Natal, 2004, 65-82.
- SANTOS, J. T. A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos. **Hypnos 13**, São Paulo: EDUC; PAULUS; TRIOM, 2004, p. 27-38.
- SCHIMITT-PANTEL, Pauline. **La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques**. Rome: École Française de Rome, 1992.
- SCHLEIERMACHER, F. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**. Tradução e apresentação de Celso Reni Braida. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- SHEFFIELD, F. C. C. **Platos Symposium: the ethics of desire**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- SNELL, B. **A descoberta do espírito**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1975.
- SOUZA, Jovelina Maria Ramos de. JOVELINA M. R. Mostração e demonstração do eros dialético. **HYPNOS**. São Paulo, Nº 35, 2º sem., 2015, p. 174-196.
- STONE, I. F. **O julgamento de Sócrates**. Tradução de Paulo Henrique Britto. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- STRYCKER, E. The Unity of Knowledge and Love in Socrates' Conception of Virtue. In: PRIOR, William J. **SOCRATES Critical Assentiments**. Volume IV: Happens and Virtue. London and New York: ROUTLEDGE, 1996.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander. **Platão e a estrutura da Filosofia**. Tradução de Milton Camargo. São Paulo: Edições Loyola, 2009 (1985).
- TARRANT, Harold. **Plato's First Interpreters**. London: Duckworth, 2000.
- THOMAS, Rosalind. **Literacy and orality in ancient Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- THOMAS, Rosalind. **Oral tradition and written record in classical Athens**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

TRABATTONI, Franco. **Oralidade e escrita em Platão**. Trad. Bolzani Filho e Puente. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.

TRABATTONI, Franco. **Platão**. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.

VELOSO, Cláudio W. **Aristóteles Mimético**. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica d'Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do Pensamento Grego**. Trad. De Isis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

VERNHES, Jean-Victor. **Ἐμπειρίαν Initiation au grec ancien**. Paris: OPHRYS, 2003.

VIANO, Cristina. **La cosmologie de Socrate** In. DEHERBEY, G. R.; GOURINAT, J.-B. Socrate et les Socratiques. Paris: Vrin, 2001.

VLASTOS, G. **Degrees of Reality in Plato**. Platonic Studies, London, 58-75.

VLASTOS. **Socrates ironist and moral philosopher**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

VLASTOS. **Platonic studies**. Princeton: Princeton University Press, 1973.

VLASTOS. **O universo de Platão**. Tradução de Maria Luiza Monteiro Salles Coroa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

VOEGELIN, Eric. **O mundo da Polis**. Trad. de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola: 2009.

ZASLAVSKY, Robert. **A hitherto unremarked pun in the *Phaedrus***. Apeiron 15, 2, 1981.

WARE, Lauren Patricia Wenden. **PLATO'S BOND OF LOVE: ERÔS AS PARTICIPATION IN BEAUTY**. Edinburgh: The University of Edinburgh, 2014. (Tese de doutorado).

YUNIS, Harvey. "Eros in Plato's 'Phaedrus' and the Shape of Greek Rhetoric." **Arion: A Journal of Humanities and the Classics**, vol. 13, no. 1, 2005, pp. 101–26, Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/29737247>. Accessed 14 May 2022.