



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

JEFFERSON JARISON DOS ANJOS DE OLIVEIRA

A EXPERIÊNCIA DO AMOR PLATÔNICO: NATUREZA E ALCANCE

João Pessoa

2023

JEFFERSON JARISON DOS ANJOS DE OLIVEIRA

A EXPERIÊNCIA DO AMOR PLATÔNICO: NATUREZA E ALCANCE

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em Filosofia, da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção do Grau de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho

João Pessoa

2023

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

048e Oliveira, Jefferson Jarison Dos Anjos de.
Experiência do amor platônico: natureza e alcance. /
Jefferson Jarison Dos Anjos de Oliveira. - João Pessoa,
2023.
65 f.

Orientação: Francisco de Assis Vale Cavalcante
Filho.

TCC (Graduação) - Universidade Federal da
Paraíba/Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,
2023.

1. Reminiscência. 2. Forma. 3. Alma. 4. Amor. 5.
Beleza. I. Filho, Francisco de Assis Vale Cavalcante.
II. Título.

UFPB/CCHLA

CDU 111.85

JEFFERSON JARISON DOS ANJOS DE OLIVEIRA

A EXPERIÊNCIA DO AMOR PLATÔNICO: NATUREZA E ALCANCE

João Pessoa, 31 de maio de 2023.

Nota: 10

Monografia apresentada à Banca Examinadora do Departamento de Filosofia da UFPB como um dos requisitos finais para a conclusão do Curso de Licenciatura em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, sob a orientação do Professor Dr. Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho (UFPB)
Orientador

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos (UFPB)
Examinador

Prof. Dr. Roberto Grasso (UFPB)
Examinador

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por sua infinita graça que possibilita a realização da atividade intelectual e pela luz no interior da alma que me permitiu reconhecer no dever da humildade cada correção e observação. Também por sua providência que me trouxe para este caminho no qual fui lançado em Seu nome.

Agradeço ao professor Francisco de Assis, meu orientador, que com muita sabedoria me colocou diante de observações que me permitiram proceder de maneira mais adequada na exposição filosófica. Tais correções foram importantes para que eu fosse posto diante de mim mesmo e reconhecesse os limites dos meus próprios estudos e conseqüentemente os das conclusões que adequadamente poderiam ser tiradas destes. Sem essas observações o trabalho careceria de harmonia e recorreria no equívoco intelectual causado pela imperceptível falta de humildade da minha parte. Além disso tudo, agradeço por ter sido o professor que mais marcou minha trajetória no curso com aulas que despertaram em mim de maneira definitiva a inclinação para a filosofia antiga.

Agradeço aos professores que se disponibilizaram a participar da banca examinadora. Pelas ricas observações do professor Gilfranco Lucena, do qual fui aluno em duas disciplinas, oportunidades estas nas quais não pude deixar de perceber que tem o dom de tornar compreensíveis os mais complexos temas da filosofia sem pôr de maneira nenhuma em risco o conteúdo da filosofia exposta. Ao professor Roberto Grasso pela atenção dedicada ao meu trabalho no exercício da avaliação, observações feitas e questões levantadas que exigiram de mim não só esclarecimentos, mas também reconhecimentos.

Agradeço a minha família pela compreensão e suporte em todos os sentidos e durante anos, não só agora, mas desde o meu nascimento. Bem como também agradeço aos amigos que estão no mesmo caminho e que facilitaram meus estudos tanto pela partilha de conhecimentos, pela crítica e compartilhamento de livros dos quais me servi.

Agradeço a minha companheira pelo incentivo constante e por doar leveza aos momentos de peso.

Novamente a Deus, pois é onde tudo começa e onde tudo termina.

RESUMO

Este trabalho trata da natureza e do alcance da experiência do amor na filosofia de Platão. Se é natural do amor ser remanescente e da reminiscência viabilizar o caminho do dialético, aparece como problema o alcance deste amor, que relacionada à Beleza pode ser mais profunda segundo uma hipótese interpretativa. O trabalho segue por meio de uma série de comentários a diálogos de Platão que tocam em temas importantes para construção da exposição que trata primeiro da presença da reminiscência na experiência do amor e depois trata do seu alcance. Os comentários acontecem na sequência *Menão-Fedão-Banquete-Fedro* com a contribuição de célebres autores clássicos e contemporâneos, a fim de que a exposição se realize sinérgica e progressivamente. Há também – como subtópico do comentário ao *Menão* – a presença de uma exposição das características da tradição órfica que dialogam com o conteúdo deste trabalho a fim de contextualizar religiosa e culturalmente a origem da doutrina decisiva para a realização da natureza erótica.

Palavras-chave

Reminiscência, Forma, Alma, Amor, Beleza.

ABSTRACT

This work deals with the nature and scope of the experience of love in Plato's philosophy. If it is natural for love to be reminiscent and for reminiscence to make the path of the dialectic possible, the scope of this love appears as a problem. The work follows through a series of commentaries on Plato's dialogues that touch on important themes for the construction of the exposition that deals first with the presence of reminiscence in the experience of love and then deals with its scope. The commentaries take place in the sequence Meno-Phaedo-Symposium-Phaedrus with the contribution of famous classical and contemporary authors, so that the exposition is realized synergistically and progressively. There is also - as a subtopic of the commentary to the Menon - the presence of an exposition of the characteristics of the orphic tradition which dialog with the content of this work in order to contextualize religiously and culturally the origin of the doctrine decisive for the realization of the erotic nature.

Keywords: Reminiscence, Form, Soul, Love, Beauty.

SUMÁRIO

1. Introdução	4
2. Menão: a reminiscência como elo entre o cognoscente e a verdade	5
2.1. Início do diálogo.....	5
2.2. Início da questão da alma aplicada ao conhecimento: a introdução através do paradoxo de Menão.....	7
2.3. Explicação da transmigração de almas (81a-e).....	9
2.4. Interrogatório com o escravo.....	11
2.5. Imortalidade e transmigração da alma na tradição órfica.....	13
2.6. Conclusões sobre <i>Menão</i>	22
3. Fedão: o aprofundamento filosófico da recordação pela ligação com as formas	23
3.1. Comentários introdutórios.....	23
3.2. O aprofundamento metafísico em <i>Fedão</i>	24
3.3. O destino da alma e o comportamento de Sócrates.....	25
3.4. A justificativa do comportamento e a forma.....	26
4. Banquete: o elogio do Amor	30
4.1. Resumo geral até a intervenção de Sócrates.....	31
4.2. Início das intervenções relevantes de Sócrates.....	32
4.3. O discurso de Diotima.....	34
4.3.1. O peso do apelo ao feito da Diotima em Atenas.....	34
4.3.2. Considerações iniciais.....	37
4.3.3. Comentário à exposição sobre o Amor.....	38
4.3.3.1. Características gerais do Amor.....	38
4.3.3.2. O que é o amor?.....	39
5. A experiência do amor em <i>Fedro</i>	45
6. O alcance da experiência erótica: hipótese	51
7. Conclusão	53
8. Referências	58

1. Introdução

Charles H. Kahn em *Platón y el diálogo socrático* tenta unir sinergicamente o conjunto de obras analisadas através de uma ordenação também assumida por ele. No decorrer do texto, que diferente deste trabalho não trata de um tema só, Kahn comenta e relaciona os diálogos que conversam entre si e se complementam dando forma a um projeto filosófico coeso. Mesmo com a diferença entre o tratamento de parte de uma obra e o de um tema apenas, a leitura do Kahn figura como a principal influência para o modo como esse trabalho se constrói, pois, a passagem por diversos diálogos bem como referências pontuais a outros na tentativa de complementar a exposição do que está sendo abordado é a maneira como a exploração do tema do amor se realiza aqui.

O exercício da interpretação da obra de Platão é uma atividade pouco comum frente ao que se aplica à grande parte da história da filosofia. Se pensarmos em proporção, os grandes tratados constituem uma porcentagem esmagadora com relação aos diálogos filosóficos. O formato da obra de Platão torna sua interpretação uma atividade semelhante a montagem de um quebra-cabeças. Se levarmos em consideração também a proposta hermenêutica da escola defensora das doutrinas não escritas, a atividade torna-se ainda mais complexa.

Quando lemos, por exemplo, *Organon*, de Aristóteles, teremos um conjunto de informações tão significativamente concentradas que ao fim da leitura podemos dizer que conhecemos, mesmo que superficialmente, a lógica aristotélica. Por outro lado, se lemos *Primeiro Alcibíades*, que trata da noção de homem, podemos, sim, nos pegar crendo que sabemos a noção de homem em Platão, mas posteriormente descobriremos que informações complementares sobre o tema são dadas até mesmo em *Timeu*, diálogo tardio. Isso quer dizer que quando um trabalho tem a intenção de comentar alguma doutrina, principalmente se ela for metafisicamente profunda e abrangente como o tema-problema deste trabalho, lidar apenas com um texto não seria o melhor caminho. É necessário então montar o quebra-cabeças, ou seja, procurar os nexos coesivos.

É sobre essas considerações que este trabalho encontra justificativa para sua forma. Para lidar filosoficamente com o alvo final, é necessário fazer um caminho. O trabalho toma forma na configuração de comentários que expressam doutrinas importantes à compreensão de nossa

conclusão. Cada comentário que se segue do outro é como a tentativa de montagem do quebra-cabeças. E assim como nesta atividade lúdica, quando terminada, a obviedade toma conta da vista final, por isso ocorrerá de algum comentário mediano ser maior que o comentário ao texto final – em *Fedro*. Juntamos as peças no caminho para que a experiência final se realize na forma de reconhecimento das doutrinas anteriormente apresentadas, mas articuladas na experiência do amor.

Perceber os nexos coesivos na obra do autor é inegociável no estudo e, depois de percebidos, evitá-los é também uma tarefa difícil. Assim, se quero tratar da reminescente experiência do amor platônico, é necessário fazer um caminho de nexos coesivos onde uma figura complemente a outra e viabilize cada vez mais uma completa experiência de visualização filosófica da imagem que quer ser vista.

No decorrer deste trabalho ficará claro que a experiência erótica em Platão é reminescente e faz a alma contemplar a Beleza. A explicação deste fato faz vir à tona outro problema: o alcance desta experiência. O que caracteriza o amor é a reminiscência e esta é uma inegociável categoria epistemológica que reconcilia a alma com a vista da Beleza no caminho do múltiplo à unidade. No que diz respeito a Beleza, que pode ser interpretada como morada do Bem, aparece a possibilidade interpretativa da extensão desta experiência que passa a envolver o Bem. No mais, com a utilização hipotética da interpretação da corrente que assume a tradição indireta como maneira de remontar essencialmente o pensamento de Platão, esta experiência poderá crescer ainda mais em alcance.

Para cumprir os objetivos deste trabalho é preciso seguir esta sequência: *Menão*, *Fedão*, *Banquete*, *Fedro*, bem como comentários complementares relacionando os conteúdos de outros escritos do Filósofo com o que está sendo tratado. E é onde veremos os elementos presentes na experiência do amor em desenvolvimento na forma dramática: definição, reminiscência, natureza da alma, Ideia, Beleza, amor. Há também um espaço reservado para a exploração de ocorrências da doutrina órfica em outros autores, para contextualizar a doutrina da reminiscência dentro de um conjunto de crenças adotadas pelo Filósofo.

2. *Menão*: a reminiscência como elo entre o cognoscente e a verdade

2.1. Início do diálogo

A investigação em *Menão* inicia¹ no modelo platônico – ou socrático – comum, segundo o bom método, como nos explica Richard Robinson², para responder à questão do que é a virtude (*aretê*)³, pois a questão “o que é?” figura de maneira dominante sobre outras questões. Na primeira tentativa, Menão responde a Sócrates que há diversas virtudes como a do homem, mulher, criança, escravo⁴, e como ficará claro na continuação, exprime o desentendimento para com a profundidade da questão. Menão não considera a existência da definição⁵ e consequentemente não compreende sua primazia na investigação. Então não tem também conhecimento da relação entre as manifestações particulares e o universal do qual essas virtudes participam.

Em sua primeira intervenção, Sócrates explica a Menão a relação parte-todo e a necessidade de uma forma única que refuta os exemplos que ele havia dado não por não serem exemplos de virtudes, mas por via de seu caráter específico que não exprime o necessário: a característica que se pode perceber em todos os exemplos possíveis e corretos de virtude⁶.

A segunda resposta de Menão para a virtude é “a capacidade de governar todos os homens”⁷ e indica que ele ainda não compreendeu a questão, visto que fornece uma definição que é concretamente geral dentro de seu cenário de aplicação, mas conceitualmente específica. O que Menão fez foi exprimir as partes que inevitavelmente são compostas pelas diferenças dos contextos. O todo está sempre presente, visto que cada parte só assim é considerada devido sua participação⁸ nele. Sobre a relação parte e todo diz Charles H. Kahn:

A análise das relações espécie-gênero em termos de parte e todo, que foi introduzida brevemente em Laquete (190 c 9-9, 198 a, 199 e) e se desenvolve

¹ *Menão*, 71 c

² Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, p. 52 – 53

³ Embora a noção de virtude não seja importante para o desenvolvimento teórico deste trabalho, o leitor pode consultar *The Cambridge dictionary of Philosophy*, p. 43, para o significado de virtude. Também poderá consultar *Léxico de Platão*, p. 320.

⁴ *Menão*, 71 e

⁵ Tratemos introdutoriamente a definição no mesmo sentido que Kahn, para quem a definição é o elemento essencial que abarca todas as manifestações particulares de um determinado objeto do conhecimento, sendo assim, quem tem posse da definição domina integralmente um campo do conhecimento (2010, p. 176 – 178).

⁶ *Menão*, 72 a – d.

⁷ *Menão*, 73 d

⁸ *Participação* (μετοχή, μετέχω, μέθεξις): é segundo esta doutrina que Platão explica a relação entre a *forma* (una) e as manifestações particulares que com ela se relacionam. As virtudes que vimos serem citadas por Menão (particulares) participam mutuamente de uma mesma *forma* (una) que lhes comunica a qualidade partilhada entre eles.

mais nas passagens de Eutífron que acabei de citar, se prolongará de maneira sistemática no Menão. Como resposta a sua segunda definição de virtude, nos termos de governo político, Sócrates pergunta a Menão se não será preciso adicionar “governor com justiça, não de forma injusta”; este se mostra de acordo que a virtude implica um governo justo, “porque a justiça é virtude”, y Sócrates o pergunta então: “é a virtude uma certa virtude (*areté tis*)?”. Semelhante a Eutífron em ocasião paralela, Menão não entende a pergunta (a necessidade que sente o interlocutor de uma explicação mais clara é a estratégia habitual de Platão para marcar um novo ponto de importância): “considere como exemplo a circularidade” – explica Sócrates; “eu diria que se trata de uma certa figura (*schêma ti*), e não que é simplesmente figura, e a razão por qual diria é porque há também outras figuras” (78 e). Menão percebe de imediato “Tens razão, e eu também digo que há outras virtudes à parte da justiça”. Mais tarde são mencionadas todas as de mais virtudes (coragem, temperança, etc) como partes da virtude (78 e 1, 79 a 3 v ss.), de modo que o que em primeira instância parece uma distinção entre o “é” da identidade e o da predicação (“é virtude” frente a “é uma virtude”) se reinterpreta nos termos de uma relação de extensão entre um todo conceitual e suas partes lógicas. Sócrates quer uma noção de virtude como um todo (*kata hólou* em 77 a 6), e insiste que o princípio de prioridade epistemológica reconhecido antes para a definição se aplica aqui à prioridade do todo sobre a parte: “pensas que alguém pode saber o que é uma parte da virtude se desconhece o que é a virtude mesma?” (79 c 8). O princípio de prioridade epistemológica se entende como uma regra geral para a investigação dialética: não se pode responder a uma pergunta fazendo referência a pontos que todavia estão submetidos a investigação e sobre os quais ainda não existe acordo (79 d 3). O perigo de um regresso ao infinito será evitado mediante a introdução brevemente posterior do método hipotético (86 e y ss), que permite que a investigação proceda condicionalmente sobre a base de soluções hipotéticas a problemas logicamente anteriores. (KAHN, 2010, p. 190 – 191, tradução nossa)⁹

Kahn nos mostra que essa relação entre a parte e o todo diz respeito a um conceito, elemento mais geral, e as ocorrências particulares que satisfazem as exigências do conceito. A

⁹ Original: “El análisis de las relaciones especie-género en términos de parte y todo, que se introdujo brevemente en el Laques (190 c 8-9, 198 a, 199 e) y se desarrolla más en los pasajes del Eutífron que acabo de citar, se prolongará de manera sistemática en el Menón. Como respuesta a su segunda definición de la virtud, en los términos de gobierno político, Sócrates le pregunta a Menón si no será preciso añadir «gobernar con justicia, no de forma injusta»; este se muestra conforme con que la virtud implica un gobierno justo, «porque la justicia es virtud», y Sócrates le pregunta entonces: «¿es la virtud o una cierta virtud (*areté tis*)?». Al igual que Eutífron en la ocasión paralela, Menón no logra entender la pregunta (la necesidad que siente el interlocutor de una explicación más clara es la estrategia habitual de Platón para marcar un nuevo punto de importancia): «Tómese por ejemplo la circularidad» - explica Sócrates -; «yo diría que se trata de una cierta figura (*schêma ti*), y no que es simplemente figura, y la razón por la que lo diría es porque hay además otras figuras» (78e). Menon cae en la cuenta de inmediato: «Tienes razón, y yo también digo que hay otras virtudes aparte de la justicia». Más tarde se mencionan todas las demás virtudes (coraje, templanza, etc.) como partes de la virtud (78e 1, 79a 3 v ss.), de modo que lo que en primera instancia parece una distinción entre el es de la identidad y el de la predicción («es virtud» frente a «es una virtud») se reinterpreta en los términos de una relación de extensión entre un todo conceptual y sus partes lógicas. Sócrates quiere una noción de la virtud como un todo (*kata hólou* en 77 a 6), e insiste en que el principio de prioridad epistemológica que se reconoció antes para la definición se aplica aquí a la prioridad del todo sobre la parte: «¿piensas que alguien puede saber qué es una parte de la virtud si desconoce lo que es la virtud misma?» (79 c 8). El principio de prioridad epistemológica se entiende como una regla general para la investigación dialéctica: que no se puede responder a una pregunta haciendo referencia a puntos que todavía están sometidos a investigación y sobre los que aún no existe acuerdo (79 d 3). El peligro de un regreso al infinito se obviará mediante la introducción poco después del método hipotético (86 e y ss.), que permite que la investigación proceda de modo condicional, sobre la base de soluciones tentativas a problemas lógicamente anteriores.”

pergunta “o que é?” tem prioridade porque a resposta adequada a ela fornecerá este conceito mais geral que já contém em si as partes, as ocorrências particulares, pois só é possível falar seguramente das partes quando há um acordo sobre a definição do todo. A prioridade epistemológica do mais geral, como afirma Kahn, é sustentada pela determinação que exerce formalmente sobre as ocorrências mais específicas, sendo assim, por mais que Menão não recorra no erro de citar exemplos estranhos à virtude, não poderia estar verdadeiramente seguro da natureza dos exemplos que deu porque não havia se apossado da definição, elemento de ordem superior que garante o conhecimento. Cada situação exposta por Kahn em que se faz presente essa questão tem exatamente este mesmo problema como base: a relação entre a parte e o todo.

2.2. Início da questão da alma aplicada ao conhecimento: a introdução através do paradoxo de Menão.

O início da questão é construído no encontro com a aporia¹⁰ da definição de virtude sobre a indagação de Menão a respeito da investigação:

XIV – Menão – E de que modo, Sócrates, te arranjarás para procurar o que não sabes absolutamente o que seja? Das coisas que desconheces, qual é a que te propõe procurar? E se proventura vieres a encontrá-la, como poderás saber que é ela, se nunca a conheceste? (80 d)

Normalmente haveria uma lacuna aqui e a questão de Menão, dentro do contexto, seria válida, mas não só a resposta à questão como também os conteúdos já introduzidos cobrem o espaço que haveria entre o objeto e o cognoscente, caracterizando não como um processo de busca cega, mas de procura de um conhecimento que se tem em posse. O que primeiramente viabiliza a conversa, além do bom método¹¹ é a familiaridade básica com o objeto para a identificação correta dos exemplos. Kahn esclarece como essa familiaridade básica se realiza dentro de um contexto onde o conhecimento é dividido em forte e fraco; sobre o conhecimento em sentido débil:

¹⁰ *Aporia*, segundo Michael Erle, em *Léxico de Platão*, p. 50, significa falta de saída, embaraço; no contexto da investigação filosófica, a capacidade de progredir e conseguir os resultados. O pensamento várias vezes é conduzido a aporia pelo próprio Sócrates que enquanto – na maioria das vezes – superior intelectualmente a seus interlocutores escolhe o que deve ser informado e ocultado.

¹¹ *Laquete*, 185b; *Menão*, 71 b

Por motivos de claridade, é preciso começar distinguindo entre uma afirmação de prioridade epistemológica de senso comum e uma afirmação paradoxal que correspondem com a distinção entre um sentido fraco e um forte do verbo conhecer para o conhecimento em questão. O princípio de sentido fraco afirma unicamente que alguém deve ter algum tipo, por mínimo que seja, de contato cognitivo ou familiaridade com o objeto que se discute para saber algo mais sobre ele: no caso de um indivíduo, como Menão, deve ser capaz de identificá-lo como objeto de discussão; no caso de uma noção, como a coragem ou a virtude, deve poder reconhecer exemplos... Em realidade, este tipo de conhecimento que se requer não é mais forte que a noção de crença certa. (KAHN, 2010, p. 177, tradução nossa)¹²

Já sobre o conhecimento em sentido forte Kahn diz:

Mas o diálogo joga também com outro tipo de prioridade e com um sentido de conhecimento muito mais forte, que se corresponde com a busca da competência especializada em Laquete: o tipo de conhecimento que implica uma essência explicativa, uma forma única (*eidos*) de virtude que terá todas as virtudes, “em função da qual são virtudes” (72 c 8), e que é “a virtude real” (*hó tynchánei oûsa areté*) (72 d 1). Para dizer se pode ser ensinada ou não Sócrates exige antes o conhecimento do “que é a virtude” neste sentido. Se entendido assim, o princípio de prioridade generalizado afirma que sem o conhecimento da essência de X, sobre qualquer objeto X, não podemos saber nada de X; não há conhecimento possível sem o conhecimento das essências (KAHN, 2010, p. 178, tradução nossa)¹³

É a familiaridade com o objeto que permite que Menão fale sobre vagas manifestações suas sem conhecê-lo de fato e isto, se assumirmos a análise do Kahn, é o que viabiliza o andamento do diálogo, uma vez que ao mesmo tempo é assumido que não tem posse do que se busca e também comunica exemplos de suas manifestações particulares. É o mesmo que ocorre com Laquete, quando mesmo não chegando à definição de virtude consegue expressar exemplos particulares e reconhecer concretamente uma demonstração de coragem que percebeu

¹² Original: “Em aras de la claridad, hay que empezar distinguindo entre una afirmación de la prioridade epistemológica de sentido común y una afirmación paradójica que se corresponden con la distinción entre um sentido débil y uno fuerte del verbo conocer para el conocimiento en cuestión. El principio de sentido común afirma unicamente que uno há de tener algún tipo, por mínimo que sea, de contacto cognitivo o familiaridade con el objeto que se discute para saber algo más sobre él: en el caso de um individuo, como Menón, há de ser capaz de identificarlo como objeto de discusión; en el caso de uma noción, como el coraje o la virtude, ha de poder reconocer ejemplos... En realidade, el tipo de conocimiento que se requiere no es más fuerte que la noción de creencia certa.”

¹³ Original: “Pero el diálogo juega también com outro tipo de prioridade y con um sentido de conocimiento mucho más fuerte, que se corresponde con la búsqueda de la competencia especializada en el *Laques*: el tipo de conocimiento que implica uma esencia explicativa, una única forma (*eidos*) de virtud que tendrán todas las virtudes, «en función de la cual son virtudes» (72 c 8), y que es «la virtud real» (*hó tynchánei oûsa areté*) (72 d 1). Para decir si puede ser enseñada o no Sócrates exige antes el conocimiento de «qué es la virtud» en este sentido. Si se lo entiende así, el principio de prioridade generalizado afirma que sin conocimiento de la esencia de X, respecto de cualquier objeto X, no podemos saber nada de X; no hay conocimiento posible sin el conocimiento de las esencias.”

em Sócrates¹⁴; também em *Íon*, onde o Rapsodo consegue falar sobre várias coisas mesmo sem ter conhecimento de nenhuma delas, como enfatiza Sócrates diversas vezes em um curto recorte do diálogo¹⁵. O que sustenta este ponto de vista é um fato exposto anteriormente: Menão não tem posse da definição. A definição é o elemento que a posse prova a competência *científica*, como sabemos por meio de *Ião*¹⁶ e *Laquete*¹⁷. A *ciência* (*epistêmê*), segundo Uwe Meixner, em *Léxico de Platão* (2012, p. 63), é o saber sempre fundamentado e é assim que se difere da convicção (*pistis*) e opinião (*doxa*), mesmo que verdadeira¹⁸. No caso que estamos vendo em *Menão*, o fundamento é a definição que sustenta este conhecimento em sentido forte, logo, se o sujeito não tem posse da definição também não tem posse deste saber forte e sobra a ele apenas a familiaridade básica. Este é o caso de Menão.

2.3. Explicação da transmigração de almas (81a-e)

Nesta explicação – levando em consideração os conteúdos que compõe o corpo deste trabalho até agora – Platão começa a utilizar como fonte para parte de sua filosofia um elemento constituído de teses distintas da religião pública grega: o orfismo. O problema do paradoxo há de ser esclarecido através da reminiscência¹⁹ que dialoga muito bem tanto com o conteúdo da religião órfica segundo a qual a alma é imortal e vive diferentes vidas terrenas entre uma morte e outra, quanto com a familiar maiêutica²⁰ socrática.

As informações dadas por Platão a respeito da imortalidade da alma e sua transmigração seguem um modelo comum de referências às sabedorias órficas constantemente invocadas na sua obra. Platão diz que obteve tais informações através sacerdotes, sacerdotisas, poetas, sábios, que detém uma sabedoria antiga; algumas vezes envolvendo inspiração divina e em outras, não

¹⁴ Mais detalhadamente podemos destacar as tentativas de *Laquete*: 190e-191e, 192a-194c; o reconhecimento da coragem de Sócrates em *Laquete*, 181 e – 184 c

¹⁵ Platão esclarece precisamente sete vezes, entre 532 c – 536 d, que as atuações de Ião e dos poetas não são feitas por via da *arte e ciência*, mas pela intervenção da força divina que causa nestes o frenesi.

¹⁶ Ião, 532 b-c

¹⁷ Laquete, 187 a

¹⁸ Para uma análise mais detalhada do *conhecimento* ver *Léxico de Platão*, p. 63 – 70.

¹⁹ Para mais informações a respeito da reminiscência o leitor pode consultar *The Cambridge dictionary of Philosophy*, p. 315. Também poderá consultar *Léxico de Platão*, p. 276. Nas páginas seguintes deste trabalho será esclarecida esta doutrina.

²⁰ Entendemos introdutoriamente por maiêutica: o método socrático que, no acontecer de um diálogo, retira do interlocutor respostas que ele já tem, mas que estão imediatamente inacessíveis. Semelhante a uma parteira Sócrates não dá ao interlocutor conhecimento algum, pois se julga ignorante assim como uma parteira é estéril de filhos, mas auxilia a tirar de sua alma aquilo que o outro possui (*Teeteto*, 150 a – 151 d).

(BERNABÉ, 2010, p. 368). Dito isso, é simples a descrição do autor segundo a qual a alma não morre, apenas o corpo perece, então aquela – imortal que é – transmigra para um outro corpo e vive outra vida terrena:

Os que me falaram nisso eram sacerdotes que capricham em dar razão de ser de tudo o que se refere ao seu ministério. Píndaro diz a mesma coisa, e muitos outros poetas de inspiração divina. O que dizem é o seguinte. Considera agora se te parece que têm razão. Declaram que a alma do homem é imortal, e que, num dado momento, ela chega ao fim, que é o que se chama morrer, e noutra ocasião torna a existir, porém nunca perece. Por isso mesmo, importa a todos os homens levar uma vida tão santa quanto possível, pois que como santos heróis os mortais cá na terra veneram. (81 a – c)

Agora mais precisamente sobre o conhecimento:

Ora, em razão de ser a alma imortal e ter renascido muitas vezes, já viu tudo o que há, tanto aqui como no Hades, não havendo o que ela não tivesse aprendido. Assim, não é nada de admirar que tanto sobre a virtude como sobre tudo o mais ela possa recorder-se do que conhecera antes. E como toda a natureza é aparentada e a alma aprendeu tudo, nada impede que, vindo a recorder-se de um único fato – o que os homens denominam aprender – ela chegue a encontrar por si mesma todos os outros, uma vez que seja corajosa e não desista de procurar. Pois procurar e aprender não passa de recorder. Não devemos, portanto prestar ouvidos àquele argumento capcioso sobre a impossibilidade da pesquisa; deixa-nos indolentes, só afagando as orelhas dos indivíduos preguiçosos, ao passo que este outro torna ativos os homens e aptos para investigar. Convencido, como estou, de que ele é verdadeiro, desejo procurar contigo o que seja a virtude. (81 c – e)

A resposta para o paradoxo que Menão estabeleceu está neste processo de transmigração da alma, visto que a soma das experiências das diversas vidas fica na alma, que é a fonte do intelecto²¹, e requerendo o sujeito aprender algo não precisa recorrer necessariamente ao externo que apenas sugere, mas a um estímulo que faça-o acessar as informações que já estão em sua posse e que aqui chegaram através de outras vidas. Sendo assim, aprender é unicamente recordar. Nisto consiste a reminiscência.

A característica da passagem que abre o ponto principal no diálogo pode ter relação com o que David Ross diz sobre não haver uma relação direta entre a reminiscência e a teoria das formas em *Menão*: “Temos visto que em *Menão* a teoria da reminiscência não está conectada com o conhecimento das Ideias; em *Fedão*, sim” (ROSS, 1993, p. 39, tradução nossa)²². A recordação²³, diferente do que veremos em *Fedão*, é de um conteúdo com o qual o indivíduo entrou em contato em vida terrena a partir da união corpo-alma, não de um estado de separação,

²¹ *Timeu*, 30 b

²² Original: “Hemos visto que en el Menón la teoría de la anámnesis no está conectada con el conocimiento de las Ideas; en el Fedón, sí”

²³ Entender por *recordação* sempre o mesmo que *reminiscência*.

sendo assim, o conhecimento permanece, por mais que dependendo da qualidade imperecível da alma, em um processo que flui de vida para vida.

2.4. Interrogatório com o escravo

O interrogatório com o escravo serve como prova experimental, concreta, da recordação como modo de aprendizagem. O escravo, apenas com o estímulo que recebe de Sócrates, evolui no processo do conhecimento, onde primeiramente ignora as verdades geométricas que Sócrates tenta tirar dele e ao fim sai da familiaridade básica para o estágio de conhecimento.

Após a primeira parte do interrogatório dirigido ao escravo, Sócrates fala algo de grande importância para aquele que filosofa:

XVIII – Sócrates – Não percebes, Menão, como ele já está adiantado no caminho da reminiscência? No começo ele não sabia absolutamente qual fosse o lado de um quadrado de oito pés, o que, alias, ainda ignora. Antes, porém, julgava saber, e respondia com segurança, sem imaginar que havia alguma dificuldade. Agora ele percebeu a dificuldade, e embora não saiba, também não presume que sabe (84 a)

O comentário descreve muito precisamente o comportamento de Laquete²⁴ na busca pela definição de coragem, mas agora lhe dá outro sabor, pois, se a frustração pela frustração tal como fica em *Laquete* parece cumprir o papel dramático de contrastar seu ímpeto no início e a decepção no fim, quando ao final de todas as suas tentativas percebe a dificuldade da questão e se dá por vencido, a informação recebida em *Menão* nos mostra que Laquete estava progredindo no processo da pesquisa pela recordação, mas que por enquanto não teria sido possível atingir o objetivo traçado, então o que com os olhos apenas de um diálogo parecia frustração de alguém que não conseguia fazer o uso adequado da inteligência para sobrepujar as dificuldades de um problema filosófico e progredir no nível de conhecimento, torna-se parte de sua caminhada rumo ao conhecimento. Logo, parte do processo de recordação parece envolver um elemento moral, que é o reconhecimento de si como ignorante diante do vislumbre da profundidade que afeta a alma. No mais, a boa postura para com a ignorância em conjunto com a manifestação desta profundidade que, na verdade, sempre esteve presente, mostra o

²⁴ Laquete, 194 a – b

sujeito onde ele realmente está no domínio do conhecimento e lhe fornece um horizonte onde este poderá caminhar até o fim da investigação.

No habitual papel de agente maiêutico, Sócrates ajuda o menino a passar pelas etapas da recordação onde o reconhecimento da própria ignorância é o ponto de partida para o sucesso intelectual. Junto da reminiscência a maiêutica ganha um novo grau de profundidade, pois conhecemos agora o processo que funciona como plano de fundo e garante o sucesso desta que, quando tomada como própria de Sócrates, acabava por carecer de uma explicação mais profunda a respeito da origem das opiniões e conhecimentos da alma. Sobre a relação entre estes dois elementos diz Giovanni Reale:

Os estudiosos do pensamento platônico têm frequentemente escrito que a doutrina da anamnese surgiu em Platão através de influências órfico-pitagóricas. Ao término de nossa explicação, porém, fica claro que a maiêutica socrática representou pelo menos um peso idêntico na gênese dessa doutrina. Com efeito para que se possa maieuticamente fazer surgir da alma a verdade, é evidentemente imprescindível que a verdade esteja presente na alma. Assim, a doutrina da anamnese, além de representar o corolário da doutrina da metempsicose órfico-pitagórica, se propõe também como a justificação e a realização factual da própria possibilidade da maiêutica socrática. (REALE, 1990, p. 147)

A conclusão de Sócrates²⁵ é que já temos posse de noções verdadeiras de coisas que desconhecemos em sentido forte, e fica à serviço da maiêutica fazer a transição da opinião verdadeira ao conhecimento²⁶. A diferença entre as duas é que o conhecimento da causa – aqui atrelado à definição – dá estabilidade, por outro lado, a opinião, mesmo quando alinhada ao que é verdadeiro, facilmente escapa à alma pela ausência do elo entre a opinião e o que dá a ela razão²⁷.

A reminiscência para justificar o conhecimento se apoia na natureza da alma imortal. Tendo então mostrado como o tema da recordação aparece e como se relaciona com o problema colocado por Menão, vale a pena falar sobre a crença na imortalidade da alma e sua transmigração.

2.5. Imortalidade e transmigração da alma na tradição órfica

²⁵ *Menão*, 85 c

²⁶ *Menão*, 86 d

²⁷ *Menão*, 97 a – 100 c

Platão trata com frequência o orfismo como uma sabedoria antiga, crença religiosa com a qual o autor tem uma relação complexa, o que torna impossível tratar dela neste trabalho, pois, na medida em que parece assumir algumas de suas crenças, também a trata com ironia. Esta relação problemática deixa muitas vezes o leitor lançado em uma imprecisão dificilmente superável. Mas sendo a religião dos mistérios importante para a formação dos diversos temas da filosofia platônica – assim como Platão é importante para a reconstrução do conjunto de doutrinas órficas (BERNABÉ, 2011, p. 16) – é preciso falar ao menos um pouco sobre o que há de mais importante nesta relação: o destino da alma e o que dela deriva.

A autoridade do culto deriva da figura mítica de Orfeu, a quem é atribuído escritos que contém o conteúdo religioso órfico. Apesar da numerosa recorrência tanto de atribuições quanto de menções não só de textos, mas de episódios supostamente vividos por Orfeu, Alberto Bernabé conclui que sua existência não ultrapassa o limite do mítico, e o que serve para confirmar a conclusão é a imprecisão da origem do próprio Orfeu, que por vezes é tido como o protagonista do famoso mito que envolve a morte de sua esposa Eurídice e em outras situações como uma figura divina, um deus, e isso acontece, segundo Bernabé, devido a relação de identidade entre mito e realidade na Grécia antiga (2008, p. 15-16). Orfeu é citado muitas vezes pelo próprio Platão seja exaltando suas qualidades como em *Ião*²⁸, mencionando o famoso episódio mítico – e fazendo sobre ele um juízo de valor – em *Banquete*²⁹, como também mencionando suas obras em *República*³⁰.

Thomas Alexander Szlezák, em *Platão e os pitagóricos*, conclusivamente nos mostra que a obra de Platão é corpo característico da reunião da influência de vários mestres, não só de sua relação com o pitagorismo ou do contato com Sócrates. A influência pitagórica destacada por ele fica mais concentrada na doutrina das formas e consequentemente na protologia³¹, interpretação que nasce principalmente da contribuição doxológica de Aristóteles³² e do conteúdo do platonismo médio. Há uma hipótese relacionada a este trecho de *Filebo*:

Até onde compreendo, trata-se de uma dádiva dos deuses para os homens, jogada aqui para baixo por intermédio de algum Prometeu, juntamente com o

²⁸ *Ião*, 533 b

²⁹ *Banquete*, 179 d

³⁰ *República*, 364 e

³¹ Para a compreensão do que é a protologia o leitor pode consultar *Para uma nova interpretação de Platão*, de Giovanni Reale, ou o capítulo *Plato: the unwritten doctrines*, em *The middle platonists*, de John Dillon. Introdutoriamente: protologia é o nome dado ao conjunto de doutrinas metafísicas que dizem respeito aos primeiros princípios, de acordo com a Escola de Tübingen, que utiliza a tradição indireta para a elaboração do pensamento platônico.

³² Sobre a endoxologia de Aristóteles ver o tópico *Os endoxa*, em *Curso de filosofia aristotélica*, de Eduardo C. B.Bittar.

fogo de muito brilho. Os antigos, que eram melhores do que nós e viviam mais perto dos deuses, nos conservaram essa tradição: que tudo o que se diz existir provém do uno e do múltiplo e traz consigo, por natureza, o finito e o infinito. (16 c)

Embora não seja possível sustentar aqui, Thomas defende que com “os antigos” Platão se refere aos pitagóricos que teriam feito descer da dimensão divina a dialética como ferramenta de contemplação dos princípios (SZLEZÁK, 2011). Esta opinião pode figurar aqui como hipótese, um caminho possível para interpretar o texto. No mesmo contexto temos uma contribuição da qual faz uso no contexto da dialética, diz Proclo (2020, p. 53): “para aqueles que estão habituados com a Teologia captar as propriedades particulares dos princípios divinos mediante o raciocínio”. Tratando da dialética ainda, no seu comentário ao *Timeu*, Proclo trata mais diretamente dos princípios citados por Platão em *Filebo*:

Quanto a nós, repetidamente dissemos que está ajudando a completar todo o estudo da natureza e, além disso, afirmamos no caso dessas palavras que ele está rotulando como o mais alto e mais maravilhoso dos feitos o único comum princípio das colunas gêmeas da oposição no cosmos, e único conflito que estende-se através do universo, no solo em que mantém em inquebrável unidade o total da criação fundamentada sobre opostos, em limitadores e ilimitados, como diz Filolau (fr. B1 DK) – e como ele mesmo diz em *Filebo* (30c) quando fala que há muito limite no cosmos, e também muito ilimitado, os dois sendo opostos que se combinam para compor o Todo. (Proclo, 2007, p. 178, tradução nossa)³³

A mesma doutrina aparece novamente com uma referência a Filolau mais à frente, ainda no primeiro livro³⁴. No início do comentário, o dito de Proclo que pode nos servir como para exemplificar os contatos entre Platão e o pitagorismo: o diálogo *Timeu* foi denominado assim como referência a um pitagórico chamado Timeu que havia escrito um livro a respeito da natureza sob o ponto de vista pitagórico, que há discordâncias entre os dois livros³⁵, mas esta é a referência (PROCLO, I. 5 – 25).

Por mais que o julgamento da opinião deva permanecer suspenso, Thomas parece proceder de maneira aceitável ao estabelecer a atribuição de Platão aos pitagóricos a partir de uma relação montada sobre ocorrências de terceiros, como faz em seu texto, que fazem a mesma

³³ Original: “As for us, we have repeatedly said that it is helping to complete the entire study of nature, and moreover we claim in the case of these words that he is labelling as the greatest and most wondrous of deeds the single common principle of the twin columns of opposites in the cosmos, and the single conflict that extends through the universe, on the grounds that it holds in an unbreakable unity the entire creation that is founded upon opposites, upon Limiters and Unlimiteds as Philolaus (fr. B1 DK) says – and as he says himself in the *Philebus* (30c) when he says that there’s much limit in the cosmos, much unlimited also, the two being opposites that combine to make up this All”.

³⁴ Na marcação 176.

³⁵ Ou seja, Platão não está, de maneira geral, de acordo com as teses pitagóricas deste livro.

relação – não exatamente na interpretação desta passagem do *Filebo*, mas entre Platão e o pitagorismo, de maneira geral. O que liga este ponto ao nosso tema é o complemento do capítulo cinco, de *Sobre a Teologia de Platão*, de Proclo:

Em seguida, é preciso mostrar que cada uma dessas doutrinas está em sintonia com os princípios primeiros de Platão e com as tradições secretas dos teólogos, pois toda a Teologia grega é filha da mistagogia de Orfeu. Pitágoras, o primeiro filósofo, aprendeu com Aglaofamos as iniciações relativas aos deuses. Depois, Platão recebeu os textos pitagóricos e órficos dessa ciência supremamente perfeita que diz respeito a eles. (PROCLO, 2020, p. 53 – 54)

Anterior a Proclo, Jâmblico, em *Vida Pitagórica*, nos dá a mesma informação: Pitágoras, na Trácia, foi iniciado nesses ensinamentos pelo sacerdote Aglaofamos (2017, p. 78). O interesse de Platão no pensamento pitagórico é citado por Diógenes Laércio também com relação a Filolau, pitagórico que teria escrito livros que foram do interesse de Platão ao ponto de querer comprá-los de Díon (1987, p. 248). Sua proximidade com Arquitas de Tarento também pode ser um elemento importante de sua relação com o pitagorismo. Arquitas, que tem suas teses consideravelmente expostas em *Vida Pitagórica*, e foi o mesmo que ajudou Platão a se libertar de Dioniso da Sicília, episódio referente à *Carta VII*. Diógenes também cita duas cartas trocadas pelos dois onde tratam de compartilhamento de escritos (1987, p. 248) como também seu encontro com Filolau e Êuritos após a morte de Sócrates. Platão teria então herdado, segundo esta hipótese, de uma tradição já estabelecida os textos e ensinamentos órfico-pitagóricos.

O orfismo se destaca como um culto que adota um conjunto de crenças que se distingue da religião grega comum ao assumir primeiramente uma versão da origem humana que determina a noção de homem. Reconhecendo a dificuldade de identificar precisamente a versão originária que determina as crenças órficas e também esclarecendo que não é a intenção deste trabalho, assumamos a posição de Alberto Bernabé. Vejamos a versão do mito através do comentário de Alberto Bernabé:

Os princípios básicos das crenças órficas se assentam em um mito dionisíaco que os órficos reinterpretem em um novo sentido. Segundo a versão órfica, no princípio dos tempos os Titãs, com inveja de Dionísio, o mataram depois de enganá-lo com diversos objetos, o despedaçaram, cozinham e devoraram. Irado com isto Zeus os fulminou com o raio. Da mescla de cinzas dos Titãs com a terra, surgiram os seres humanos que, como consequência de sua origem, tem uma parte terra, o corpo, onde se aloja uma alma com um componente divino positivo, que procede de Dionísio, mas também com outro

componente divino negativo, procedente dos Titãs, que eram deuses (BERNABÉ, 2003, p. 14, tradução nossa)³⁶

A crença órfica, segundo o comentário de Bernabé, concebe o homem com quatro elementos constitutivos. O corpo, sua parte terrena e morada da alma, que é o segundo elemento e parte superior composto por outros dois elementos. O primeiro, divino e superior, pois é partícipe da natureza dionisíaca, o deus assassinado pelos titãs, e constitui a parte positiva da alma; a outra foi herdada dos assassinos de Dionísio, parte negativa da alma. Apesar de ambas procederem de classes distintas de divindades elas têm valores diferentes porque os titãs foram condenados por Zeus pela prática da impiedade, então a sentença de Zeus que fulminou os titãs recai sobre o homem, filho desta natureza, sobre a forma de uma culpa originária que este deve pagar para purificar-se. Pagar totalmente esta culpa é tornar homogênea a alma, ou seja, reconciliar suas partes e recolocar-se justamente no patamar de divino e sem mácula.

Embora publicamente conhecida pelo estilo de vida e ritos de purificação, o orfismo tem seus rituais iniciáticos, que são, segundo Bernabé, também descritos através do *Papiro de Deverni*, onde há menções à crença e incredulidade³⁷, Hades³⁸, sacrifícios e orações³⁹, como também uma exegese aplicada a uma teogonia que supostamente teria sido composta por Orfeu⁴⁰. No mais, vale a pena passar tangencialmente pelos temas que o orfismo se preocupa e que chega até nós pelos mais diversos testemunhos.

O orfismo lida com diversos temas comuns ao universo da cultura grega, mas sempre de maneira diferente ou mesmo estranha ao que comumente era adotado. O conteúdo pode ser resumido em cosmologia, cosmogonia, questões que envolvem a natureza do homem e sua alma (já incluindo a antropogonia). O que interessa para a soma do conteúdo deste trabalho de maneira coerente é o tópico que envolve o homem.

Tendo especificado que dentre os tratados pelo orfismo vamos abordar a *origem e destino das almas* (BERNABÉ, 2003, p. 16) é preciso apontar qual das subdivisões interessa

³⁶ Original: “Los principios básicos de las creencias órficas se asientan en un mito dionisiaco, que los órficos reinterpretan en un nuevo sentido. Según la versión órfica, en el principio de los tiempos los Titanes, envidiosos de Dioniso, lo mataron tras engañarlo con diversos objetos, lo despedazaron, lo cocinaron y lo devoraron. Irritado por ello, Zeus, los fulminó con el rayo. De la mezcla de las cenizas de los Titanes con la tierra, surgieron los seres humanos que, como consecuencia de su origen, tienen una parte terrena, el cuerpo, en el que se aloja un alma con un componente divino positivo, que procede de Dioniso, pero también con otro componente divino negativo, procedente de los Titanes, que eran dioses”.

³⁷ Coluna V.

³⁸ Coluna V.

³⁹ Coluna VI.

⁴⁰ Da coluna VII até o final dos fragmentos.

ao trabalho. Alberto Bernabé divide os poemas órficos em quatro partes: informativos, ritualísticos, éticos, mágicos (BERNABÉ, 2003, p.16-17). É fato que dentro destes tópicos todas as subdivisões são valorosas, mas, no contexto da relação entre Platão e o orfismo, é necessário dar preferências a uns em relação a outros, sendo assim, o que mais interessa é o caráter informativo e ético, uma vez que um trata – informativamente – do destino da alma e o outro do tipo de vida que se deve ter para expiar a culpa e se beneficiar no processo de transmigração.

A transmigração de alma se relaciona com o conteúdo ético do orfismo. O vínculo se forma de maneira que uma determina como a outra acontecerá, ou seja, o tipo de vida (conteúdo ético) que o sujeito leva determinará o que o aguardará no próximo nascimento. Giovanni Reale esclarece que é justamente esta característica ética que ambienta a situação e toda a jornada da alma que figura como novo dentro da cultura grega em relação à *pysché*⁴¹ (REALE, 2002, p. 113). As informações sobre o destino da alma e seu vínculo com a ética encontramos facilmente em autores anteriores a Platão. Sendo um tanto obscuros e de difícil contextualização o conteúdo do já citado *Papiro de Deverni*, um exemplo interessante a recorrer é o de Empédocles, filósofo cujo qual sua poesia descreve perfeitamente e experimentalmente o drama da jornada órfica:

Há um oráculo da Necessidade, um antigo decreto dos deuses, eterno e selado com amplos votos, segundo o qual sempre que alguém profana seus próprios membros com o pecado da matança, (...) comete ofensa e perjúrio – as divindades (daimones) que possuem vida imensamente longa vaga, longe dos abençoados, por três vezes dez mil estações, ao longo do tempo vindo a ser todas as diferentes espécies de mortais, tomando um caminho de vida mais difícil que o outro em sequência. Pois a força do aithêr persegue-os até o mar e o mar cospe-os para a superfície da terra, e a terra para os raios do sol brilhante, e o [o sol] lança-os nos vórtices do aithêr. Um o recebe do outro, mas todos os odeiam. Sou um destes, agora, um fugitivo dos deuses e um errante, depositando minha confiança na delirante Discórdia. (14.9, DK 31 B 115)

No trecho acima, é descrito um estado de queda que é imposto aos *daimones*⁴² após uma transgressão. Depois de caídos são condenados a passarem trinta mil anos migrando em diferentes manifestações mortais. O árduo processo joga a alma corrompida pela transgressão da matança em um cenário onde é rejeitado pela natureza durante toda a pena. Como havia comentado, Empédocles não fala de maneira impessoal, como quem descreve um conjunto de

⁴¹ *Alma*. Para outros sentidos do termo no grego o leitor pode consultar *Dicionário Grego-Português*, vol. 5, p. 261.

⁴² *Divindade*. Para outros sentidos do termo no grego o leitor pode consultar *Dicionário Grego-Português*, vol. 1, p. 194.

eventos distantes, mas se coloca como um dos culpados pela prática do pecado e punido com o processo que descreve. Continuando com o filósofo de Agrigento:

14.10 (142) Nem a morada de Zeus, que porta a égide, nem a casa de Hades <recebe-?>o.

14.11 (125) Pois das formas vivas [a Discórdia?] fazia-as mortas, mudando-as.

14.12 (126) Cobrindo<a> com estranha veste de carne.

14.13 (148) A terra que envolve os mortais.

14.14 Em sete semanas

Dentro deste cenário a alma não é recebida em nenhuma das moradas dos deuses, seja no Olimpo ou no Hades, pois é condenado a trocar de aparência chamada pelo filósofo de “veste de carne” que envolve aquele que agora tem parte na natureza mortal.

14.15 (117) Pois já nasci como menino e como menina, como um arbusto, um pássaro e um <mudo> peixe <do mar>.

Além do final da passagem 115 (14.9), Empédocles se coloca muito fortemente como partícipe de tal mecanismo que rege a vida em 117 (14.15), onde não dá uma informação vaga do que acontece com todos, mas nos diz exatamente o que aconteceu com ele no que podemos considerar pelo menos como parte do processo, precisando que já teve as “vestes” de menino, menina, peixe, pássaro e arbusto.

Depois de descrever, de maneira misteriosa, o lugar no qual desventuradamente acabou habitando como zona de dores e lamentos e as relações entre os princípios cósmicos que viabilizam a forma da vida dos mortais, Empédocles trata de uma prática moralmente reprovável: ingerir alimentos onde as almas submetidas a este processo podem estar alojadas:

14.25 (136) Vós não cessareis essa matança de áspersos sons? Não vedes que estão a devorar-vos uns aos outros na incúria de vossos pensamentos?

14.26 (138) Tendo drenado [isto é, arrancado] a alma com o bronze.

14.27 (137) Um pai ergue seu próprio filho querido que mudou de forma, e rezando, chacina-o, cometendo uma grande loucura. E estão perplexos, sacrificando-o enquanto ele implora-lhes. Ele, porém, recusando-se a ouvir seus gritos, chacina-o e ocupa-se com um banquete maldito em seus salões. Do mesmo modo, um filho domina seu pai, as crianças e sua mãe, e, tirando-lhes a vida, devora-lhes a carne.

14.28 (145) Atormentai-vos, portanto, com males cruéis, jamais aliviareis vosso espírito de desditosos tormentos.

14.29 (135) Porém, o que é lícito estende-se para muito além do aithêr de amplos domínios e pelo imenso fulgor.

O motivo é facilmente compreendido, alcançado até mesmo por uma implicação condicional devido o contexto que já temos. A recomendação prática é feita sobre um dramático e preocupado relato a respeito dos banquetes e rituais de sacrifício que estão causando danos à vida de um irmão, seja ligado por laços de sangue ou de espécie, uma vez que todos os que estão vivenciando a pena têm parte na natureza divina, ou na passagem por uma vida humana poderiam ser ligados por algum grau de parentesco. O cenário que o filósofo monta aproxima o dano à vida animal ao assassinato contra humanos em uma relação de identidade.

A última parte que nos interessa:

14.31 (144) Jejuai do mal.

14.32 (140) Mantende completa distância das folhas do loureiro!

14.33 (141) Miseráveis, totalmente miseráveis! Mantende vossas mãos distantes dos feijões-fava!

14.34 (127) Em meio a feras, tornam-se leões cujas tocas estão nas montanhas com suas camas no chão, e em meio a árvores de copas frondosas, loureiros.

14.35 (146) Ao final, são profetas, bardos, médicos e chefes os homens da terra, e dali elevam-se como os mais poderosos deuses em honras.

14.36 (147) Partilhando a mesma casa e a mesma mesa com outros imortais aliviado das humanas aflições, infatigável.

As recomendações gastronômicas que são também imediatamente morais continuam com a advertência para a distância das folhas de louro e feijão fava, pois estes são também os condenados. Ao fim desta explicação, Empédocles nos informa o que aguarda estas almas ao final do processo: a reconciliação com a natureza divina, habitando a mesma morada dos deuses e imortais.

Não nos aprofundaremos em uma pesada interpretação do texto, mas captaremos apenas as ideias centrais comuns aos conteúdos órficos. Aqui está quase que toda a jornada do homem no orfismo. A leitura integral do que nos sobrou dos escritos de Empédocles nos dá uma visão ampla do conteúdo que nos interessa e do que normalmente Platão aborda enquanto conteúdo religioso, independente do teor da utilização e mesmo inserindo elementos que são seus no mecanismo da jornada da vida órfica.

As informações que encontramos no corpo de fragmentos de Empédocles organizados por Ricard D. McKirahan (2013, p. 387 – 416) encontram correspondência na exposição do mesmo comentador sobre as práticas e recomendações da vida pitagórica que é uma das

principais fontes – por mais que através de comentários de terceiros – que temos das doutrinas do orfismo (MCKIRAHAN, 2013, p. 167 – 168). No mais, Empédocles é o primeiro melhor exemplo porque pode ser complementado pelo autor que veremos brevemente a seguir.

Píndaro, nascido em Tebas (LESKY, 1989, p. 218), é um poeta grego que participa de maneira cuidadosa da tradição órfica (BERNABÉ, 2011, p. 161). Podemos verificar três passagens de sua produção literária para colocá-lo na discussão em que a reminiscência está. As passagens tratam do mesmo que Empédocles, ficando uma concentrada no processo de transmigração e as outras duas no destino último da alma semelhante ao que já vimos na parte final do recorte escolhido de Empédocles. Diz Píndaro:

Aqueles dos quais Perséfone recebe o resgate da antiga mágoa, para o sol, de cima daqueles no nono ano devolve as almas de volta. Delas reis nobres e na força velozes e na sabedoria grandiosos homens surgem e no tempo restante heróis sacros pelos humanos são chamados. (PÍNDARO, 2018, p. 444)

O outra passagem diz:

para eles brilha o poder do sol
lá embaixo, enquanto aqui é noite
e em prados de púrpuras rosas fora da cidade deles
e do olíbanos umbrosos...
e está carregado com árvores aurifrúcteas
e alguns com cavalos e exercícios,
outros com jogo de damas,
outros com forminges se deleitam e entre eles
florescente completa felicidade viceja.
Um aroma por esse lugar amável se espalha
sempre...enquanto eles mesclam ao fogo longivisível oferendas
de todo tipo sobre os altares dos deuses. (PÍNDARO, 2018, p. 443)

Como também:

Se tendo-a alguém conhece o futuro,
que dos mortos aqui
súbito os indefesos espíritos

penalidades pagam e neste reino de Zeus as
 transgressões sob a terra alguém julga pronunciando
 sentença com hostil necessidade;
 Em iguais noites sempre
 E em iguais dias sol tendo, sem fadigas
 Os nobres recebem uma vida, não o solo
 Perturbando com o vigor de sua mão
 nem a marinha água
 por um magro sustento e entre os honrados
 pelos deuses aqueles que deleitavam-se com as fieis juras
 possuem ilácrime
 vida, mas os outros suportam incontestável fadiga.
 Quantos ousaram três vezes
 em cada lado tendo ficado por completo das injustiças afastar
 a alma, completam de Zeus a via para de
 Crono a torre onde dos venturoso
 em torno à ilha oceânicas
 brisas sopram e flores de outro flamejam,
 algumas da terra desde esplêndidas árvores
 e outras a água as nutre,
 com grinaldas delas suas mãos entrelaçam e coroas
 nos retos conselhos de Radamanto,
 que o grande pai tem ao seu lado como parceiro,
 o esposo de Reia, a qual tem
 a todos superior o trono. (PÍNDARO, 2018, p. 88 – 89)

A primeira passagem, que é o *fragmento 133*, fala sobre o ciclo das almas. Ciclo que, segundo Reale, tem dupla característica: punir e premiar (2002, p. 114-121). O motivo da punição, como vimos em Empédocles e na exposição do Bernabé, é uma culpa que temos, e por causa dela as almas são lançadas no ciclo de transmigração onde são constantemente punidas, mas na medida em que a punição ocorre acontece também a purificação mediante a

qual a alma que transmigra sobe em uma escala de dignidade diante de sua natureza divina originária até reencontrá-la. Então, durante o ciclo, os presentes que as almas recebem consistem no conteúdo de uma vida superior a ser vivida, por isso nos versos de Píndaro os homens ilustres são louvados tanto explícita – dentro do universo do conteúdo órfico – quanto implicitamente. Vemos o louvor explícito quando no *fragmento 133* o ciclo devolve ao mundo estes homens ilustres; já o louvor implícito está no verso que compõe a *Olímpica 2*, uma vez que por mais que a passagem cite os nobres em uma pós vida – assim como no *147* de Empédocles – o objetivo da composição das *Olímpicas* por parte de Píndaro nos revela o louvor contido ali, visto que dedicar ao vencedor, dotado de virtudes físicas e aristocráticas, um poema de conteúdo órfico sobre a morada que ele há de residir é considerá-lo como um representante de um destes tipos de vida superior. O destino final da purificação é – como foi dito – a reconciliação com a natureza inicial e divina da alma e a união com os deuses e heróis, como parece sugerir a *Lâmina de Turios*:

Mas quando a alma deixa para trás a luz do sol, à direita, [...] tendo todo bem presente. Salve, depois de ter uma experiência que nunca [antes teve. Nascete Deus, de homem que eras. Criança, em [leite caíste. Salve, salve, ao tomar o caminho à direita em direção às sagradas pradarias e bosques de Persefone. (BERNABÉ, 2003, p. 269, tradução nossa)⁴³

É neste contexto religioso que tem como fonte, segundo Platão, uma sabedoria antiga, que a reminiscência está localizada: dentro de um mecanismo cíclico de vida que pune e purifica a alma.

A contextualização da reminiscência é necessária para mostrar não somente um aprofundamento da prática maiêutica que funciona com o escravo de Menão, mas apresenta também o motivo pelo qual ela funciona: o homem tem contato com o conteúdo em outra vida.

O contexto vital em que a recordação está situada nos dá uma imagem clara de como ela atua como elo entre quem pretende conhecer e o conhecimento. O elemento órfico é importante porque é o recurso que Platão utiliza para justificar a posse, nesta vida, do conhecimento – que passa de vida para vida – e a reminiscência reconcilia o homem com este conhecimento que já possui, mas que está escondido sob camadas de falsas opiniões que precisam ser removidas, no caso do *Menão*, pela maiêutica que fará vir à tona este conhecimento por meio da recordação. Então é a partir do momento em que tanto o Escravo

⁴³ Mas cuando el ánima deje atrás la luz del sol, a la derecha, [...] teniéndolo todo bien presente. Salve, tras haber tenido una experiencia que nunca [antes tuviste. Dios has nacido, de hombre que eras. Cabrito, en [la leche caíste. Salve, salve, al tomar el camino a la derecha hacia las sacras praderas y sotos de Perséfone.

quanto Laquete percebem a própria ignorância diante da dificuldade da questão investigada que a recordação começa a atuar ligando o cognoscente ao conhecimento.

2.6. Conclusões sobre *Menão*

A reminiscência, incluída, assim como quase todas as outras doutrinas nos outros diálogos, em uma descrição de ciclo não definitivo da filosofia platônica não se relaciona com a vida da alma totalmente separada do corpo e sim com vidas concretas, isso para resolver o problema do conhecimento e da familiaridade com a definição e não com o da forma – como também será em *Fedão*. Quando o aprofundamento for aplicado, elas se erguerão juntas já no próximo diálogo analisado neste trabalho. Constantin Ritter considera nesta passagem:

Com referência a determinação conceitual, é alegado também que um conceito, na ordem de ser útil, deve incluir todos os casos individuais ou *formas* e deve, conseqüentemente, dar sua característica fundamental (...). Se nós compararmos isso com as instruções dadas em *Eutífron* para determinar o conceito, descobriremos que são sinônimos. A questão aqui parece estar preocupada com uma relação puramente lógica. Mas em *Fedão* nós temos mais. Até a base é mais segura, porque aqui a doutrina sobre o elemento a priori do conhecimento na alma não é tratada como um mero pensamento hipotético, mas como um fato que justifica a conclusão sobre a imperecibilidade da alma. (RITTER, 1933, p. 103 – 104, tradução nossa)⁴⁴

Aqui fica marcado o limite entre uma fase inicial da exposição filosófica de Platão e o que servirá como ponte onde os elementos vistos até aqui tomarão outro corpo e nos servirão para a compreensão da experiência que estamos visando.

3. *Fedão*: o aprofundamento filosófico da recordação pela ligação com as formas

3.1. Comentários introdutórios

⁴⁴ Original: “With reference to determining a concept, the claim is also made that a concept, in order to be useful, must include all individual cases or forms and must, therefore, give their fundamental characteristic (...). If we compare this with the directions given in the *Euthyphro* for determining a concept, we find that they are synonymous. The question here seems to be concerned with a purely logical relationship. But in the *Phaedo* we have more. Even the basis is more certain, because here the doctrine about the a priori element of knowledge in the soul is not treated as a mere hypothetical thought, but as a fact which is to warrant the conclusion about the imperishability of the soul”.

O diálogo abre com uma conversa entre Fedão e Equícrates, já depois da morte de Sócrates. Equícrates deseja saber o que exatamente aconteceu entre a condenação e a morte de Sócrates, então Fedão se compromete em contar o que ele vivenciou ao lado do amigo em seus últimos momentos de vida⁴⁵. Cornford observa a atmosfera crepuscular do drama filosófico que Platão compôs: o otimismo de Sócrates lança luz ao momento de despedida e o deixa entre a escuridão da ausência e a luminosidade do destino (CORNFORD, 1949, p. 129).

A primeira grande fala de Fedão nos introduz à síntese entre o aspecto dramático e o filosófico do diálogo. O comportamento de Sócrates é estranho à Fedão, pois mesmo diante da morte não consegue lamentar porque Sócrates parecia satisfeito com o que estava para acontecer, feliz até⁴⁶. Os sentimentos dos que estavam na reunião eram mistos e Fedão revela ter ficado de fato abalado com a situação⁴⁷. Tendo listado os que participaram e os que faltaram a reunião, Fedão dá conta de lembrar os discursos desde o início⁴⁸.

É interessante perceber uma coisa na parte inicial da fala de Sócrates a respeito dos poemas que escreveu. O motivo pelo qual ele compõe os poemas é descobrir o significado de seus sonhos e fazer o que lhe era pedido neles⁴⁹. Esta informação a respeito de um comportamento de Sócrates encontra correspondência na *Apologia*, texto que, segundo as conjecturas levantadas por alguns comentadores como Reale (REALE, 2002, p. 153) e Kahn (KAHN, 2010, p.111-112), pode estar próximo de ser tomado como verossímil historicamente. O motivo que encontramos na *Apologia* sobre o início de sua missão filosófica, que também veio pelo deus através de sonho, corresponde ao seu comportamento e crença diante dos sonhos em *Fedão*.

Ocorrências como esta, que são frequentes e podem ser sinais da característica sinérgica da obra platônica que assumimos aqui pela influência do Kahn, conversam com esta hipótese que levanta a possibilidade de que quando lidamos com sua obra, estamos lidando com uma espécie de quebra-cabeças que precisa ser amplamente observado para que seja bem entendido. Comentar parte do *Fedão* se faz necessário por representar uma passagem entre a reminiscência

⁴⁵ *Fedão*, 57 a – 58 e

⁴⁶ *Fedão*, 58 e – 59 a

⁴⁷ *Fedão*, 59 a – b

⁴⁸ *Fedão*, 59 b – c

⁴⁹ *Fedão*, 60 e

que não tinha relação com a teoria das formas no *Menão*⁵⁰ e a experiência do amor em *Fedro*, que é explicitamente reminiscente. Todo o caminho até aqui obedece a este mesmo raciocínio que dá forma ao trabalho, o raciocínio segundo o qual é necessário lidar não só com diversas partes de suas obras que se complementam, como também ficar atento ao aspecto dramático que pode nos entregar realizações concretas de suas convicções filosóficas – como no caso do comportamento do Escravo e Laquete no reconhecimento da ignorância. *Fedão*, com relação ao tema trabalhado aqui, é um passo de aprofundamento metafísico da teoria da reminiscência.

Para Giovanni Reale, *Fedão* é o pontapé inicial da manifestação teórica da *segunda navegação* (REALE, 1998). É o salto metafísico que ambiciosamente envolve o conjunto de problemas que as *causas*⁵¹ inerentemente carregam. A teoria das formas é amplamente abordada aqui e todos os elementos teóricos que fazem parte do corpo do diálogo estão assentados em volta deste ponto central e, se o ponto central é a forma através da qual só se pode ultimamente chegar por via da atividade intelectual que é própria da alma, então estamos diante do horizonte da liberdade intelectual explorado pela alma. É o modelo de atividade que caracteriza a *segunda navegação*.

3.2. O aprofundamento metafísico em *Fedão*

No comentário ao *Menão* citamos David Ross, que afirma a ausência da relação entre a reminiscência e a teoria das formas no diálogo em questão. Aqui Platão evolui a profundidade da justificativa que explica o sucesso da maiêutica: tem a ver com as formas. O que muda é não só o roteiro que segue a alma como também a referência da recordação: passa da vida e seu acontecimento como conhecemos para a contemplação intelectual da forma acessada por meio da reflexão pura. Em *Fedão*, a recordação continua sendo o elo entre o homem e o saber, mas agora a fonte do conhecimento é mais confiável. Platão elabora um diálogo que adequa o

⁵⁰ Mas que terá em *Fedão*, 75 c – d.

⁵¹ Para um tratamento mais geral de *causa* e os problemas que a envolve em Platão pode ser consultada pelo leitor em Léxico de Platão, p. 141-144. Mas as *causas* a qual me refiro aqui simultaneamente são: *razão*, *formas* e *Bem*. Falar de causas em *Fedão* cobra necessariamente estes três elementos por conta da parte final do diálogo onde Platão se ocupa de comentar o escrito de Anaxágoras. Resumidamente a *razão* é a inteligência demiúrgica – de Timeu – que segundo o princípio do que é melhor imposto pelo *Bem* molda a matéria sem forma de acordo com os modelos eternos (as formas).

orfismo a sua doutrina filosófica, então a sabedoria antiga evocada em *Menão* se mistura com a sabedoria elevada da filosofia mais uma vez.

3.3. O destino da alma e o comportamento de Sócrates

Há pessoas para quem a morte é preferível porque para estes o corpo é uma prisão da alma⁵². Assim Platão abre as discussões excluindo o atalho aos benefícios da morte na vida do filósofo. Ao filósofo é preferível a morte por motivos que vamos conhecer mais profundamente à frente, mas ele deve ser obediente aos deuses, àqueles que tem posse da sabedoria relativa às coisas mais importantes⁵³.

A posição intelectualmente receptiva de Sócrates com relação à morte é imprimida na sua tranquilidade na véspera do cumprimento de sua pena e incomoda Cebete que o questiona no que se refere ao cuidado dos deuses, seu argumento se realiza nesta sequência: se os deuses cuidam dos humanos em vida e a morte significa a separação deste cuidado, não é cabível que os mais sábios prefiram outra coisa a isto porque, se são sábios, sabem que a relação com os deuses é boa coisa e não deve ser evitada, além de que somos propriedade dos deuses. Se Sócrates é filósofo, a colocação de Cebete transforma-se em uma acusação contra ele, que agora deve justificar filosoficamente seu comportamento e estabelecer o elo entre o que ele faz e pensa⁵⁴.

A leitura do capítulo passado deste trabalho já nos coloca em posição de familiaridade com a seguinte passagem:

VIII – Pois que seja, disse. Vejamos se diante de vós outros minha defesa sairá mais convincente do que a feita na frente dos juízes. O fato, Símias e Cebete, prosseguiu, é que se eu não acreditasse, primeiro, que vou para junto de outros deuses, sábios e bons, e, depois, para o lugar de homens falecidos muito melhores do que os daqui, cometeria um grande erro por não me insurgir contra a morte. Porém podes fiar que espero juntar-me a homens de bem. Sobre esse ponto não me manifesto com muita segurança; mas no que entende com minha transferência para junto de deuses que são excelentes amos: se há o que eu defenda com convicção é precisamente isso. Esse o motivo de não me revoltar à ideia da morte. Pelo contrário, tenho esperança de que alguma coisa há para

⁵² *Fedão*, 62 a

⁵³ *Fedão*, 62 c – e; *Apologia*, 23 a – b

⁵⁴ *Fedão*, 63 b

os mortos, e, de acordo com antiga tradição, muito melhor para os bons do que para os maus. (63 b – c)

Se ao filósofo é preferível morrer e, no além, existem prêmios para os bons, como descrito em Empédocles e Píndaro, parece haver então uma relação entre a filosofia e o pós-vidas. Diz Bernabé:

O contexto que justifica o mito é, por tanto, o desejo de Sócrates de explicar a seus discípulos por que não tem medo da morte e por que eles não devem tão pouco temer por ele. A expressão ambígua “como se diz de antigo” não deixa claro qual é a fonte desta suposição, mas sugere um “antigo relato”. (BERNABÉ, 2011, p. 260 – 261)

Assim como em *Menão* a sabedoria antiga é introduzida como justificativa. Mas esta justificativa figura aqui primeiramente relativa ao comportamento, Sócrates crê nos relatos da sabedoria antiga que garante presentes para os bons, classe onde ele se coloca indiretamente aqui e mais diretamente à frente⁵⁵, como também o faz na *Apologia*⁵⁶.

No mais, no contexto do *Fedão*, a fala que abre a justificativa é inicialmente uma resposta, mas que logo precisa ser explicada também. Se são esses prêmios dirigidos a alma imortal que fazem com que o filósofo prefira a morte, como isto acontece? E mais, como sabemos que a alma é realmente imortal?

3.4. A justificativa do comportamento e a forma

Platão define a morte como separação entre corpo e alma⁵⁷. Esta separação é almejada pelo filósofo porque proporciona distância dos prazeres que envolvem o corpo e que são por ele evitados⁵⁸ por conta de seus efeitos na vida intelectual⁵⁹ e política⁶⁰. Este comportamento de prioridade às virtudes morais e intelectuais que têm morada na alma é o que diferencia o filósofo dos outros homens⁶¹.

⁵⁵ *Fedão*, 67 b

⁵⁶ *Apologia*, 30 d

⁵⁷ *Fedão*, 64 c

⁵⁸ *Fedão*, 64 d

⁵⁹ *Fedão*, 65 c

⁶⁰ *Fedão*, 66 c – d

⁶¹ *Fedão*, 65 a

Com relação a aquisição do conhecimento, o caminho é cruzado primeiramente pela incapacidade dos sentidos na produção de certeza, ficando a insuficiência epistêmica ao lado da moral no plano concreto, no mesmo fio de raciocínio, a competência da alma que realiza a aquisição do conhecimento no puro pensamento se alinha com a preferência do filósofo referente a separação da alma e corpo. Isso significa que a atividade do conhecer está unida à dimensão moral muito fortemente em *Fedão*, interpretação que, considerando cuidadosamente, parece concordar com o que vimos em *Menão*, quando o reconhecimento da própria ignorância (elemento moral) aparece como passo em direção ao conhecimento.

Uma vez estabelecido que o filósofo busca o afastamento para viabilizar a reflexão, o diálogo trata de uma classe de objetos de grande valor aos filósofos:

E com relação ao seguinte, Símias: afirmaremos ou não que o justo em si mesmo seja alguma coisa?

Evidentemente.

E com relação ao seguinte, Símias: afirmaremos ou não que o justo em si mesmo seja alguma coisa?

Afirmaremos, sem dúvida, por Zeus.

E também o belo em si e o bem?

Também.

E algum dia já percebeste com os olhos qualquer deles?

Nunca, respondeu.

Ou por intermédio de outro sentido corpóreo? Refiro-me a tudo: grandeza, saúde, força e o mais que for, numa palavra: à essência de tudo o que existe, conforme a natureza de cada coisa. É por intermédio do corpo que percebemos o que neles há de verdadeiro, ou tudo se passará da seguinte maneira: quem de nós ficar em melhores condições de pensar em si mesmo o mais exatamente possível o que se propõe examinar, não é esse que estará mais perto do conhecimento de cada coisa? Ou não?

Perfeitamente.

E não alcançará semelhante objetivo da maneira mais pura quem se aproximar de cada coisa só com o pensamento, sem arrastar para a reflexão a vista ou qualquer outro sentido, nem associá-los a seu raciocínio, porém valendo-se do pensamento puro, esforçar-se por apreender a realidade de cada coisa em sua maior pureza, apartado, quando possível, da vista e do ouvido, e, por assim dizer, de todo corpo fator de perturbação para a alma e impede-la de alcançar a verdade e o pensamento, sempre que a ele se associa? Não será, Símias, esse indivíduo, se houver alguém em tais condições, que alcançará o conhecimento do ser? (65 d – 66 a)

Quanto mais isoladamente o pensamento atuar, melhor acessará a forma⁶². Levando em consideração que a pesquisa procede melhor longe das perturbações dos sentidos⁶³, como obter este ambiente perfeito para a realização da atividade intelectual? Por meio da separação total do corpo e alma, que é a solução para o problema que tem o filósofo, pois o pensamento puro consegue alcançar a essência. Para Platão, só nessas condições⁶⁴ é possível suprir o desejo dos filósofos que vivem por amor da sabedoria. Sendo assim, a morte é condição necessária para a reconciliação⁶⁵ com o conhecimento puro da forma porque o corpo enquanto impuro não só não pode entrar em contato com a coisa em si⁶⁶ como também atrapalha a alma das mais diversas maneiras durante a união⁶⁷.

Ao admitir, depois de toda essa exposição que com o corpo não é possível alcançar plenamente o conhecimento daqueles objetos introduzidos ao início da discussão, depois de ter estabelecido os cenários de existência e seus valores inerentes através de uma inferência simples, o problema é resolvido: sobra ao estado de separação entre a alma e o corpo o contato ideal com o conteúdo que é intelectualmente reencontrado por meio da reminiscência. Esta é a maneira como o conteúdo de *Fedão* responde a situação aporética em que *Menão* poderia ter colocado o exercício do pensamento.

Aqui Platão situa o aprofundamento teórico ao lado da transformação da doutrina órfica. Embora tenha sido importante para a filosofia, a religião dos mistérios não estava preocupada com problemas filosóficos. Platão recebe a doutrina órfica, mas não a aceita completamente e toma posições particulares que se misturam com a religião a fim de sintetizá-las na forma de sua filosofia. Esta utilização que manipula o conteúdo original é o que Bernabé chama de *transposição platônica*:

Trata-se da maneira pela qual o filósofo cita ou alude a passagens de outros autores, geralmente prestigiosos, como apoio para as suas próprias teses, e opera sobre tais citações modificações mais ou menos sutis, seja a propósito das palavras que usa, seja pelo contexto no qual as insere, de modo que transforma também o seu significado ou a sua intenção, especialmente para fazer com que se acomodem às suas ideias, pondo em relevo o que têm em

⁶² Apresentar os aspectos das formas tal como aparecem nos diálogos analisados neste trabalho é suficiente para o cumprimento dos objetivos, então não fará parte do corpo do texto uma exposição detalhada a respeito desta doutrina. Mas para uma compreensão mais geral da doutrina o leitor pode consultar *Léxico de Platão*, p. 151-159, tópico do Christian Schafer.

⁶³ *Fedão*, 66 a

⁶⁴ *Fedão*, 66 e

⁶⁵ No comentário ao *Fedro* veremos porque o uso de “reconciliação”.

⁶⁶ *Fedão*, 67 a

⁶⁷ Para informações detalhadas sobre a formação do humano e dos elementos que envolvem sua criação ver *Timeu*, 41 d – 47 e

comum e ocultando ou transformando o que as diferencia. (BERNABÉ, 2011, p. 367 -368)

A versão órfica da sabedoria antiga de *Menão* apresenta uma modificação por parte do filósofo na medida em que lhe atribui uma função que diz respeito ao saber: as vidas passadas sustentam o conhecimento presente. O paradoxo citado exige uma racionalização ainda maior na medida em que o conteúdo se aprofunda. O que acontece em *Fedão* é esta racionalização maior que sustenta uma possível solução para o problema moral da morte e do conhecimento. A ideia órfica se dobra e cumpre os desígnios da filosofia: investigação da realidade. Sendo assim, a relação de Platão com o orfismo pode ser tomada na forma que o próprio autor parece sugerir, como um acordo de justa-medida: nem total aceitação e nem total afastamento. Sobre ocorrências de racionalização tal como vimos em *Fedão* diz Bernabé:

Platão formula de modo resumido a doutrina na qual se baseia, mas acrescenta algum detalhe, como se pertencesse à fonte original, quase sempre com a intenção de racionalizar ou moralizar o conteúdo de sua fonte. (BERNABÉ, 2011, p. 372)

É possível, assumindo determinada possibilidade interpretativa, encarar o equívoco em *Menão* como uma etapa de um plano que segue uma linha teórica crescente onde a exposição não está alinhada à descoberta cronológica de determinada doutrina, mas ao projeto pedagógico manifesto em seu *corpus* pela organização dos conteúdos filosóficos na forma literária que traduz a filosofia em acontecimento. O acontecimento hora contribui para a apresentação da doutrina – como na maioria das vezes –, mas também pode representar o ocultamento de determinados conteúdos. Sobre descoberta e escrita diz Giovanni Reale:

O momento em que Platão escreve uma doutrina (naturalmente nos limites por ele estabelecidos ao escrito) não coincide com o momento em que ele descobriu ou elaborou aquela doutrina. E com Gadamer voltamos a repetir que "esse tipo de ingênua avaliação cronológica das obras dialógicas de Platão [...] deveria ser definitivamente abandonado". (REALE, 1997, p. 378)

Embora, como já dito, a descrição da jornada da alma em *Fedão* não constitua uma totalidade nova, a parte nova é o que há de mais significativo. O elemento distinto da vida atual que conhecemos em *Menão* se repete aqui e é somado à novas informações: a extensiva exposição da natureza negativa do corpo frente a alma e ao conhecimento, o que nos leva à solução do problema do corpo aplicado a filosofia: o cenário da alma separada do corpo enquanto fonte do conhecimento pelo do contato direto com a forma.

A prova da imortalidade da alma está fundamentada sobre o solo do assumido “afirmamos ou não que o justo em si mesmo seja alguma coisa?”⁶⁸. Se é fato que há algo *em si* e que é conhecido apenas por meio da reflexão, não pelos sentidos, também é fato que há uma alma e que esta é imortal. E embora em termos de realidade os elementos não se organizem dessa forma, aqui eles estão didaticamente postos de “baixo” para “cima”, partindo do experimentalmente mais próximo, ou seja, da experiência factual do conhecimento, em direção a sua consequência que é experimentalmente distante.

Agora que sabemos que a reminiscência⁶⁹ é o que reconstrói o caminho da contemplação reconciliando a alma com a forma, um novo elemento pelo qual as ocorrências particulares das mais diversas coisas realizam-se, podemos dar o próximo passo e ir ao *Banquete*, diálogo onde o amor, experiência que nos interessa principalmente entrará em contato com uma forma em particular, a Beleza. Este movimento foi necessário, pois, seguindo as recomendações do próprio Platão, é preciso falar sobre o mais geral antes de lidar com um particular por ele incluído.

4. *Banquete: o elogio do Amor.*

4.1. Resumo geral até a intervenção de Sócrates

A proposta do conteúdo do qual se ocuparão os discursos é dada por Erixímaco segundo um episódio que vivenciou com Fedro, que revoltado se preocupa com a falta de elogios ao Amor⁷⁰. Fedro está presente tanto em *Banquete* quanto em *Fedro* e experiencia complementarmente as explicações sobre o amor⁷¹ por parte de Sócrates. Em ambos os diálogos as questões são encaradas mais como uma exposição unilateral – relativa aos discursos de

⁶⁸ *Fedão*, 65 d

⁶⁹ Tendo passado pelos dois diálogos que tratam da *reminiscência* (*anamnêsis*) o leitor poderá, se achar necessário consultar agora o *Léxico de Platão*, p. 276, ou *The Cambridge dictionary of Philosophy*, p. 315, sem ser incomodado com muitos problemas, pois ambas as referências tratam desta doutrina relacionando mais fortemente às formas, então, caso vá até eles sem ter passado por *Fedão*, o estudante teria o entendimento prejudicado.

⁷⁰ “Amor”, quando estiver sendo tratado pessoalmente, como divindade ou gênio; “amor”, quando se referir ao princípio de desejo.

⁷¹ O amor que Platão ressignifica filosoficamente aqui é o *eros* (ἔρως), que segundo o *Dicionário grego-português*, vol. 2, p. 151, é o desejo por algo ou alguém. Ele se difere de *ágape* (ἀγάπη), presente no vol. 1, p. 4, que é também um tipo de amor, mas pode ser também predileção, afeição, amor divino ou fraterno. Outro forte vínculo sentimental utilizado por Platão é a *phília* (φιλία), que é a amizade por alguém, segundo o vol. 5, p. 208, do mesmo dicionário.

Sócrates – que como uma investigação dialógica, mesmo que em *Banquete* Platão emule um diálogo entre Sócrates e Diotima, temporalmente, quando Sócrates relata no banquete o episódio de sua vida onde aprendeu sobre o amor, tudo aquilo já está filosoficamente resolvido.

Antes do discurso de Agatão há o de Fedro⁷², Pausânias⁷³, Erixímaco⁷⁴ e Aristófanes⁷⁵. Todos são cuidadosamente tratados em *Eros, demonio mediador: el juego de las mascarar en el Banquete de Platón*, de Giovanni Reale, mas o que introdutoriamente mais nos interessa aqui é o de Agatão porque é o que se relaciona com o de Sócrates de maneira mais explícita.

Segundo Agatão, Amor é o mais feliz e belo dos deuses, ele também é o mais jovem e por um princípio de aproximação segundo a semelhança está sempre próximo dos jovens, é delicado e por isso reside em almas – de deuses e homens – delicadas e evita as rudes. A respeito de sua constituição Agatão diz que é úmida, o que viabiliza sua adaptação formal às almas sem que seja percebida. Amor não comete e nem sofre injustiças na esfera humana ou divina, como também não é violento, ele é, na verdade, justo e temperante, logo, não é escravo dos prazeres. É poeta e sábio. Responsável pela geração e desenvolvimento dos animais e pelo sucesso artístico em geral. De sua existência emana a tendência ao belo, como também a tranquilidade, paz, bonança e diminuição da dor, união, brandura⁷⁶.

4.2. Início das intervenções relevantes de Sócrates

Após o discurso de Agatão, Sócrates faz um irônico elogio restringindo-se ao aspecto estético do discurso que é tido como belo. Além do exagero que é aplicado há a menção a Górgias, conhecido justamente por essa competência, mas duramente criticado e utilizado por Platão na composição de um diálogo que leva seu nome onde é este representante de um exercício inverso a filosofia em intenção (o que quer) e estilo (como se realiza). Embora, segundo Reale, o discurso de Agatão seja carregado de tragicidade (REALE, 1997), a crítica de

⁷² *Banquete*, 178 a – 179 e

⁷³ *Banquete*, 180 c – 181 e

⁷⁴ *Banquete*, 186 c – 187 a

⁷⁵ *Banquete*, 189 d – 193 a

⁷⁶ *Banquete*, 195 a – 197 d

Sócrates⁷⁷ aproxima-se da crítica à prática retórica recorrentemente associada a sofística e retórica. Vejamos a passagem irônica:

No entanto, está aí, não era esse o belo elogio ao que quer que seja, mas o acrescentar o máximo à coisa, e mais belamente possível, quer ela seja assim quer não; quanto a ser falso, não tinha nenhuma importância. (198 d – e)

Vejamos também uma passagem de *Protágoras* onde Sócrates critica o tipo longo de discurso que dava primazia ao estilo frente a razão e também um elogio irônico à Protágoras que supostamente dominaria tanto o discurso longo quanto o diálogo próprio da investigação socrática, ou seja, que seria capaz de dizer e dar razão do que disse:

Com efeito, se alguém consultasse qualquer um dos oradores a respeito desses mesmos assuntos, ouviria, talvez, discursos do mesmo gênero, seja de Péricles, seja de qualquer outra pessoa apta a discursar. Mas, se esse indivíduo insistir em lhes perguntar sobre alguma questão, eles, como livros, não sabem responder nem interrogar: se alguém lhes fizer uma pergunta, por mais trivial que seja, sobre algum ponto do discurso, os rétores, assim como o bronze forjado que ressoa continuamente até que alguém o toque, estendem o discurso numa longa tirada, mesmo quando indagados sobre questões triviais. Protágoras, aqui presente, contudo, está apto a proferir longos e belos discursos, como é evidente, assim como a dar respostas breves quando indagado, e, quando é ele quem indaga, em aguardar e acolher a resposta; são poucos os que estão preparados para isso. (324e – 329b)

Agora, para elucidar a passagem anterior, vejamos o que diz Daniel Lopes sobre o valor e função dos tipos de discursos em seu comentário ao *Protágoras*:

Essa reflexão *metadiscursiva* na boca de Sócrates salienta aquela distinção entre duas modalidades genéricas do discurso já mencionadas: de um lado, o “discurso logo e contínuo” – i.e *makrologia* – habitualmente praticado tanto pelos “sofistas” em sua atividade didática (ilustrada paradigmaticamente pelo *Grande Discurso* de Protágoras) quanto pelos rétores no ambiente político da cidade democrática; e, de outro, o “discurso breve” – i.e *brakhulogia* – característico do exercício investigativo de Sócrates, construído por dois interlocutores que dialogam mediante perguntas e respostas, cujo o exemplo é representado por Platão na conversa entre Sócrates e Hípócrates (311b-312e). (LOPES, 2017, p. 99)

O longo elogio de Agatão é carregado de beleza e desenvoltura, até mesmo a sequência da exposição de seus elementos, onde primeiro vem a natureza e depois seus efeitos⁷⁸ – que se explicam por meio da natureza – agrada a Sócrates⁷⁹ porque coincide com o modo como Diotima o fez⁸⁰. O problema está na prática dialógica: Agatão não consegue dar razão das afirmações de seus elogios.

⁷⁷ *Banquete*, 198 d

⁷⁸ *Banquete*, 195 a

⁷⁹ *Banquete*, 199 c

⁸⁰ *Banquete*, 201 e

O diálogo entre Agatão e Sócrates é a confirmação da tensão entre os tipos de discursos implícita tanto na ironia⁸¹ quanto na interação dialógica que estabelece com Agatão. A execução do diálogo estabelece uma atuação por parte de Sócrates que é diferente de tudo até agora e suas intenções só são compreensíveis a partir deste tipo de discurso curto que visa refutar Agatão para acolher o equívoco deste como um seu próprio criando o ambiente ideal para a entrada de Diotima.

Há um caminho curto antes do ponto central da refutação. Primeiro, Agatão assume que o amor é o desejo daquilo que se tem falta⁸². O amor dos deuses é amor daquilo que é belo e não do feio⁸³. O que é bom é também belo⁸⁴. Se o amor é daquilo que é belo e também é daquilo que não se tem, logo, ao Amor falta beleza e também o bem⁸⁵. Como dizer tais coisas de um deus, principalmente do Amor, que tem uma relação forte com o belo e o bom, seria insensato, é preciso fazer correções.

O status moral e intelectual com relação a Agatão pode não ser, no geral, ruim porque o reconhecimento da ignorância não constitui um problema aqui e sim parte de uma solução. Essa correção junto ao reconhecimento da ignorância é parte do caráter iniciático que Platão dá ao diálogo. Diz Reale:

É preciso adicionar uma importante observação; a saber: a recuperação da refutação de Sócrates a Agatão, apresentada como refutação sofrida pelo próprio Sócrates por parte da sacerdotisa de Mantinea, constitui, de algum modo, um pressuposto da iniciação, e procura, em consequência, um marco esquemático perfeito do grande discurso socrático revelador da natureza do Eros, de que deveremos falar: 1) a refutação-purificação seguirá 2) o ensino e a instrução sobre a natureza de Eros e sobre as coisas do amor, que, igual nas cerimônias de iniciação, serão remetidas ao mito (pequenos mistérios) – em nosso caso o mito da mãe e do pai de Eros e de seu Nascimento –, 3) para concluir com a mais alta iniciação às coisas do Amor, que conduzirá a visão, a contemplação e o gozo do Belo em si, isto é, o topo da escada do Eros, ascendendo, como veremos, na devida maneira (os grandes mistérios). (REALE, 1997, p. 73, tradução nossa)⁸⁶

⁸¹ *Banquete*, 198 d

⁸² *Banquete*, 200 e

⁸³ *Banquete*, 201 a

⁸⁴ *Banquete*, 201 c

⁸⁵ *Banquete*, 201 b - c

⁸⁶ Original: “Se debe agregar todavía una importante observación; a saber: la recuperación de la refutación de Sócrates a Agatón, presentada como refutación sufrida por el mismo Sócrates por parte de la sacerdotisa de Mantinea, constituye, de algún modo, un presupuesto de la iniciación, y procura, en consecuencia, un marco esquemático perfecto del gran discurso socrático revelador de la naturaleza de Eros, del que deberemos hablar: 1) a la refutación-purificación seguirá 2) la enseñanza y la instrucción sobre la naturaleza de Eros y sobre las cosas del amor, las cuales, al igual que en las ceremonias iniciáticas, se remitirán al mito (pequeños misterios) — en nuestro caso el mito de la madre y del padre de Eros y de su nacimiento —, 3) para concluir con la más alta

O reconhecimento da própria ignorância tratado positivamente enquanto parte da recordação das causas parece se encaixar ao caráter iniciático que vemos aqui. A introdução aos mistérios requer um movimento do impuro ao puro, uma evolução interior que abriria as portas para a próxima etapa. E é o que acontece. Uma vez que o iniciado está preparado para o próximo nível é o discurso de Diotima que há de apresentar a verdade do amor. A passagem é marcada por “a partir do que foi admitido por mim e por Agatão” (201 d).

Essa correção não vem primeiro em socorro do erro que estaria no estabelecimento das necessidades do Amor, mas sim na definição primária de sua natureza: segundo Diotima, *Amor* não é um deus.

4.3. O discurso de Diotima

4.3.1. O peso do feito de Diotima em Atenas

Platão apresenta Diotima como sábia dos assuntos do amor e vários outros, é uma filósofa⁸⁷. Ela também teria aconselhado os atenienses para diminuir os danos da peste que atingiu Atenas durante a guerra do Peloponeso. Embora não apareça em forma de sabedoria antiga – como vemos nas doutrinas aproximadas às órficas –, Platão invoca uma autoridade externa e relevante ancorada em um acontecimento marcante no mundo Grego. O evento a qual Platão se refere é o mesmo que Tucídides cita em *História da Guerra do Peloponeso*⁸⁸:

Dizem que a doença começou na Etiópia, além do Egito, e depois desceu para o Egito e para a Líbia, alastrando-se pelos outros territórios do Rei. Subitamente ela caiu sobre a cidade de Atenas, atacando primeiro os habitantes do Pireu, de tal forma que a população local chegou a acusar os peloponésios de haverem posto veneno em suas cisternas (não havia ainda fontes públicas lá). Depois atingiu também a cidade alta e a partir daí a mortandade se tornou muito maior. Médicos e leigos, cada um de acordo com sua opinião pessoal, todos falavam sobre sua origem provável e apontavam causas que, segundo pensavam, teriam podido produzir um desvio tão grande nas condições normais de vida; descreverei a maneira de ocorrência da doença, detalhando-lhe os sintomas, de tal modo que, estudando-os, alguém mais habilitado por seu conhecimento prévio não deixe de reconhecê-la se algum dia ela voltar a manifestar-se, pois eu mesmo contrái o mal e vi outros sofrendo dele. (TUCÍDIDES, 2001, p. 115)

iniciación a las cosas del Amor, que conducirá a la visión, la contemplación y el goce de lo Bello en sí, esto es, a la cima de la escalera del Eros, ascendida, como veremos, del modo debido (los grandes misterios)”.

⁸⁷ *Banquete*, 201 d

⁸⁸ Ver Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, p. 151, 115 – 116, 118, 201 – 202

Em referências históricas como essas à distância pode fazer com que o peso que o autor quis dar ao apelo seja fortemente diminuído, pois normalmente os detalhes são desconhecidos, mas aqui é possível saber por meio do testemunho de Tucídides as consequências desta peste. Vale destacar ao menos brevemente seus detalhes para alcançar parte do peso que pareceu quis dar Platão a sua referência nessa parte decisiva do diálogo.

Tucídides descreve os seguintes sintomas: inflamação nos olhos e na parte interna da boca que dava ao hálito caráter fétido, calor da cabeça, espirros, rouquidão, forte tosse, vômitos, convulsões, vermelhidão no corpo onde se desenvolviam bolhas e úlceras, febre interna – tão forte que desenvolvia nos doentes a vontade insaciável de mergulhar em águas frias e bebê-las –, insônia, inflamação no intestino, diarreia. Ele detalhadamente comenta que entre o sétimo e nono dia de febre os doentes normalmente morriam e, quando não acontecia assim, a doença ia ao estágio da diarreia, que causava a morte por astenia, mas, se sobrevivesse também a este estágio, ela atacava os órgãos sexuais e dedos das mãos e dos pés, podendo resultar na perda destas partes do corpo e também dos olhos; no mais, mesmo quando recuperado, o paciente poderia apresentar perda total da memória (2001, p. 115 – 116). Além das consequências físicas ele descreve as religiosas, pois a gravidade da doença fez com que muitos se alojassem, de maneira indiferente às leis sagradas, nos templos que consequentemente ficaram lotados de cadáveres; também o excesso de mortos causou a falta de materiais funerários que obrigou as famílias a quebrarem os ritos desta ordem (2001, p. 118). A peste teve consequências morais em Atenas, pois os cidadãos passaram a roubar sem discriminação, a satisfazer ilimitadamente seus apetites sem se importar com questões relativas à honra porque a morte iminente arrancava da vista dos atenienses a punição, fazendo com que as leis terrenas também fossem ignoradas e consequentemente desaguando em uma anarquia total, por isso Tucídides diz: “as pessoas passaram a pensar que a impiedade e a piedade eram a mesma coisa” (2001, p. 118). Ele descreve uma segunda onda desta mesma peste detalhando as consequências na guerra e o nível do impacto em Atenas:

Durante o inverno seguinte a peste atacou pela segunda vez os atenienses; na realidade, ela ainda não havia sido totalmente dominada, embora tivesse havido um período de recesso. Ela continuou nesse novo período por não menos de um ano, após grassar por dois anos completos no período anterior, de tal forma que os atenienses foram mais castigados por ela que por qualquer outra calamidade, e sofreram conseqüentemente um golpe sumamente nocivo ao seu poder de luta. Com efeito, não menos de quatro mil e quatrocentos hoplitas convocados morreram em decorrência da peste, além de trezentos soldados de cavalaria e um número não deter minado de habitantes. Nessa mesma época também houve o maior número de terremotos jamais ocorrido em Atenas, na Eubéia e na Beócia (principalmente em Orcômenos). (TUCÍDIDES, 2001, p. 201 – 202)

O conteúdo histórico nos ajuda a entender o peso da referência que Platão evoca como mestra no assunto do amor. Um caminho possível para interpretar essa evocação é que ela pode estar servindo para causar um duplo impacto onde o primeiro, embora não seja explícito, está no nível dramático, na interação dos personagens, e se realiza pelo mesmo motivo que o segundo, que está no campo dos leitores da época: a autoridade de Diotima ancorada também no seu feito prepara e sugere ao leitor para a recepção de algo grande porque está vindo de alguém de importância inquestionável.

4.3.2. Considerações iniciais

Os diálogos platônicos contam com as mais diversas atmosferas na ambientação. *República* acontece durante um grande festival religioso em Atenas. A questão da justiça já no primeiro livro nos coloca no ambiente de disputa pública, como nas ágoras, tratando de um tema diretamente relevante à cidade, em um diálogo que fica ainda mais intenso quando Trasímaco começa a questionar Sócrates; assim *República* nos prepara para a monumental proposta filosófica simultaneamente da pólis e da alma que elaborou Platão. No mesmo sentido vai o aqui comentado *Fedão*, onde a cada vez mais próxima morte de Sócrates nos coloca dentro de um cenário dramático que mistura o lamento – manifesto nos amigos em volta – e a esperança filosófica – presente em Sócrates – no clima de despedida crepuscular, assim recebemos a revelação detalhada dos pós vida que pode estar o aguardando. *Banquete* não foge do magistral trabalho de ambientação por parte do habilidoso Escritor. Sobre este aspecto do *Banquete* diz Conford: “A atmosfera do *Banquete* está inundada da brilhante luz do banquete de Agatão, que celebra a vitória de uma obra sua no concurso teatral” (1949, p. 129, tradução nossa)⁸⁹.

Como consideração inicial também é interessante se atentar para o formato do discurso de Sócrates. Ele tem duas camadas: a primeira obedece ao formato longo exercido até ali no encontro e o segundo preserva o diálogo próprio da atividade filosófica. Sócrates relata longamente um episódio que diz ter sido de sua vida e esse episódio foi um diálogo entre ele e a Diotima. Logo, o discurso de Sócrates é distinto, mesmo que sem interações porque preserva parte da investigação dialógica fazendo com que seu discurso sutilmente se distinga

⁸⁹ Original: “La armósfera del *Banquete* está empapada de la brillante luz del banquete de Agatón, quien celebra la victoria de una obra suya en el concurso teatral”.

principalmente do de Agatão, que embora não tenha a mesma intenção que aqueles, contém elementos normalmente detectados em longos discursos retóricos por parte dos sofistas.

As personalidades vão se sobrepondo umas as outras aqui, onde Diotima, representação da autoridade filosófica da doutrina do amor agora comunicada por Sócrates, é a máscara vestida por ele, que ao mesmo tempo veste a do equívoco, de Agatão. Sócrates se veste do equívoco e da sabedoria, o que pode ser interpretado como representação de sua passagem, do caminho que faz o filósofo na direção da verdade, onde outrora não era conhecedor, mas agora é. As duas figuras são subsumidas e sintetizadas na de Sócrates que já foi Agatão, pois já foi ignorante como bem exemplifica o início de sua conversa com Diotima, e embora sua ignorância seja fato presente na narrativa, no presente tempo do banquete ele é sabedor, ou seja, indiretamente a Diotima (REALE, 1997). Esta possibilidade interpretativa a respeito do jogo de mascaras entre os personagens mostra o cumprimento a tendência mediana filosófica do diálogo: Sócrates é o ponto intermédio entre Agatão e a Diotima, assim como é mediana a natureza do Amor.

No mais, o discurso principal é dividido nas etapas da escala do amor, então seguiremos esta escala no comentário.

4.3.3. Comentário à exposição sobre o Amor

4.3.3.1. Características gerais do Amor

Platão parte de um ponto não só comum ao discurso, que foi o equívoco de Agatão e que outrora teria sido de Sócrates, mas também do fato de Diotima adotar o mesmo método que Agatão para a exposição das questões do amor⁹⁰. O motivo do método que aparece primeiramente como escolha de Agatão, vira alvo dos elogios de Sócrates, e depois se manifesta no discurso de Diotima.

A questão “que é?” nos primeiros diálogos busca exprimir a essência das manifestações particulares, então outras questões sobre o tema tratado são secundárias à presença da definição (ROBINSON, 1941, p. 51 – 52). Em *Banquete*, a prioridade da exposição obedece, embora não

⁹⁰ *Banquete*, 201 e, 195 a

exatamente na mesma roupagem, esse mesmo plano hierárquico: primeiro a natureza do Amor, que é a questão primária, e depois os seus atos como questões secundárias.

O raciocínio de Sócrates estava fundamentado em uma articulação equivocada dos elementos porque, segundo Diotima, a ausência de uma característica não sugere imediatamente seu contrário, isto é, a negação da beleza não sugere prontamente o feio, pois entre eles há algo, assim como a negação do entendimento não implica de imediato na ignorância. Amor habita o entremeio: não é sábio e nem ignorante, não é belo e nem feio⁹¹.

Amor está entre o divino e o mortal, o que o caracteriza como um gênio⁹². Seus pais são Recurso e Pobreza. Da mãe (Pobreza) herdou a dureza, secura, falta de calçados e lar⁹³; do pai herdou a astúcia, coragem, ímpeto, habilidade de caça, a filosofia, magia, a sofística, ressurreição – por não ser mortal ou imortal⁹⁴. Reforçando a natureza mediadora do Amor Platão compõe sua primeira descrição com enfático equilíbrio e resume sua natureza, enquanto fruto de dois extremos representados nas figuras de seus pais, no dito “o que consegue lhe escapa”⁹⁵, garantido a participação mútua no conseguir e no escapar, o que lhe faz exercer sinteticamente a função do positivo e do negativo, ficando no meio entre as duas coisas.

A atividade filosófica é caracterizada aqui em conformidade com a natureza do Amor. Ele é praticante da filosofia porque não é nem sábio e nem ignorante. Esta é a descrição paradigmática de filósofo, principalmente se levarmos em conta a figura de Sócrates enquanto modelo dentro da obra de Platão.

4.3.3.2. O que é o amor?

A tendência ao belo é um movimento guiado pelo Amor que o faz segundo sua natureza, pois assim é resumidamente descrito:

É o que é evidente desde já, respondeu-me, até a uma criança: são os que estão entre esses dois extremos, e um deles seria o Amor. Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é o amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante. E a

⁹¹ *Banquete*, 201 e – 202 b

⁹² *Banquete*, 202 d

⁹³ *Banquete*, 203 c – d

⁹⁴ *Banquete* 203 d – e

⁹⁵ *Banquete*, 203 e

causa dessa sua condição é a sua origem: pois é filho de um pai sábio e rico e de uma mãe que não é sábia, e pobre. É essa então, ó Sócrates, a natureza desse gênio... (204 b)

Diotima aproxima os diálogos que tratam do paradoxo ético do saber estabelecendo um princípio geral segundo qual as almas racionalmente operam. A abrangente dimensão ética que comporta o dito “e o Amor é o amor pelo belo”⁹⁶ molda a perspectiva da experiência final que será comentada neste trabalho. Essa categorização é importante para situar a experiência em *Fedro* porque, caso não passássemos em *Banquete*, o que veremos lá tomaria uma proporção universal: se tornaria o modelo de experiência amorosa, o que *Banquete* nos sugere não ser o caminho. Então este comentário é indispensável na construção teórica deste trabalho.

O amor é definido da seguinte maneira:

Em geral, todo esse desejo do que é bom e de ser feliz, eis o que é ‘o supremo e insidioso amor, para todo homem’, no entendo, enquanto uns, porque se voltam para ele por vários outros caminhos, ou pela riqueza ou pelo amor à ginástica ou à sabedoria, nem procedendo e empenhando-se numa só forma, detêm o nome do todo, de amor, de amar e de amantes (205 d)

Sobre isso Kahn demonstra suas intenções ao comentar o *Banquete*:

Vou sustentar que o impulso erótico que leva o filósofo a subir pela escala do amor é, no fundo, idêntico ao desejo universal do bem que aparece no *Górgias* e no *Menão* como uma chave para o paradoxo socrático. A especificação deste desejo do bem como *erótico* reflete o fato de que a paixão sexual que uma pessoa bela desperta é a forma mais comum e elemental em que se experimenta um desejo intenso do bom-e-belo. (KAHN, 2010, p. 271, tradução nossa)⁹⁷

E mais precisamente sobre como Kahn entende o que é ela em *Banquete*:

Ainda que a análise platônica do eros (tanto em *Banquete* e *Fedro* como também no prólogo ao *Lísias*) se ocupa evidentemente de casos de paixão, a doutrina do *Banquete* se compreende melhor como teoria do desejo (racional) que como uma teoria do amor. Isto fica claro desde sua primeira formulação, no interrogatório de Sócrates a Agatão: “deseja o Eros a respeito daquilo que é o eros, ou não?” (*Banquete* 200 a 2). A resposta é, sem espaço para dúvidas, que sim, e em seguida vem justamente a famosa análise do desejo como deficiência ou carência (200 a – e), que domina toda a teoria. (KAHN, 2010, p. 272, tradução nossa)⁹⁸.

⁹⁶ *Banquete*, 204 b

⁹⁷ Original: “Voy a sostener que el impulso erótico que lleva al filósofo a trepar por la escala del amor es en el fondo idêntico com el deseo universal del bien que aparece en el *Gorgias* y en el *Menón* como una clave de la paradoja socrática. La especificación de este deseo del bien como *erótico* refleja el hecho de que la pasión sexual que despierta una persona bela es la forma más común y elemental en que se experimenta um deseo intenso de lo bueno-y-bello”.

⁹⁸ Original: “Aunque el análisis platónico del *éros* (tanto en el *Banquete* y el *Fedro* como también en el prólogo al *Lisis*) se ocupa evidentemente de casos de enamoramiento, la doctrina del *Banquete* se entiende mejor como teoría del deseo (racional) que como una teoría del amor. Esto queda claro desde su primera formulación, en el interrogatorio de Sócrates a Agatón: «¿Desea (epithymeí) el *éros* aquello respecto de lo que es *éros*, o no?»

Não faz parte dos objetivos deste trabalho lidar com a totalidade da experiência enquanto desejo racional, pois, além envolver a análise detalhada de vários diálogos e alguns não fazerem parte dos nossos planos diretamente, também não participa destes planos a exposição deste profundo aspecto do amor, uma vez que exigiria o tratamento da questão sobre a natureza da alma, um detalhamento de sua composição – passando por *Fedro*, *República* e *Timeu* – e a relação de suas partes. Esta, obviamente, não é nossa intenção, pois empreendimento deste trabalho é mais limitado.

Toda a tendência das almas ao bem segundo a racionalidade, em qualquer uma de suas manifestações, é mediada por este princípio que propicia ao homem a maximização do desejo do bem em um solo temporal, conseqüentemente não é suficiente apenas o desejo do bem, mas o desejo de tê-lo sempre consigo⁹⁹.

Há uma tensão entre a realização do amor como desejo racional do bem e a natureza dos corpos mortais, sendo assim, a alma, na dimensão mortal, se adapta e tenta imprimir no corpo sua natureza imortal. E é assim que somos introduzidos a escala do amor: por meio da menção do desejo da plenitude como parte da tendência do bem e do belo.

A exposição introdutória, anterior ao primeiro estágio, nos dá uma informação importante da natureza humana no contexto da experiência erótica. Estas informações poderiam passar despercebidas, mas como escolhemos lidar com *Menão*, *Fedão*, e aspectos do orfismo, a explicação de Diotima pode, com o auxílio de outro diálogo, sugerir como possibilidade um significado mais profundo.

A geração é a manifestação do desejo pela imortalidade que maximizaria a presença do bem, uma vez que perpetuaria a partir dela a presença diante de si¹⁰⁰. O primeiro exemplo diz respeito ao comportamento dos animais¹⁰¹ e fica estabelecido que é por meio do amor. É interessante apontar o seguinte. Em *Timeu*¹⁰² Platão descreve a forma animal como a terceira consequência de vidas injustas em sequência, a mesma espécie de alma que habita corpos humanos também habita os animais, pois a transmigração faz parte do ciclo que vimos, por exemplo, em Empédocles e agora, transcendendo os limites da humanidade, em Platão.

(*Banquete* 200 a 2). La respuesta es, sin lugar a dudas, que sí lo hace, y a continuación viene precisamente el famoso análisis del deseo como deficiencia o carencia (200 a-e), que domina toda la teoría”.

⁹⁹ *Banquete*, 206 a

¹⁰⁰ *Banquete*, 207 a – b

¹⁰¹ *Banquete*, 207 a

¹⁰² *Timeu*, 41 d – 42 e

Empédocles exige, de maneira moralizante, restrições gastronômicas ao reprovar a prática dos banquetes que serviam animais, o motivo? O animal sacrificado estava habitado por um *daimon*, o que o põe essencialmente na mesma espécie que os tidos como assassinos e até mesmo o próprio Empédocles. O que há de comum à estas almas é que todas são imortais, segundo *Fedão*, e passam pelo ciclo de *Menão*, que é uma versão diferente e mais simples do completamente descrita em *Timeu*, mas que diferem no propósito: em *Menão* a transmigração esclarece questões do conhecimento, em *Timeu* ela é elemento natural que relaciona moralmente criações do Pai. Logo, este comportamento dos animais é um movimento comum da alma que exige o cumprimento de sua natureza enquanto afetada pelo amor mediador. Obviamente a tensão entre o corpo e a alma fará com que o resultado encontre um sucesso – no máximo – adaptado, mas a alma há de forçar os corpos em todas as espécies habitadas para que a geração seja possível até que o ciclo esteja completo. E o fim deste ciclo veremos em *Fedro*. Resumidamente, outras formas de imortalizar-se pela geração praticada no mundo humano são: cultivo de fama, poesia, legislação¹⁰³.

É preciso reconhecer que esta relação entre o dito em *Banquete* e *Timeu* é lacunar se assumirmos esta posição do Kahn citada anteriormente, pois se torna necessário achar um lugar para a atuação da racionalidade nestas outras formas de vida, ou reinterpretar a referência a estas em ambos os diálogos. No mais, fica estabelecida esta relação como um caminho possível para pensar a questão, mesmo que com a dificuldade reconhecida.

Introduzidos à natureza mediadora do amor que faz tender as almas ao bem pelo desejo racional, passemos à escala.

Primeiro, quando jovem, ama-se um belo corpo¹⁰⁴ para a produção de discursos. O fim deste amor difere da etapa da procriação citada anteriormente. Para esclarecer isso vejamos o que diz José Cavalcante de Souza:

Evidentemente não se trata aqui do amor físico entre o homem e a mulher, que tem a justificação na procriação (208e), e sim de uma primeira etapa do amor entre o amante e o bem-amado, que deve estar condicionado à produção dos belos discursos. Essa etapa inicial corresponde ao que Pausânias, numa perspectiva menos clara, afirma ser o nobre amor de Afrodite Urânia (CAVALCANTE, 2019, p. 143)

O amante deve perceber que o elogio feito da beleza de um participa da mesma natureza que os outros belos corpos, então elogiar somente um corpo belo seria a privação da percepção

¹⁰³ *Banquete*, 208 d – 209 b

¹⁰⁴ *Banquete*, 210 a

formal, manifestação da ignorância que limita a experiência amorosa, por isso é preciso passar a elogiar todos os corpos belos¹⁰⁵. A transição que torna o iniciado amante de todos os corpos é marcada pela percepção da participação comum na qualidade do que é belo. O vício da obsessão particular vendaria os olhos do amante iniciante para a verdade do ser conquistada dialeticamente. O que se torna amante de todos os corpos conquistou um passo no caminho do uno e do múltiplo enquanto o amante de um só corpo se mantém estagnado, longe do que é ultimamente digno de desejo¹⁰⁶. É a tendência dialética que distingue a obsessão física do sentimento contemplativo que o amante deve ter diante da beleza: o que é desejado transcende, primeiro, um corpo, pois está em todos eles simultaneamente. É necessário destacar o movimento dialético presente já no início da escala para que não haja confusão entre o desejo sexual e o amor platônico.

Por conseguinte, deve contemplar a beleza situada nas almas. Esta beleza, segundo Platão, é superior à do corpo e produto de aprimoramento moral dos jovens¹⁰⁷. A apreensão da beleza no corpo é indispensável enquanto elemento constitutivo da escalada, mas o primado da alma na filosofia platônica é uma realidade inegociável. Quando apreciada a inegável beleza de Cármides¹⁰⁸, Sócrates faz brevemente o movimento exigido pela escala de *Banquete* e atenta à beleza da alma para que seja, de fato, irresistível¹⁰⁹. No diálogo filosófico Sócrates tem a intenção de ver o interior da alma de Cármides que embora na escala do amor, enquanto caminho que a alma faz ao ser, apareça como o segundo elemento, tem prioridade sobre o corpo¹¹⁰. Em conformidade com a sabedoria antiga, Sócrates sustenta sua postura positiva diante da morte convicto de que após tomar cicuta apenas o *corpo de Sócrates* pereceria e o verdadeiro Sócrates iria a outro lugar¹¹¹. O testemunho rigorosamente vital de Sócrates encontra confirmação nos ensinamentos por ele passados ao jovem Alcibíades outrora: dizer que Sócrates fala com Alcibíades é o mesmo que dizer que Sócrates fala à alma de Alcibíades¹¹². O corpo é apenas o meio pelo qual a alma se manifesta¹¹³, logo, é na alma que se encontram as

¹⁰⁵ *Banquete*, 210 b

¹⁰⁶ *Filebo*, 16 c – d

¹⁰⁷ *Banquete*, 210 b – c

¹⁰⁸ *Cármides*, 154 b – c

¹⁰⁹ *Cármides*, 154 d. Ver também sobre isso em *O livro do amor*, de Marsilio Ficino.

¹¹⁰ *Cármides*, 154 e

¹¹¹ *Fedão*, 115 c – 116 a

¹¹² *Primeiro Alcibíades*, 130 e

¹¹³ *Crátilo*, 400 c

virtudes sempre dignas de apreciação, resultados da boa ordenação dos desejos feita pela razão¹¹⁴.

Então o amante passa a ver também o belo na legislação e nos ofícios, que enquanto belos também participam da mesma qualidade que os corpos¹¹⁵. Eric Voegelin¹¹⁶ comenta que no entendimento platônico a cidade deve ser ordenada de acordo com a estrutura da alma (2009, p. 147). Deficiências na alma resultam em deficiências na cidade onde os elementos negativos residem em suas partes correspondentes e consequentemente os problemas da cidade resultam em problemas morais¹¹⁷. A democracia, por exemplo, não figura apenas como um tipo de política que falha reservadamente referente aos negócios públicos, ela é, na verdade, a manifestação da imoralidade e ignorância¹¹⁸. Por outro lado, quando submetida à ordem da alma e da razão segundo a verdadeira arte política¹¹⁹, os resultados são positivos e educa por meio da justiça e, sendo assim, é louvável. Logo, o belo na legislação e nos ofícios é consequência do belo na alma, o estágio anterior.

Há então o amor da ciência em geral, que é boa e bela, onde a filosofia se desenvolve e se afasta da obsessão individual mediante a manifestação particular no vasto campo do amor¹²⁰. A presença do vasto campo da beleza e do amor à alma produz a filosofia onde nascem “discursos belos e magníficos” e “reflexões, em inesgotável amor a sabedoria”, sendo requisito não só da libertação do vício obsessivo, mas da contemplação do belo em si, presente desde o segundo degrau por meio da elevação racional que sugere a participação mútua sob uma mesma qualidade. A proximidade na representação ascética dos degraus entre a ciência e a Beleza é melhor compreendida se recorrermos a outro diálogo. O supremo Bem é o objeto central em *República*. Platão aprofunda a figura do filósofo distinguindo-o dos que não são, ligando a imagem do filósofo a do supremo Bem. A luz que emana do Bem ilumina e media a relação entre a alma e os objetos gerando conhecimento. O Bem é a causa da ciência que a alma busca com sua inteligência. É da relação com o Bem supremo, a verdade, e formas que as ciências em geral participam da Beleza, uma vez que o que é verdadeiro e bom é também belo.

¹¹⁴ *Górgias*, 517 b; *República* VII.

¹¹⁵ *Banquete*, 210 c – d

¹¹⁶ *Ordem e história: Platão e Aristóteles*, de Eric Voegelin.

¹¹⁷ *República*, 571 a

¹¹⁸ *República*, 444 a – e, 488 a – 489 a

¹¹⁹ *Górgias*, 464 a – 465 c

¹²⁰ *Banquete*, 210 d – e

O último degrau da escalada do amor é onde o Belo como causa se encontra com as seguintes características originárias:

Sempre sendo, sem nascer nem perecer, sem descer nem decrescer, e depois, não de um jeito belo e de outro feio, nem ora sim ora não, nem quanto a isso belo e quanto àquilo feio, nem aqui belo ali feio, como se a uns fosse belo e a outros feio; nem por outro lado aparecer-lhe-á o belo como um rosto ou mãos, nem como nada que o corpo tem consigo, nem como algum discurso ou alguma ciência, nem certamente como a existir em algo mais, como, por exemplo, em animal da terra ou do céu, ou em qualquer outra coisa; caso contrário, aparecer-lhe-á ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uniforme, enquanto tudo mais que é belo dele participa, de um modo tal que, enquanto nasce e perece tudo mais que é belo, em nada fica maior ou menor, nem nada sofre. (211 a – b)

Chegamos ao ponto do discurso que visava Diotima desde que já no início da exposição do amor inseriu a primeira característica que remete a uma elevação: a imortalidade enquanto meio de perpetuação da experiência do belo diante da tensão entre o mortal e o imortal. O ponto final é a contemplação da forma e a fuga da inclinação caótica do múltiplo. Este movimento de subida é o que Diotima chama de verdadeiro caminho do amor: o que vai da particular percepção amorosa no sensível até a contemplação da Beleza somente pela alma, como vimos no *Fedão* em um contexto diferente.

Em *Fedão*, explicando a necessidade da imortalidade da alma para justificar o conhecimento de certas coisas em si, Platão descreve como os sentidos sugerem a igualdade dos objetos e sabemos que esse processo terminará no reconhecimento da forma¹²¹. Por mais que os sentidos não sejam definitivos no processo, é por meio de uma sugestão deles que a recordação começa: os concretamente iguais sugerem uma característica que perpassa todos os exemplos sensivelmente possíveis. Essa qualidade é presente no sensível por conta da participação na forma¹²² e a forma é reconhecida no processo de recordação que pode começar na sugestão feita pelos sentidos.

Tendo em vista estas informações aparece como possível caminho para interpretar esse recorte do pensamento de Platão a partir da relação entre a sugestão dos sentidos em *Fedão* e o início da escala do amor em *Banquete*. Não como uma certeza, mas como uma hipótese.

A subida nos primeiros dois degraus do amor é garantida por essa sugestão dos sentidos que faz com que a beleza seja percebida não em um só corpo, mas em todos os outros onde ela

¹²¹ *Fedão*, 75 a - b

¹²² *Fedão*, 100 c

está presente¹²³. O que vem depois disso é fruto do aprofundamento natural da recordação que deve chegar até a forma. A subida na escala proporciona a saída do que é percebido primeiramente nos sentidos e em direção a uma atividade bem menos dependente desta. Por isso a beleza na alma, ofícios, legislações e ciências aparecem acima das duas primeiras – e nessa ordem citada. O último degrau como o conhecimento da Beleza aproxima definitivamente a escalada do amor à recordação.

5. A experiência do amor em *Fedro*

A questão do amor em *Fedro* depende da exposição da natureza da alma. Completando a exposição da natureza da alma como vimos em *Fedão*, aqui a outra característica sua é revelada, lá nós sabemos que ela é imortal, aqui somos informados de algo fundamental do que é imortal: o que é imortal move a si próprio e não está condicionado à corrente de movimento própria do que finda¹²⁴.

A queda da alma descrita por Platão guarda semelhanças, por exemplo, com o que vimos em Empédocles, para quem os *daimones* superiores, quando praticam o assassinato, caem e são submetidos à errância da variada habitação das espécies mortais¹²⁵. Diz Platão:

É sempre uma alma que rege todos os seres inanimados mas, ao circular na totalidade universal, reveste-se, aqui e ali, de formas diferentes. Quando é perfeita e alada, paira nos céus e governa o universo e, quando perde as asas, precipita-se no espaço, tombando em qualquer corpo sólido, onde se estabelece e se reveste com a forma de um corpo terrestre, o qual começa a mover-se, por causa da força que a alma que está nele lhe transmite. É a este conjunto do corpo e da alma, solidamente ajustados um ao outro, que designamos por ser vivo e mortal. (246 c)

O desejo da alma é restaurar suas asas e elevar-se novamente, e para isso terá de se alimentar das qualidades próprias do que é divino: beleza, sabedoria, bondade¹²⁶. Na alegoria, os deuses se alimentam das virtudes subindo aos céus em seus carros puxados por cavalos mansos e contemplam as realidades¹²⁷. As realidades são as formas das quais se nutrem as almas dos deuses. A virtuosidade da alma divina representada na temperança dos cavalos é a causa da

¹²³ *Banquete*, 210 b

¹²⁴ *Fedro*, 245 d

¹²⁵ Empédocles, frag. 115

¹²⁶ *Fedro*, 246 e

¹²⁷ *Fedro*, 246 e – 247 c

subida sem dificuldades a esta região superior em busca da manutenção da sabedoria¹²⁸. Por outro lado, há a situação caótica das outras almas em que a falta de ordenação dos apetites acaba em conflitos que inviabilizam o movimento da subida. A consequência de caótica tentativa é a perda de penas das asas, o que significa o distanciamento do estado moral adequado à contemplação e a posse apenas da opinião condicionada à vicissitude da geração e da corrupção.

Uma relação já exposta neste trabalho aparece novamente como fundamental: a relação entre a reminiscência e a transmigração de almas. A atividade de contemplação das realidades essenciais no séquito dos deuses é quebrada, assim como em Empédocles, pela transgressão. Então a lei que estabelece os graus na hierarquia da existência terrena onde passa a vagar a alma põe no topo o filósofo e na base o tirano. O tirano tem origem no homem democrático porque sua formação parte da exploração desmedida de desejos reprováveis. A tendência democrática ao afastamento da temperança¹²⁹ gera o tirano que leva a intemperança de seus apetites aos negócios públicos causando todo tipo de degeneração política. Se a ordem da cidade é conformada à ordem da alma, como vimos segundo o comentário de Voegelin, o tirano, degenerado e infeliz, faz uma cidade com as mesmas qualidades¹³⁰. O oposto do tirano é o filósofo. Este tem como papel legítimo a direção da cidade à qual comunica sua boa ordem psíquica. Ao mesmo tempo que o tirano é um completo escravo dos desejos¹³¹, é papel do filósofo, enquanto verdadeiro político, ser guia reflexivo dos desejos da cidade. Em *Górgias*, há o estabelecimento do artista político e seu papel. Sócrates diz que a retórica é simulacro de um elemento que compõe a arte política¹³². A política é a *arte* própria da boa compleição da alma e é composta pela justiça e legislação¹³³. Mais à frente, Sócrates descreve o papel que cumpre o verdadeiro político como o de guia dos desejos¹³⁴, uma vez que é a *arte* da alma o verdadeiro político deve melhorar seus cidadãos. Em *Fedro*, os artífices da adulação aparecem na hierarquia, mas o tirano é, segundo Platão, ainda pior que estes¹³⁵. Esta escala é também uma manifestação da doutrina órfica da premiação.

A proximidade com a verdade na vida do filósofo garante um lugar privilegiado no ciclo de vidas¹³⁶, então ao invés de um ciclo total de dez mil anos subindo na hierarquia da

¹²⁸ *Fedro*, 247 c – d

¹²⁹ *República*, 573 b

¹³⁰ *República*, 576 e

¹³¹ *República*, 579 b – c

¹³² *Górgias*, 463 d

¹³³ *Górgias*, 464 a – 465 c

¹³⁴ *Górgias*, 517 b

¹³⁵ *Fedro*, 248 e

existência¹³⁷ poderá usufruir das recompensas finais com apenas três mil anos, se escolher a proximidade com as formas por três vezes seguidas¹³⁸. O juízo proporciona punição ou prêmio, segundo Platão, e estes duram até o milésimo ano. Quando chegado o milésimo ano, terão de escolher uma nova forma para habitar. A falta que era a culpa da parte titânica do homem pelo assassinato do deus transforma-se no erro da falta com o Bem e isto ganha destaque na posição que tem o filósofo no ciclo.

O movimento que em *Banquete* tem a forma da escalada em direção ao Belo, em *Fedro*, mesmo que dentro de uma exposição alegórica, tem a forma da subida pela qual se realiza a inteligência humana.

A inteligência humana deve exercer-se segundo o que designamos por Ideia, indo desde a multiplicidade das sensações para uma unidade cuja abstração é a verdade racional. Este acto de abstração consiste numa recordação das verdades eternas contempladas pela alma no momento em que se integrava no séquito de um deus, quando podia contemplar estas existências a que atribuímos a realidade e quando, depois, levantava os olhos para o que é verdadeiramente real. (249 b – c)

Nesta passagem somos apresentados a reminiscência no *Fedro*. Ela aparece em um contexto cujo o conteúdo guarda semelhanças com os de outros dois diálogos. Há aqui novamente a forma que aparece pela superação da multiplicidade, como em *Fedão* e *Banquete*. A presença da reminiscência aqui é decisiva para constituição da experiência erótica. Somos introduzidos diretamente à sua descrição logo em seguida na da seguinte passagem:

Do que dissemos, atingimos a quarta espécie de delírio, sim do delírio: quando, vivendo neste mundo, se consegue vislumbrar alguma coisa bela. (249 d)

Platão havia determinado outros três tipos de delírio. O estado de inspiração das profetisas de Delfos e das sacerdotisas de Dódona é o primeiro¹³⁹. O poder divinatório – também dado pelos deuses – que guia retamente os homens é o segunda¹⁴⁰. O terceiro é a inspiração das Musas que faz produzir poesias e odes¹⁴¹. Platão considera em *Fedro* a experiência erótica como

¹³⁷ diferente de Empédocles que diz que este ciclo dura trinta mil anos.

¹³⁸ *Fedro*, 249 a – b

¹³⁹ *Fedro*, 244 a – b

¹⁴⁰ *Fedro*, 244 b

¹⁴¹ *Fedro*, 245 a

uma manifestação do *entusiasmos*¹⁴²: o poder de vislumbrar uma coisa bela¹⁴³. O que muda das outras três experiências para esta última é a presença da reminiscência. Ao invés de apelar à inspiração divina como fonte do *êxtase*¹⁴⁴ Platão recorre à reminiscência, pois, se a inspiração dos deuses é o elo entre o homem e o prodígio, a reminiscência é o elo entre o cognoscente e a Verdade:

A alma recorda-se então da Beleza real, recebe asas e deseja subir cada vez mais alto, como se fosse uma ave. Impossibilitada de conseguir negligencia as coisas terrenas, assim dando a parecer que não passa de um louco! Por isso, entre as várias formas de entusiasmo, esta revela-se como sendo a mais perfeita e a que melhores consequências acarreta, tanto para quem a possui como para quem dela participa, e por isso se costuma também dizer que os possuídos por este entusiasmo se designam por amantes. (249 d – e)

Um pouco depois temos também:

Assim, poucas são as almas a quem foi dado o dom da reminiscência, e estas, quando se apercebem de qualquer objecto semelhante ao do reino superior, como que ficam perturbadas e perdem o poder de auto-domínio! Mal podem aperceber-se de si mesmas e são incapazes de se analisar. (250 a – b)

O valor desta experiência corresponde ao valor da filosofia, da busca do que é superior:

Conforme disse anterior, em virtude da essência, todas as almas humanas contemplaram a Verdade, pois, se assim não acontecesse, jamais poderiam insulflar-se num corpo humano. Mas nem todas as almas podem recordar-se daquela Verdade perante a simples contemplação das coisas deste mundo com a mesma facilidade, pois, uma vez sujeitas à queda, facilmente são impelidas à prática da injustiça, olvidando os augustos mistérios que um dia tinha contemplado. (249 e – 250 a)

Platão, na hierarquia da existência terrena, havia estabelecido o filósofo como o topo por conta da quantidade de verdades contempladas na subida do séquito dos deuses¹⁴⁵. A memória, no livro seis de *República*, é um elemento determinante para a identificação dos que têm a tendência à natureza filosófica¹⁴⁶. A facilidade do aprendizado dos aspirantes ao status de filósofo dentro da cidade conta com a boa performance da capacidade de aprendizagem e da memória de quem aprende¹⁴⁷. Embora em níveis diferentes estas capacidades se realizam na

¹⁴² Segundo o *Dicionário grego-português*, p. 70-71, *Ἐνθουσιαστικός* significa “inspirado por um deus”, *ἐνθουσιαζω* é “ser tomado por êxtase e possuído por uma divindade” e *ἐνθουσιαστικῶς* indica o “estado de possessão”. Platão normalmente utiliza variações desta palavra para se referir aos poetas como maneira de excluí-los do âmbito da ciência – uma vez que suas produções seriam frutos de inspirações divinas –, mas aqui utiliza positivamente a *possessão* atribuindo-lhe o poder de ver uma coisa bela, mesmo que ao decorrer da explicação que fique claro o afastamento em relação ao tipo de *êxtase* dos poetas. Aqui o *êxtase* se realiza por meio da *recordação* à vista do belo que nutre a alma e a reconstrói. Este *êxtase* é o efeito do fortalecimento da alma.

¹⁴³ *Fedro*, 249 d

¹⁴⁴ Como faz em *Íon* (533 d – 534 e) referente à atividade do Rapsodo.

¹⁴⁵ *Fedro*, 248 d

¹⁴⁶ *República*, 495 a – 503 c

¹⁴⁷ *República*, 503 c

alma. Esta hipótese interpretativa que relaciona os dois textos pode contribuir para o nosso trabalho na medida em que nos dá uma visão possível da ampla importância da reminiscência. Isso poderia, segundo esta hipótese, significar que a boa memória do filósofo é a mesma que recorda as realidades essenciais e facilita o movimento em direção à forma. Se o caminho da aprendizagem é a reminiscência, a memória da alma que tende a filosofia facilita a percepção da inteligência viabilizando a relação entre o visto – hoje – e o inteligido – outrora. Esta relação pode figurar como um caminho possível para interpretar a importância da reminiscência exposta passagens do *Fedro* que vimos.

Em *Górgias*, a retórica é simulacro da justiça e componente da adulação, que é o campo no qual estão inclusas todas as contrapartes das artes que moldam positivamente o homem¹⁴⁸. Enquanto simulacro de parte da arte é evidente que não é dotado do mesmo grau de confiabilidade, uma vez que alcança no máximo o intermédio entre a *ciência* e a ignorância¹⁴⁹. Polo trata o retórico como portador do poder de impor sua vontade na cidade¹⁵⁰, o problema é que essa capacidade sem estar ancorada na *ciência* constitui, na verdade, um mal¹⁵¹, por isso o cumprimento absoluto do que exteriormente se manifesta como sua vontade não é positiva, uma vez que está ancorada na má direção de seus desejos, não no que é próprio do Bem, com isso o retórico estaria mais ao caminho do democrático – e em último nível, do tirano – que do exercício de um verdadeiro poder político que teria necessariamente deve ser bom. O cerne do problema está no amor enquanto princípio racional do desejo, é por ele que todos os homens tendem ao bem e agem segundo esta tendência, mas o que causa a ação moralmente reprovável, mesmo perpassado por essa tendência, é a ignorância. No cenário escolhido aqui, até mesmo o retórico quer a justiça – segundo o amor –, mas faz o seu contrário – segundo a ignorância. Essa tensão existencial entre o que conscientemente é desejado e o que é feito dá à ação reprovável um teor de equívoco, pois toma o pior pelo melhor. É deste equívoco que, segundo esta relação, pode estar tratando Platão em *Fedro*, pois, se as formas são os verdadeiros objetos do conhecimento, o que proporciona o conhecimento da causa, bem como o conhecimento das virtudes em geral e da justiça, é por meio dela que é possível realizar a tendência positivamente imposta pelo amor porque é conhecendo o bem que se faz mais seguramente o bem, sem tomá-lo por outra coisa. Logo, a alma de pouca memória e distante da natureza filosófica terá

¹⁴⁸ *Górgias*, 464 b – 466 a

¹⁴⁹ *Górgias*, 454 a – 456 a

¹⁵⁰ *Górgias*, 466 b – c

¹⁵¹ *Górgias*, 466 e

dificuldades de submeter-se à reminiscência na observação tanto da beleza nas almas quanto nos ofícios e nas leis e com isso terá de sofrer com o equívoco.

O objeto desta experiência é a Beleza e ela é exposta da seguinte forma:

Quanto à Beleza – conforme já disse – ela sobressaía entre todas as ideias puras a que nos referimos. Depois que viemos para esta existência, é ainda ela que ofusca todas as coisas com seu brilho, pois a visão é de facto o mais subtil dos nossos sentidos, embora não possa apercerber-se da Sabedoria! Que veementes amores não despertariam se nos oferecesse uma visão nítida daquelas imagens que poderíamos ver para além do céu! Somente a Beleza tem a ventura de ser mais perceptível e cativante! (250 c – d)

Gadamer (GADAMER, 1999, p. 696) argumenta que essa luminosidade do Belo diz sobre seu carácter destacado naturalmente. Deste modo o Belo, diferente de outras formas, como por exemplo a Virtude, não torna a busca por si uma árdua tarefa porque é percebida sem dificuldades e essa Beleza que se mostra pela sua luminosidade própria relaciona-se imediatamente com a visão iluminada pela luz que ela joga em si própria.

Embora Platão estabeleça condições morais para a contemplação da Beleza como em:

Quem não foi recentemente iniciado ou quem se deixou corromper não pode erguer-se à contemplação da Beleza total, apenas lhe sendo permitido conhecer o que nesta existência se chama o Belo e a que não pode adorar. Diversamente, tendo-se entregue ao prazer, procede como um quadrúpede, entrega-se ao prazer sensual e à procriação dos filhos e, uma vez familiarizado com a intemperança, deixa de ter medo de se entregar a todos os prazeres, incluindo aqueles que são contra a natureza (250 d – 251 a)

A experiência, se assumirmos a interpretação de Gadamer, continua sendo acessível, porque em comparação com o que ocorre em *Menão*, os exemplos particulares de virtudes dados por Menão, embora façam parte do todo, é preciso sobre elas empreender um exercício do pensamento que analisa, primeiro, para saber o que é virtude, e depois para saber se cada uma satisfaz ou não as características do todo, isto é, mesmo porque "as imagens diretrizes da virtude humana só podem ser reconhecidas obscuramente, no meio confuso dos fenômenos, por que elas não possuem luz própria", como diz Gadamer (1999, p. 695), mas, no caso da experiência comentada aqui, é a Beleza que com sua luz captura os olhos de quem vê. Este exemplo de participação no divino diante dos olhos humanos é o que causa a veneração por parte do amante, mas o que difere estes dos que tomam por Belo o que somente deste participa é a reminiscência, pois é o elo que liga o que vê os olhos com o que foi inteligido pela alma, fazendo do fim desta experiência o ideal alimento que eleva novamente ao estado de pureza.

Essa atração proporcionada pela Beleza pode ter uma explicação ainda mais profunda. Assim encerramos o tema da natureza da experiência erótica e entramos na exposição de uma hipótese interpretativa que, quando assumida, dá uma perspectiva possível sobre seu alcance.

6. O alcance da experiência erótica: hipótese

Há nos estudos platônicos uma corrente interpretativa que tira da tradição indireta as informações consideradas mais essenciais para a compreensão última das doutrinas do Autor. Platão teria reservado estes ensinamentos mais importantes à oralidade por diversos motivos dos quais não vale a pena comentar à vista dos objetivos deste trabalho. Esses ensinamentos, embora não presentes diretamente nos escritos de Platão, teriam sido difundidos no ambiente da Academia, reservados apenas à oralidade, formato de transmissão que o autor tem em estima ao ponto de não só colocá-lo como maneira por meio da qual o personagem Sócrates – ou outros – realiza o exercício filosófico no contexto do drama dialógico como também é como inicia seus alunos presencialmente nas doutrinas dos princípios.

Segundo esta corrente, as referências a estes princípios estão postas por Platão sempre de maneira indireta, mas a difusão destes elementos metafísicos no ambiente da Academia fez com que alunos e discípulos posteriormente escrevessem sobre estes temas. Sendo assim, é como temos acesso a estas doutrinas: por meio da tradição indireta. E então as referências nos escritos de Platão a estas doutrinas são detectados a partir do clareamento histórico deste conteúdo indireto que completa decisivamente sua filosofia.

O mais recente quadro que temos do esquema hierárquico ontológico de Platão, segundo esta interpretação, foi montado por Giovanni Reale, em *Para uma nova interpretação de Platão*, livro onde relaciona o conteúdo destas doutrinas não-escritas e reinterpreta parte dos diálogos a partir destas novas informações com os elementos que constituem a *protologia* platônica, ou seja, sua doutrina dos princípios. O quadro do Reale é montado com os seguintes elementos, em ordem hierarquicamente crescente: plano dos entes matemáticos composto pelos objetos da matemática, geometria plana, estereometria, astronomia pura e musicologia; plano das Ideias composto pelos Números e Figuras ideais, Ideias generalíssimas, Ideias gerais e particulares; plano dos princípios, onde está o Uno e a Díade (1997, p. 176).

Não entraremos neste trabalho em detalhes a respeito de cada um destes elementos, mas abordaremos a seguinte tese: há na filosofia de Platão um princípio que tem primazia sobre tudo o que há. É a partir desta tese que desenvolveremos uma visão hipotética do alcance último da experiência do amor no contexto desta corrente interpretativa. Vejamos como se desenvolve o problema deste princípio supremo segundo o Reale.

A realidade das formas resolve o problema da multiplicidade que partilham de uma mesma qualidade que perpassa todos os exemplos e se liga a ela pela *participação*. A unidade que explica a realidade do múltiplo que é metafisicamente problemática à vista da diferença e semelhança. O que aparece como solução oferece imediatamente ao pensamento outro problema: a multiplicidade das formas. Diante disto Platão estaria seguindo o que Reale afirma ser a tendência do pensamento grego: “Uma convicção basilar, que serve de eixo para toda a filosofia anterior à de Platão consiste na convicção segundo a qual *explicar significa unificar*” (1997, p. 157). Então o mesmo movimento feito do múltiplo ao uno das ocorrências particulares e materiais à forma é preciso ser feito novamente frente a este novo problema. O caminho leva aos elementos últimos da metafísica que contam com elementos novos e outros, embora não novos, são postos em nova perspectiva.

O Uno não seria um elemento novo, mas uma nova perspectiva de um objeto metafísico já citado aqui: o Bem. O mencionado livro do Reale nos apresenta uma conclusão em um trabalho interpretativo feito principalmente sobre *República*: o Bem e o Uno são uma só coisa. E a complexidade das questões que envolvem tratá-lo em sua completude exigiria da exposição um nível maior, por isso Sócrates prefere ocultar parte do conteúdo e dar aos interlocutores apenas o necessário ao tratamento das questões políticas se afugentando do risco de ser incompreendido e ridicularizado¹⁵². O Bem, que já era uma forma de destaque assumindo alegoricamente a função para a alma que tem o sol para os olhos¹⁵³, passa a ser – em uma compreensão nova da metafísica de Platão – o “*Princípio* que dá valor e significado a todas as coisas” (REALE, 1997, p. 247).

É a partir destas informações que possível falar sobre o alcance último da experiência sob esta perspectiva.

¹⁵² *República*, 506 d, 509 c

¹⁵³ *República*, VII

Reservado da explicitude dos diálogos o Uno-Bem relaciona-se com a experiência reminescente do amor a partir da seguinte passagem do *Filebo*:

Sócrates – Agora, tornou a escapar-nos a essência do bem, para asilar-se na natureza do belo. Pois é na medida e na proporção que sempre se encontra a beleza e a virtude (64 e)

A luminosidade chama os olhares para o que é belo, e o que é belo é sempre uma manifestação da essência do bem. Por traz da atuação da Beleza nesta experiência erótica está o Bem, que utiliza o belo como sua face mais facilmente apreensível.

Vimos as almas virtuosas como participantes da Beleza na escala de Diótima: a Beleza e conseqüentemente o Bem manifesto na alma particular no domínio da ética. Mas há também uma maneira mais imediata de contemplação do belo: a criação demiúrgica.

Em *Timeu*, Platão nos diz que a criação do Demiurgo é feita segundo os arquétipos e por isso é inevitável que sejam belas¹⁵⁴. Traçando um elo coesivo ainda mais forte com *Filebo*, Platão cita a relação das categorias matemáticas de proporção e medida na criação:

Na verdade, antes de isto acontecer, todos os elementos estavam privados de proporção e de medida; na altura em que foi empreendida a organização do universo, primeiro o fogo, depois a água, a terra e o ar, ainda que contivessem certos indícios de como são, estavam exactamente num estado em que se espera que esteja tudo aquilo de que um deus está ausente. A partir deste modo e desta condição, começaram a ser configurados através de formas e de números. (53 a – b)

Também diz:

Todavia, não é possível que somente duas coisas sejam compostas de forma bela sem uma terceira, pois é necessário gerar entre ambas um elo que as una. O mais belo dos elos será aquele que faça a melhor união entre si mesmo e aquilo a que se liga, o que é, por natureza, alcançado da forma mais bela através da proporção. (31 b – c)

Por fim:

E quanto às proporções que determinam as suas quantidades, aos movimentos e às outras propriedades em geral, é lógico que o deus, tanto quanto a natureza da Necessidade cedeu ao deixar-se persuadir de bom grado, harmonizou isto de acordo com a proporção de modo a que, em cada caso, tudo fosse produzido por ele com precisão. (56 c)

Para complementar estas passagens e o citado motivo pelo qual ocultou de seus interlocutores mais detalhes sobre a essência do Bem, há o relato segundo o qual Aristóxeno teria ouvido de Aristóteles um relato sobre um ciclo de palestras que Platão teria feito sobre o

¹⁵⁴ *Timeu*, 39 e, 28 a – b, 30 b, 29 a

Bem onde os ouvintes se frustravam, pois esperavam instruções sobre o bem na vida concreta, mas acabavam recebendo ensinamentos sobre matemática, geometria e filosofia (2021, p. 117). Sustentando a relação entre a matemática e a Beleza, em *Timeu*.

O mundo físico formado pelo Demiurgo é ligado ao Belo através das categorias matemáticas aplicadas aos corpos, por isso diz “Tudo o que é bom é belo, e o que é belo não é assimétrico”¹⁵⁵. Seguindo a mesma dica que Platão dá em *Filebo*, podemos tomar, além do que envolve a dimensão psíquica, o mundo físico como um monumento formado segundo o Bem, sua manifestação mais esmagadora. Ele também nos coloca diante do Belo e, segundo o esclarecimento anterior, onde está o Belo lá também está o Bem, mas atrás de um véu que impõe ao pensamento a maior dificuldade.

Nesta hipótese, uma vez que o Bem é o Uno, o alcance da experiência é estendido e o que era em último caso recordação do Belo passa a ser agora a recordação também do Uno-Bem. Este esquema dá à experiência erótica um fim em que ela se relaciona com o que há de mais elevado para a metafísica platônica reinterpretada. O Uno, princípio supremo, é o que está por trás do belo e para onde caminha a alma quando contempla a Beleza. Esta é a extensão da experiência quando interpretada sob este ponto de vista.

7. Conclusão

Abordamos duas características do Amor. Primeiro, que é remanescente, ou seja, realiza-se por meio da recordação. O amado torna-se objeto de adoração para o amante pela participação na Beleza que é acessada pela recordação. Mas como a passagem em *Filebo* sugere que a Beleza, de alguma forma, manifesta a essência do Bem, entramos no problema do seu alcance. O dito de Sócrates sugere uma relação próxima entre o belo e bem de maneira que já nos dá uma visão do alcance da experiência do Amor, mas os esforços dos que participam da escola Tübingen fornece uma visão que amplia a interpretação do alcance desta experiência, então a utilizamos como hipótese para apresentar uma corrente distinta em que esse alcance fosse maximizado. A partir da reinterpretação do Bem é que também se reinterpreta o alcance.

¹⁵⁵ *Timeu*, 87 c

Anteriormente a essência do Bem já estava na natureza do belo, mas a resignificação do Bem feita pela alternativa apresentada dá ao amor uma abrangência privilegiada.

8. Referências

ADÍLIA, Maria; BARLETA, Clóvis; BONAVINA, Edvanda; BRANDÃO, Fernando; CELESTE, Maria; DA SILVA, Adriane; HELENA, Maria; LIA, Anna; MALHADAS, Daisi; MARIA, Gilda; TEIXEIRA, Suzana; VERGÍNIA, Teresa. Dicionário grego-português. 1ª edição. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006, vol 1.

ADÍLIA, Maria; BARLETA, Clóvis; BONAVINA, Edvanda; BRAGA, Glória; BRANDÃO, Fernando; CELESTE, Maria; DA SILVA, DAMASCENO; Sílvia; Adriene; D'ORANGE, Anise; HELENA, Maria; LIA, Anna; MALHADAS, Daisi; MANOEL, Cláudia; MARIA, Gilda; TEIXEIRA, Suzana; VIRGÍNIA, Teresa. Dicionário grego-português. 1ª edição. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007, vol. 2.

ADÍLIA, Maria; BARLETA, Clóvis; BONAVINA, Edvanda; BRAGA, Glória; BRANDÃO, Fernando; CELESTE, Maria; DA SILVA, Adriane; DAMASCENO, Sílvia; D'ORANGE, Anise; HELENA, Maria; LIA, Anna; MALHADAS, Daisi; MANOEL, Cláudia; MARIA, Gilda; MARIA, Nely; TEIXEIRA, Suzana; VIRGÍNIA, Tereza. Dicionário grego-português. 1ª edição. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008, vol. 3.

ADÍLIA, Maria; BARLETA, Clóvis; BONAVINA, Edvanda; BRAGA, Glória; BRANDÃO, Fernando; CELESTE, Maria; DA SILVA, Adriane; DAMASCENO, Sílvia; D'ORANGE, Anise; HELENA, Maria; LIA, Anna; MALHADAS, Daisi; MANOEL, Cláudia; MARIA, Gilda; MARIA, Nely; TEIXEIRA, Suzana; VIRGÍNIA, Tereza. Dicionário grego-português. 1ª edição. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009, vol. 4.

ADÍLIA, Maria; BARLETA, Clóvis; BONAVINA, Edvanda; BRAGA, Glória; BRANDÃO, Fernando; CELESTE, Maria; DA SILVA, Adriane; DAMASCENO, Sílvia; D'ORANGE, Anise; HELENA, Maria; LIA, Anna; MALHADAS, Daisi; MANOEL, Cláudia; MARIA, Gilda; MARIA, Nely; TEIXEIRA, Suzana; VIRGÍNIA, Tereza. Dicionário grego-português. 1ª edição. São Paulo: Ateliê Editorial, 2010, vol. 5.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. História da filosofia: antiguidade e idade média. 3ª edição. São Paulo: Paulus, 1990.

AUDI, Robert. The cambridge dictionary of philosophy. 2ª edição. Cambridge, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo. Cambridge University Press, 1999.

BERNABÉ, Alberto. Hiero Logos: poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

BERNABÉ, Alberto. Platão e o orfismo: Diálogos entre religião e filosofia. 1ª edição. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

BERNABÉ, Alberto. “Orfeo, uma biografia compleja” em “Orfeo y la tradición órfica”, org. Alberto Bernabé e Francesc Casadesús. Madrid: Ediciones Akal, 2008.

- BITTAR, Eduardo. Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico. 1ª edição. São Paulo: Manole, 2003.
- CATTANEI, Elisabetta. “Números escritos e números não-escritos em Platão” em Revista Archai, pp. 75-82. Brasília: Universidade de Brasília, 2011.
- CORNFORD, F.M.. La filosofia no escrita y otros ensayos. Barcelona: Editoriall Ariel, 1949.
- CRUZEIRO, Nataly Ianicelli. Os elementos de *Harmonia* de Aristóxeno de Tarento: tradução e comentários. São Paulo: USP, 2021.
- DILLON, John. The middle platonists: 80 B.C to A.D. 220. 2ª edição. New York: Cornell University Press, 1996.
- FICINO, Marsilio. O livro do amor: comentário sobre o convívio de Platão. Tradução e comentários de Ana Thereza B. Vieira. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017.
- GADAMER, Hans-Georg. Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora vozes, 1999.
- GRUBE, G. M. A.. El pensamiento de Platón. Madrid: Editorial Gredos, 1987.
- H. KAHN, Charles. Platón y el diálogo socrático: El uso filosófico de uma forma literária. 1ª edição. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2010.
- JÂMBLICO. Vida pitagórica. Tradução de Miguel Periago Lorente. Madrid: Biblioteca Clássica Gredos, 2017.
- JEAGER, Werner. Paideia: a formação do homem grego. 6ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- LAÉRCIO, Diôgenes. Vida e doutrinas dos filósofos ilustres. 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.
- LESKY, Albin. Historia de la literatura griega. 4ª edição. Madrid: Editorial Gredos, 1989.
- MCKIRAHAN, Richard D.. A filosofia antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários. 1ª edição. São Paulo: Paulus, 2013.
- MUNIZ, Fernando. “Platão contra a arte” em “Os Filósofos e a Arte”, org. Haddock-Lobo, R. RJ: Ed. Rocco, 2010, pp 15-42.
- PÍNDARO. Obra completa: epínícios e fragmentos. Tradução de Roosevelt Rocha. Curitiba: Kotter editorial, 2018.
- PLATÃO. Fedão. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980, v. iii – iv.
- PLATÃO. Filebo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.
- PLATÃO. Górgias. Tradução de Daniel R. N. Lopes. 1ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2016.

- PLATÃO. Banquete. Tradução de José Cavalcante de Souza. 1ª edição. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PLATÃO. Cármides. Tradução de Carlos Alberto Nunes.
- PLATÃO. Crátilo. Tradução de Carlos Alberto Nunes.
- PLATÃO. Ião. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980, v. i - ii.
- PLATÃO. Menão. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980, v. i – ii.
- PLATÃO. Primeiro Alcibíades. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975.
- PLATÃO. República. Tradução de J. Guinsburg. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- PLATÃO. Sétima carta. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975, vol. 5.
- PROCLO. Sobre a teologia de Platão. São Paulo: Polar, 2020. Vol. 1.
- PROCLO. Commentary on Plato's Timaeus: Proclus on the socratic state and atlantis. Nova Iorque: Universidade de Cambridge, 2007. Vol. 1.
- PROCLO. Commentary on Plato's Timaeus: Proclus on the causes of the cosmos and its creation. Nova Iorque: Universidade de Cambridge, 2008. Vol. 2.
- REALE, Giovanni. Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão. São Paulo: Paulus, 2002.
- REALE, Giovanni. Eros, demônio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón. Barcelona: Herder, 1997.
- REALE, Giovanni. Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”. 14ª edição. São Paulo: Loyola, 1997.
- REALE, Giovanni. En búsqueda de la sabiduría secreta. Barcelona: Herder, 2001.
- RITTER, Constantin. The essence of Plato's philosophy. Nova Iorque: The dial press, 1933.
- ROBINSON, Richard. Plato's Earlier Dialectic. Nova Iorque: Universidade Cornell, 1941.
- ROSS, David. Teoría de las ideas de Platón. 3ª edição. Madrid: Ediciones Cátedra, 1993.
- SCHAFER, Christian. Léxico de Platão. 1ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander. “Platão e os pitagóricos” em Revista Archai, pp. 121-132. Brasília, 2011.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander. Platão e a escritura da filosofia. São Paulo: Loyola, 2009.
- TUCÍDIDES. História da guerra do Peloponeso. 4ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

VOEGELIN, Eric. Ordem e história: Platão e Aristóteles. 3ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2009.