



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Francisca Andréa Brito Furtado

**O AMOR PARADOXAL NOS DISCURSOS PRONUNCIADOS NO *FEDRO*
PLATÔNICO: UMA POSSÍVEL ARTICULAÇÃO ENTRE *EROS*, *MANÍA* E
*SOPHROSÝNE***

FORTALEZA

2016

Francisca Andréa Brito Furtado

**O AMOR PARADOXAL NOS DISCURSOS PRONUNCIADOS NO *FEDRO*
PLATÔNICO: UMA POSSÍVEL ARTICULAÇÃO ENTRE *EROS*, *MANÍA* E
*SOPHROSÝNE***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof^ª. Dr^ª. Maria Aparecida de Paiva Montenegro

FORTALEZA

2016

Francisca Andréa Brito Furtado

**O AMOR PARADOXAL NOS DISCURSOS PRONUNCIADOS NO *FEDRO*
PLATÔNICO: UMA POSSÍVEL ARTICULAÇÃO ENTRE *EROS*, *MANÍA* E
*SOPHROSÝNE***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em: 25/07/2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Maria Aparecida de Paiva Montenegro (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr^a Ana Maria César Pompeu
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^a. Dr^a. Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira
Universidade Federal do Cariri (UFCA)

A Eros.

AGRADECIMENTOS

À FUNCAP, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

À Prof^ª. Dr^ª. Maria Aparecida de Paiva Montenegro, pela excelente orientação.

Às professoras participantes da Banca Examinadora, pelo tempo, pelas valiosas colaborações e sugestões.

A Gabriel pelo amor.

Aos meus pais e irmãos por me mostrarem diariamente o outro.

À Isis por cada pausa.

À amiga e mestre Camila por me ensinar a conversar comigo mesma e pelo olhar.

À Gabi, Érika e Adrielly pelos sorrisos e lágrimas compartilhados.

A Miguel pela viagem em volta de mim em 365 dias.

A Tiago por ser ponte, afeto e generosidade.

Ao Prof. Dr. José Gabriel Trindade pelo toque na alma.

Se nós tivermos que chegar lá, quando lá
chegarmos saberemos.
Por ora só sabemos que lá não estamos.
Aqui há só a estrada antes da curva, e antes da
curva há a estrada sem curva nenhuma.
(Alberto Caeiro)

RESUMO

O escopo de nossa pesquisa é a investigação da questão do *eros* no *Fedro* de Platão. Nossa pergunta central diz respeito à possibilidade de articulação entre *eros*, *manía* e *sophrosýne* no contexto dos discursos realizados no diálogo em questão. A discussão acerca do lugar de *eros* no pensamento platônico é uma questão fundamental para compreensão da obra do Ateniense. Apesar de bastante revisada por diversos comentadores, esta questão permanece viva e, para nós, apresenta-se como uma das possibilidades de se apostar numa leitura de complementaridade entre os textos platônicos. A obra platônica afigura-se em nosso entendimento como um exercício de pensamento na qual o convite para que nos dediquemos a esse exercício é feito ao leitor, diálogo após diálogo. Nesse intento são propostos temas múltiplos (amor, justiça, retórica, conhecimento, entre outros não menos importantes), um método, a saber, a dialética e um projeto norteador que é dedicar-se à compreensão do imutável, posto ser impossível para o pensador que conheçamos aquilo que é mutável por sua óbvia irregularidade. Nosso caminho visitará os três discursos presentes no *Fedro* e realizará, a partir dos elementos de conteúdo, forma e dramaticidade de cada um deles, reflexões acerca da compreensão platônica de *eros*, *manía* e *sophrosýne*.

Palavras-chave: Platão. Fedro. *Eros*. *Sophrosýne*. *Manía*.

ABSTRACT

The scope of our research is the investigation of the issue of *Eros* in *Phaedrus* by Plato. Our central questions concerns about the possibility of articulation among *eros*, *manía* and *sophrosýne* in the context of the discourses uttered in that dialogue. The discussion about the place of *eros* in the platonic thought is a fundamental issue to the comprehension of the Athenian's oeuvre. Despite it has been very reviewed for several commentators, this issue keeps alive and, for us, it is showed as one of the possibilites of betting in a reading of complemetarity between platonic texts. The platonic ouevre is represented in our understanding as an exercise of thought in which the invitation to become devoted to this exercise is thrown to the reader, dialogue after dialogue. In this purpose , it is proposed multiple themes (love, justice, rhetoric, knowledge, among other not less important), a method, namely, the dialetic and a guiding project which is the dedication to the comprehension of the unchangeable, once it is impossible to the thinker that we know what is changeable for its obvious irregularity. Our path will visit the three discourses present in *Phaedrus*, from the elements of contente, form and dramatization of each of them, reflexions on the comprehension of the platonic *eros*, *manía* and *sophrosýne*.

Keywords: Plato. *Phaedrus*. *Eros*. *Sophrosýne*. *Manía*.

SUMÁRIO

| | | |
|----------|---|----|
| 1 | INTRODUÇÃO | 10 |
| 2 | OS DESDOBRAMENTOS DO DISCURSO DE LÍSÍAS | 15 |
| 2.1 | Sócrates erotikós | 15 |
| 2.2 | Amar, filosofar, persuadir | 21 |
| 2.3 | Amor sem amor? | 24 |
| 2.4 | O falso elogio da <i>sophrosýne</i> | 29 |
| 2.5 | A <i>hýbris</i> do amante no discurso de Lísias | 33 |
| 2.6 | <i>Peithó</i> no discurso de Lísias | 37 |
| 3 | O DESAFIO RETÓRICO | 46 |
| 3.1 | Makrología | 46 |
| 3.2 | Louvor ou repreensão | 49 |
| 3.3 | Amante da Filosofia ou amante da vitória? | 51 |
| 3.4 | Pólemos | 54 |
| 3.5 | A invocação das Musas: <i>aletheia</i> ou <i>pseudo aletheia</i> ? | 58 |
| 3.6 | O amor é um desejo tirânico | 60 |
| 3.7 | Os danos de amar | 64 |
| 4 | A DEFESA DA MANÍA | 69 |
| 4.1 | O mais precioso bem: a formação da alma | 69 |
| 4.2 | Possessão divina | 72 |
| 4.3 | A ação do <i>daimon</i> - uma retratação diante de um <i>deinòn lógon</i> | 73 |
| 4.4 | <i>Manías</i> inspiradas | 76 |
| 4.5 | A constituição da alma – analogia das parelhas aladas | 79 |
| 4.6 | A perda das asas | 81 |
| 4.7 | A quarta modalidade de <i>manía</i> | 84 |

| | | |
|------------|--|------------|
| 4.8 | Excelência e vício na parelha alada | 87 |
| 5 | CONCLUSÃO..... | 91 |
| | REFERÊNCIAS | 944 |

1 INTRODUÇÃO

A investigação a que nos propomos nessa empreitada é norteadada pela questão do *eros* no *Fedro* de Platão vinculado a uma retórica filosófica. Nossa pergunta central diz respeito à possibilidade de articulação entre *eros*, *manía* e *sophrosýne* no contexto dos discursos realizados no referido diálogo.

A discussão acerca do lugar de *eros* no pensamento platônico é uma questão fundamental para compreensão da obra do filósofo. *Eros*, definido por Platão como desejo de beleza, desencadeia o processo de reminiscência capaz de nos fazer recordar das verdades outrora contempladas pela alma, desta forma o amor ocupa em Platão o primeiro e necessário passo para a aproximação das verdades mesmas, o impulso inicial para o conhecimento.

Ao passo que reconhecemos o lugar de *eros* em Platão nos confrontamos com a dificuldade de articular esse desejo de beleza, que em seu primeiro momento volta-se para o corpo, reconhecido por Sócrates como advindo de uma *manía* e a *sophrosýne*. Como podemos equilibrar a loucura do amor e a temperança? O *Fedro* nos auxilia na reflexão em torno da oposição entre o indivíduo escravo dos prazeres e o senhor de si, ambos impulsionados por *eros*. Apesar de bastante revisada por diversos comentadores, esta questão permanece viva.

A obra platônica afigura-se em nosso entendimento como um exercício de pensamento no qual o convite para que nos dediquemos a esse exercício é feito ao leitor, diálogo após diálogo. Nesse intento, são propostos temas múltiplos (amor, justiça, retórica, conhecimento, ideias, entre outros não menos importantes), um método, a saber, a dialética, e um projeto norteador que é a admissão do imutável, posto ser impossível para o pensador que conheçamos aquilo que é mutável - por sua óbvia irregularidade – sem que admitamos o imutável como pressuposto.

Nosso caminho visitará os três discursos presentes no *Fedro* e realizará a partir dos elementos de conteúdo, forma e dramaticidade de cada um deles, reflexões acerca da compreensão platônica de *eros*, *manía* e *sophrosýne*; contaremos em todos os momentos da pesquisa com obras de apoio para nossa discussão, serão elas primordialmente: *Lísis*, *Banquete*, *Górgias*, *Íon*, *Cármides*, *República* e *I Alcibiades*.

Deste modo dividiremos nossa pesquisa em três capítulos: (1) os desdobramentos do discurso de Lísias; (2) O desafio retórico e (3) A defesa da *manía* através da *palinódia* de Sócrates.

O percurso que pretendemos seguir inicia com a investigação do caráter *erotikós* da personagem Sócrates. A conclusão da familiaridade do Atenense com o tema de *eros* - sendo essa personagem o paradigma do filósofo na obra platônica - nos abre caminho para a primeira aproximação necessária para o nosso intento: *eros* e filosofia.

Na perspectiva de expor os elementos que corroboram essa aproximação, recorreremos ao *Fedro* - obra base de nosso trabalho – no qual Sócrates mostra-se interessado em manter sua influência sobre os jovens e zeloso em preservar seus conhecimentos da arte do amor. Além disso, nos serviremos, para a clarificação da competência erótica da personagem, das obras *Lísias* e *Banquete*, nas quais Sócrates declara-se entendido nos assuntos do amor. Trabalharemos também nessa seção com nuances da concepção de *eros* desde Homero até Platão, contrabalançando a cultura Grega tradicional e o *eros* platônico.

O *Fedro* faz convergir diversos temas: *eros*, retórica, escrita, beleza, ideias - além de outros. Essa convergência historicamente contribuiu para expandir o debate sobre sua localização cronológica dentro da obra platônica. A pluritematicidade do diálogo será discutida de maneira sucinta na tentativa de estabelecer-se a conexão entre filosofia e retórica, para isto nos apoiaremos na reflexão sobre os pontos de confluência entre o filósofo e o retor. Amante, filósofo e retor aparecem no *Fedro* muitas vezes tão semelhantes que é difícil discernir se há, e quais são as diferenças entre eles.

A analogia da qual nos serviremos se articula com as ideias de *manía*, que se alteram através dos discursos proferidos no diálogo. Em um primeiro momento, nosso foco se aterá ao contexto do discurso de Lísias e posteriormente nos voltaremos para o âmbito da *palinódia*.

A relação amado/amante nos servirá de auxílio para que compreendamos a inversão do razoável proposta por Lísias em seu discurso. No rastro dos elementos fornecidos pelo discurso de Lísias, seguiremos a investigação analisando a possibilidade de manifestação de um “amor sem amor”, no sentido de avaliar o argumento central do discurso do logógrafo que apregoa “é preferível alguém ceder às instâncias de quem não lhe dedica amor a entregar-se a quem o ama de verdade”.

Essa assertiva será diversas vezes resgatada ao longo de nosso texto para que possamos compreender as consequências de sua aceitação. Refletiremos, nesse sentido, sobre a estreita relação entre retórica e *eros*, assim como entre filosofia e retórica e filosofia e *eros*.

O discurso de Lísias ainda nos servirá de subsídio para o exame do conceito de *sophrosýne* e da noção de *hýbris* no intuito de compreendermos os encadeamentos advindos da aceitação de amante intemperante proposta pelo logógrafo; este mesmo exame ainda nos apoiará na interpretação do primeiro discurso de Sócrates no diálogo, tendo em vista que este parte dos mesmos pressupostos do anterior.

Dedicaremos uma seção para a averiguação da força da *peithó* no discurso do Logógrafo. Neste mesmo ponto abordaremos as falhas deste discurso segundo Sócrates e apresentaremos alguns dos elementos concernentes ao *kalòs lógos*. Estes elementos deverão ser recuperados sempre que nos dedicarmos à análise da forma dos discursos.

O segundo capítulo será devotado ao desafio retórico dirigido a Sócrates por *Fedro*. Nesse sentido, nos debruçaremos sobre a inusitada opção de Sócrates por um *makrológos* e, apoiados nos recursos oferecidos pelo *Górgias* platônico, nos encaminharemos para a discussão acerca dos motivos desta escolha. Tentaremos estabelecer com maior precisão a aproximação que julgamos ser o ponto unificador do diálogo, a saber a conexão entre *eros* e filosofia através da possibilidade de uma retórica filosófica.

Com a ajuda do *Elogio de Helena* e amparados pelos elementos expostos no primeiro discurso de Sócrates, avaliaremos a constituição do discurso de Lísias e ao mesmo tempo pretendemos demonstrar as alterações propostas por Sócrates no que tange à forma no discurso que ele se propõe a enunciar. Neste ponto, a percepção de que a diferença entre uma boa e uma má retórica está no uso que se faz desta arte será apresentada e discutida.

Ainda no segundo capítulo, refletiremos sobre os objetivos pretendidos por filósofos e sofistas e a influência do desejo sobre a *psykhagogia*, o caráter combativo da retórica contraposto ao desejo pela verdade da filosofia como elementos fundamentais para diferenciar filósofos e sofistas, a questão das verdades verossímeis inculcadas no primeiro discurso de Sócrates e a tirania do desejo.

No terceiro capítulo trataremos da formação da alma como elemento fundamental na relação entre amado e amante. Para essa avaliação contaremos com o apoio da *República* através da discussão acerca da formação dos guardiões. Sócrates considera a formação da alma

o bem mais precioso que se possa possuir e por isso o desdém descrito por Lísias por parte do amante em relação a alma do amado manifesta-se como o maior dos danos que se pode causar.

Em seguida nos concentraremos no debate da possessão divina. Cotejaremos a concepção de *eros* como *daimon* presente no discurso de Diotima no *Banquete* com a concepção de *eros* como deus apresentada pela *palinódia* de Sócrates no *Fedro* na tentativa de elucidar o caráter divino de *eros* em ambos os diálogos e apontar para a possessão divina. É através da ideia de amor como posse de um deus que Sócrates poderá posteriormente elogiar a *manía* erótica.

A imagem do *daimon* socrático será apreciada como divindade companheira de Sócrates que de alguma forma tem responsabilidade por alertar Sócrates sobre a impiedade que acabara de cometer. No contexto do *Fedro*, a lida com a divindade é um tema de destaque haja vista a conexão entre estar apaixonado e estar sob domínio divino. Após a intervenção do *daimon* é que dramaticamente veremos Sócrates se dar conta do erro perpetrado ao discursar contra o amor.

As *maníai* inspiradas serão abordadas através de suas descrições e da assertiva socrática de sua superioridade em relação a qualquer tipo de intervenção advinda do que é puramente humano. A ideia de que a loucura é um mal será em nosso terceiro capítulo rebatida com ajuda do segundo discurso de Sócrates que apresentará as loucuras divinas e os bens proporcionados por elas. Para ilustrar a divisão da alma em partes e justificar a necessidade de equilibrar impulsos e ponderação, Sócrates se esforçará em nos expor o mito das parelhas aladas.

Durante a apresentação da analogia dos corcéis alados somos levados a refletir sobre a viagem das almas em direção ao topo do céu, a contemplação das verdades mesmas, as dificuldades enfrentadas pelo auriga da alma na tentativa de harmonizar os cavalos durante o caminho e a natureza de cada porção que constitui a alma, sua excelência e vício.

A disparidade entre os cavalos é de acordo com o mito responsável pelo desequilíbrio da alma e pela perda das asas. O mito ainda se ocupa em tentar explicar de que maneira podemos recuperar as asas da alma e de que maneira o amor e a filosofia contribuem para a restauração de sua natureza alada.

A reminiscência desencadeada através da contemplação da beleza e o exercício temperante serão abordados no terceiro capítulo durante a análise da quarta *manía* divina: *eros*. Essa *manía* ocupa no *Fedro* um lugar de destaque pois a beleza como verdade mais luminosa

provoca no amante o desejo de aproximar-se dela e é justamente através dessa aproximação que o amante pode rememorar as realidades vistas outrora. Disso depende uma apropriação acerca da natureza anímica na tentativa de conduzir a alma da melhor maneira possível de volta ao ponto de onde saiu.

2 OS DESDOBRAMENTOS DO DISCURSO DE LÍSÍAS

2.1 Sócrates *erotikós*

Durante uma caminhada para além das muralhas da cidade, eis que Sócrates encontra Fedro. O jovem traz consigo o discurso do logógrafo Lísias guardado tanto no bolso do manto quanto em sua própria memória. Diante do apreço¹ de Sócrates por discursos, o jovem o provoca lhe oferecendo a oportunidade de ouvir as palavras de Lísias. O logógrafo havia discursado sobre o amor (*eros*²). Fedro explica a tese de seu amigo em 227c³:

O que vais escutar interessa-te realmente, Sócrates, pois a discussão em que nos ocupávamos dizia respeito - não sei como - ao amor (*erotikós*). Lísias tinha escrito sobre o modo de seduzir um jovem belo (*kalón*), sem ser por um apaixonado (*erastês*). E aí reside precisamente o seu engenho, porquanto afirma que devemos agradecer, de preferência, a quem não ama e nunca a quem ama.⁴

Antes de iniciar a leitura do discurso atribuído a Lísias, Fedro aponta para a familiaridade de Sócrates com o tema do discurso que ouvirá. De antemão ele adverte o Ateniense de que a tese de Lísias propõe algo diferente do corrente, uma “inversão do razoável”⁵: ceder as instâncias do não apaixonado ao invés das do apaixonado.

¹ Em seu artigo intitulado: “*Notas sobre a loucura no Fedro de Platão*” (pág. 26-38), publicado na Revista Argumentos (2014), Montenegro trava uma interessante discussão em torno da *hýbris* por parte de Sócrates e Lísias que figuram no diálogo como modelos de oradores e também por parte de Fedro, que representa o modelo do ouvinte grego daquele período.

² Durante o enunciar dos discursos presentes no *Fedro*, Platão nos propõe algumas noções para o termo grego *eros*, apresentando-as através da personagem Sócrates. Lísias por sua vez trata apenas de demonstrar a partir de pressuposições, consequências advindas de acepções não esclarecidas em seu discurso. Além de *eros*, outras noções gregas são importantes para nossa pesquisa, destacamos: *manía*, *epithymia*, *hýbris*, *sophrosýne* e *akrateia* por as considerarmos indispensáveis para o desenvolver de nosso intento. A partir das concepções platônicas destes termos, pretendemos discutir uma possível articulação entre amor (*eros*) e loucura (*manía*) em vista do bem. Neste intuito objetivamos ao longo do texto nos dedicar a estes conceitos e as imbricações advindas das conexões feitas a partir deles em cada discurso no *Fedro*.

³ Todas as citações do *Fedro* cujo nomes dos tradutores não estiverem manifestos foram retiradas da tradução por José Ribeiro Ferreira do diálogo publicado pela Editora 70 em 1973.

⁴ PLATÃO, *Fedro*, 227c.

⁵ Ao passo que Lísias tem sua tese exposta pelo jovem mancebo, recebemos a indicação do uso por parte do logógrafo de um importante artifício retórico designado por Montenegro através do termo: inversão do razoável. Em nota, a pesquisadora explica: “[...] Sócrates explicita claramente o que ele considera ser a prática mais difundida da retórica: ‘Deixemos que Tísias e Górgias continuem a dormir; descobriram que a probabilidade deve ser tida em maior apreço que a verdade, pois só com os recursos da palavra fazem o pequeno parecer grande,

A indicação do tema do amor como sendo da competência de Sócrates não é uma referência isolada nos diálogos de Platão; encontramos no *Lísis* (204b-c) um reforço da suposta competência erótica de Sócrates. Nesse trecho, Platão faz com que Sócrates afirme, quando diante de Hipótales – apaixonado pelo belo Lísis –, ter identificado, apenas em observá-lo, que ele estava apaixonado:

[...] Não é preciso que me declares, Hipótales, filho de Jerônimo, se amas ou não amas alguém [...] Em tudo mais posso ser incompetente e de nenhum préstimo; mas este dom recebi da divindade: conhecer à primeira vista quem ama ou é amado.⁶

Uma outra referência a essa competência pode ser localizada se recorrermos ao *Banquete*. Neste diálogo, encontraremos um Sócrates sendo iniciado nos assuntos do amor em uma lembrança do próprio filósofo de seu encontro com a sacerdotisa Diotima (201d). É possível que no *Fedro* haja uma referência a esse anterior encontro e à ligação socrática com o tema do amor, quando em 235c ele afirma ter ouvido melhores discursos do que o de Lísiades, apesar de não se lembrar de quem.⁷

Ainda no *Fedro*, podemos destacar na segunda parte do diálogo⁸ outra referência sobre a intimidade de Sócrates com as questões relacionadas ao amor. Sócrates pede na oração que encerra a sua *palinódia*⁹ (257a), que não lhe seja tirado o conhecimento da arte do amor, conforme podemos acompanhar a seguir:

e o inverso: o grande parecer pequeno; falam das coisas novas em linguagem arcaica, e o contrário disso: das velhas em estilo fluente, além de haverem inventado o discurso condensado ao extremo e o esparramado ao infinito, sobre todos os assuntos'. Texto grego: Τεισίαν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὔδειν, οἷπρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον, τὰ τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσιν διὰ ῥώμην λόγου, καινὰ τε ἀρχαίως τὰ τ' ἐναντία καινῶς, συντομίαν τε λόγων καὶ ἀπειραμῆκη περὶ πάντων ἀνηῦρον;

⁶ PLATÃO, *Lísis*, 204b Tradução: Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1980.

⁷ Sócrates remete a homens e mulheres de antigamente que teriam escrito ou falado de amor. Apesar de dizer-se incapaz de lembrar com precisão de quem ouvira sobre o tema, textualmente menciona estar em dúvida entre Safo, Anacreonte ou qualquer prosador.

⁸ Reconhece-se que o *Fedro* é dividido em duas partes. A primeira dedicada aos discursos sobre *eros* e a segunda à retórica. Na introdução da sua tradução do *Fedro*, Carlos Alberto Nunes apresenta a retórica como temática central do *Fedro*: [...] É que só aparentemente o *Fedro* é um diálogo dedicado à exaltação do amor que se alimenta da contemplação da ideia da Beleza. Pelo menos na sua primeira parte poderia ser assim compreendido. Na realidade, porém, é um livro de combate, com endereço declarado e o fito de desmoralizar as composições dos retóricos do seu tempo e de apontar o rumo certo para o bom aprendizado da arte de escrever. Pág.44

⁹ A *palinódia* é um discurso de retratação. No *Fedro* a famosa *palinódia* de Estesícoro é citada; segundo a tradição o poeta teria escrito um discurso condenando Helena e a culpabilizando pelos acontecimentos em Tróia, em consequência disso ele teria sido castigado e ficado cego. Após reconhecer seu erro e escrever a "*palinódia* a Helena", Estesícoro teria recuperado a visão.

[...] Concede-me o teu perdão para os discursos anteriores e o favor para este. Benévolo e propício, não me tires a arte de amar que me deste, nem me enfraqueças, por irritação para comigo; concede-me antes que eu seja estimado ainda mais do que agora, junto aos jovens belos.¹⁰

De acordo com as referências expostas, Sócrates nos é apresentado como conhecedor do amor, capaz inclusive de identificá-lo apenas ao observar um *erómenos* ou um *erastés*, além de prezar por ter sua imagem relacionada ao amor, fato que fica patente quando na oração que finaliza seu segundo discurso no *Fedro* ele pede à divindade que não o prive de seu conhecimento do tema. Tal pedido é seguido por outro: o de que o deus aumente ainda mais seu prestígio junto aos jovens¹¹.

Os jovens amantes eram escolhidos nos ginásios em primeiro lugar pelo porte físico, depois através dos diálogos com os homens mais velhos. Seus atributos eram desejados pelo amante quando este ia a esses espaços a fim de contemplar beleza e de conversar. Dessa forma, o corpo funcionava como canal e ao mesmo tempo “imã”. Atraídos pela beleza dos jovens¹², os homens mais velhos escolhiam seus amados. Por qual tipo de beleza deviam ansiar os amantes?

A questão da sedução dos adolescentes para diversão erótica ou para o ensino da virtude de certo estava no cerne do desejo de Sócrates de aumentar seu prestígio junto aos jovens, posto que essa prática envolvia em seu pano de fundo no *Fedro* a disputa entre o discurso retórico/sofístico e o discurso filosófico.

Destacamos nesse último pedido o que compreendemos como uma primeira abertura para a discussão que pretendemos travar. Nesta, a relação de amado e amante cumpre um papel fundamental, pois o mestre é incumbido da tarefa de exortar o discípulo à filosofia.

Sócrates, portanto, ocupa em nosso estudo o modelo de amante do saber, no qual os jovens deveriam espelhar-se, capaz de propor a aproximação entre a loucura erótica e a loucura

¹⁰ PLATÃO, *Fedro*, 257a.

¹¹ De acordo com Bloom (1996), obras como *Apologia de Sócrates* e *O banquete*, oferecem relatos do que Sócrates fazia caracteristicamente. No caso da *Apologia*, Sócrates mostra-se consciente de sua própria ignorância, no *Banquete*, por sua vez Platão revela um Sócrates completamente preocupado com a prática de *eros*, este Sócrates está na companhia dos rapazes e foi acusado de corromper a juventude. Ele discute a respeito de um deus, o mesmo Sócrates que na *Apologia* é considerado, pelo tribunal, ímpio.

¹² Sobre o padrão de beleza dos jovens aceito pelos gregos dos séculos V e IV encontramos em *A homossexualidade na Grécia Antiga* – K.J. Dover, alguns indícios baseados fortemente na análise das pinturas nos vasos gregos do período: “Representações de Ganimedes e Títono, mortais lendários cuja beleza excitava até mesmo as divindades, nos permitem definir os critérios da beleza masculina, e podemos observar que os mesmos critérios são satisfeitos na representação de deuses eternamente jovens (notadamente Apolo) e de meninos ou jovens sendo representados como sendo perseguidos, cortejados ou abraçados por amantes humanos comuns.” Pág. 20

pelo discurso, assim como a transposição entre o amor erótico e filosofia. Sócrates é um representante da filosofia. Em contraposição temos a figura de Lísias como representante da oratória, um contraexemplo. Sobre o papel reservado a Lísias no *Fedro*, Ferreira (1973) observa:

[...] surge-nos como um orador sem invenção, sem espontaneidade, sem lógica e sem método. O seu discurso é uma composição cheia de monotonia e segura, repetitiva e sensaborona, um “mosaico” de argumentos sem grande ligação interna que se vão sucedendo uns aos outros, aglutinados sempre pelas mesmas partículas.¹³

A relação traçada entre Sócrates e o amor também nos serve de alicerce para a reflexão acerca do lugar ocupado por *eros* no *Fedro*. Isso nos auxiliará inclusive a vislumbrar seu papel no pensamento platônico.

Tendo o *eros* platônico como motor de nossa investigação, consideramos razoável buscar para além do texto outras noções de *eros* que possam nos servir de base para a compreensão do uso desse termo em Platão. Para começar recorramos a indicação de Dodds (2002) no intuito de delinear o *eros* platônico:

Eros tem uma importância especial no pensamento de Platão, por traduzir um modo de experiência que traz consigo as duas naturezas do homem - a do “eu” divino e a do animal aprisionado - porque *eros* está sinceramente enraizado naquilo que o homem compartilha com os outros animais: o impulso fisiológico do sexo (fato que é infelizmente obscurecido pela má utilização moderna do termo “amor platônico”). Todavia, *eros* também fornece o impulso dinâmico que encaminha a alma em busca de uma satisfação que transcenda a experiência terrena¹⁴.

A ideia de *eros* em Platão ocupa, de acordo com o que lemos acima, uma posição que diz respeito de um lado aos impulsos humanos e corpóreos e de outro a impulsos que têm como fito o que está para além da experiência sensível. Concordamos com esta interpretação baseados no fato de que em Platão é através da visão que, ao contemplarmos no primeiro momento a beleza física, desencadeia-se em nós o processo de reminiscência que nos impulsiona através

¹³ PLATÃO. *Fedro*. Introdução de José Ribeiro Ferreira. p. 11

¹⁴ DODDS - *Os gregos e o irracional*, pág. 220. Dodds nos parece seguir a ideia de intermediário apresentada no discurso de Sócrates no *Banquete*; nessa passagem se discute se *eros* é belo ou feio e, por fim, admite-se que ele seria “algo entre os dois extremos” 202b.

do desejo primeiro dos corpos belos o desejo de contemplarmos novamente as realidades mesmas.

Eros, tal qual aparece no pensamento platônico, parece-nos ser uma construção composta de diversos elementos da cultura grega anteriores e contemporâneas a Platão. Identificamos pilares dessa herança presentes na poesia hesíodica e homérica, possivelmente uma influência de concepções pré-socráticas, como por exemplo o pensamento de Empédocles (1966) com seus princípios de *neikos* e *philia*¹⁵ também nas comédias e tragédias gregas, em Aristófanes e Eurípedes.

No *Crátilo* de Platão, encontramos a ideia de que o termo usado para definir heróis, teria se originado a partir da palavra *eros*. A justificativa é que todos eles teriam sido gerados por relações eróticas entre deuses e mortais. A etimologia de *eros* proposta no *Crátilo* chega a relacionar sofistas e retóricos com os heróis.

[...] Hermógenes: Sócrates, na minha opinião isto é bastante condizente. Mas qual seria o caso de 'heróis'?

Sócrates: Isto não custa muito ao intelecto já que o nome pouco se afasta deles ao evidenciar que foram gerados de Eros.

H. Como assim?

S. Não dá para especificar os heróis como semideuses?

H. Por quê?

S. Todos foram gerados de relações eróticas entre um deus e uma mortal ou um mortal e uma deusa. O caso fica mais específico numa averiguação do som. Assim vai ficar evidente para você que, quando foram gerados os heróis, seu nome propunha, graças a uma pequena variação, o nome de *Eros*. É por isso que se fala *Eróis* ou então porque eles eram sábios, retores e dialéticos especialistas, suficientemente aptos em interrogar. Portanto, pode-se falar que sejam eruditos em hermenêutica. Quem fala assim ajunta heróis, eruditos e retores bem como se o gênero dos retores e dos sofistas fosse gerado de um cognato heróico. Este caso custa ainda menos ao intelecto do que o dos humanos. Ou você tem como me dizer por que os humanos são chamados assim?¹⁶

¹⁵ Nós nos referimos aqui às teorias das “forças motrizes” responsáveis respectivamente pela agregação e desagregação das raízes, denominadas por Empédocles como *Philia* e *Néikos* (Amizade e Discórdia ou amor e ódio)

¹⁶ PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Celso de Oliveira Vieira.

Faremos a partir de agora um sucinto retorno a *eros* desde antes de Platão no que tange às referências acima citadas, na tentativa de rascunhar alguns elementos constitutivos da concepção platônica erótica.¹⁷

Em Hesíodo, Eros surge como uma das forças primordiais, juntamente com *Kháos*, *Tártaro* e *Géia*, sem genitores. Este Eros é apresentado como uma espécie de elemento que possibilita a geração. Sabemos através do estudo de Torrano (1995) que, na época de Hesíodo, Eros era compreendido como aquele que presidia a união amorosa e que seu domínio se estendia irresistivelmente entre deuses e homens:

[...] (“de todos os deuses e de todos os homens doma no peito o espírito e a prudente vontade”). Ele é um desejo de acasalamento que avassala todos os seres, sem que se possa opor-lhe resistência: ele é solta-membros (*lysímélés*)¹⁸. Como princípio cosmogônico, Kháos é a potência que instaura a procriação por cissiparidade, é um princípio (cosmogônico) de cissura e de separação, e como tal opõe-se a Eros, que como princípio cosmogônico, instaura a procriação por união de dois elementos diversos e separados [...] Eros princípio de união, é estéril, dele mesmo não surge nenhum rebento, ele de si mesmo nada produz [...]¹⁹

Ainda segundo Torrano, *eros* pode ser traduzido como amor ou como desejo apaixonado. Dover (1994)²⁰, por sua vez, o aponta como uma palavra vernácula ao lado das palavras *erómenos* e *erastés*, que significam respectivamente amado e amante.

O estudioso discorre sobre o termo e suas conotações através do tempo iniciando pela compreensão de seu significado em Homero. De acordo com Dover (1994, p. 67), na obra do poeta, *eros* significa desejo, um desejo “passível de satisfação”, seja ele por uma mulher, comida ou bebida por exemplo.

Em um momento posterior, alguns adjetivos são formados a partir de *eros* e são aplicados referindo-se não apenas a pessoas, mas a objetos, lugares e também atividades; em seguida, o pesquisador afirma que é de *eros* que se origina no séc. VII o verbo *erân* (amar), apaixonar-se por e que já nesse período o termo assume uma conotação fortemente sexual, de

¹⁷ O retorno a que nos propomos será breve e assume apenas um recorte das referências possíveis, dessa forma visamos não nos afastar do escopo de nossa pesquisa.

¹⁸ HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano (1995) - pág. 34

¹⁹ Id. Ib pág. 37

²⁰ Dover dedica ao termo *eros* a seção II de seu segundo capítulo de *A homossexualidade na Grécia antiga*.

modo que os outros termos associados a *eros* podem ser interpretados como metáforas sexuais, *eros* e *epithymia* são desta maneira aproximados.

Qual seria diante disso o lugar de *eros* no *Fedro*? O reconhecimento de Sócrates como *erotikós* poderia contribuir de alguma maneira para essa investigação?

Sabemos que essa proximidade é explorada por Lísias em sua peça retórica, e retomada logo após por Sócrates em seu primeiro discurso. Ambos conduzem o jovem Fedro e o leitor do diálogo a associar *eros* a uma espécie de desejo desprovido de razão relacionado diretamente à *hýbris*²¹. Entretanto, como já havíamos mencionado, esta não é a única compreensão de *eros* identificada nos discursos contidos no *Fedro*. Há no diálogo um segundo discurso de Sócrates no qual a ideia de *eros* é desvinculada de *hýbris* apesar de permanecer maníaca.

Pensar um Sócrates *erotikós* como arquétipo de filósofo seguindo de perto a provável herança platônica para a formulação de sua concepção de *eros* parece-nos revelar um fio condutor possível para analogia *eros*-filosofia no *Fedro*.

O jovem Fedro teria encontrado melhor ouvinte do que Sócrates para o discurso que carregava consigo? O Ateniense entendia de amor e de discurso. Seu entendimento do primeiro foi o que tentamos demonstrar nessa primeira sessão, quanto ao entendimento do discurso esperamos poder melhor desenvolver adiante.

2.2 Amar, filosofar, persuadir

No que se refere ao *Fedro* temos uma antiga discussão que gira em torno de sua unidade temática da qual Trabattoni (1998) nos oferece algumas hipóteses: 1. O *Fedro* é um diálogo pluritemático e os temas do diálogo foram escolhidos aleatoriamente; 2. *Eros* e retórica são temas que possuem uma estreita relação, portanto o tratamento de um imbrica o tratamento do outro.

²¹ “*Hybris* é um termo aplicado a qualquer forma de comportamento no qual alguém trata o outro como desejar, com a confiança arrogante de que escapará de pagar qualquer forma de penalidade por violar os seus direitos e desobedecer qualquer lei ou regra moral aceita pela sociedade, não importando se essa lei é ou não considerada como derivada, em última análise, de sanções divinas. Juntamente com o verbo *hybrizein*, que pode ser transitivo ou intransitivo (“cometer *hybris* [contra...]”), e o substantivo *hybristês*, “homem com inclinação para *hybris*”, a palavra aparece em Homero, enquanto que o período clássico acrescentou o adjetivo *hybristikos* “característico de um *hybristês* [...]” DOVER. *A homossexualidade na Grécia antiga*. Pág. 56

A hipótese 1, de acordo com Trabattoni, não parece ser adequada visto que no próprio diálogo em questão encontraremos uma passagem que descreve as regras de um bom discurso, dentre estas uma regra que exige organicidade entre suas partes. Assim não nos parece acertado tomar o *Fedro* como simplesmente pluritemático e aleatório. Restaria a hipótese da estreita relação entre *eros* e retórica, hipótese na qual apostamos em consonância com o comentador. Sobre a posição de Trabattoni nos amparemos na introdução de Marcelo Marques (2003) ao livro *Oralidade e escrita em Platão*:

De acordo com o princípio segundo o qual não se pode prescindir da compreensão da estrutura maior de um diálogo para se extrair um significado de uma passagem em particular, o autor propõe uma leitura do *Fedro*, no espírito do que é proposto por Sócrates, para quem um diálogo é um organismo argumentativo escrito com um certo propósito; o propósito que, no caso do *Fedro*, é emblematicamente complexo, na medida em que articula pelo menos três temas fundamentais: *eros*, a retórica e a relação entre discurso oral e discurso escrito.²²

Ainda segundo Trabattoni o tema geral do *Fedro* parece dizer respeito a melhor maneira de se produzir discursos “retóricos-persuasivos” e eventualmente caracterizar uma retórica filosófica a serviço da dialética, diferente da ordinária: “a retórica superficial e incorreta”. Em outros termos, o *Fedro* teria como tarefa central diferenciar filósofos e sofistas.

O pesquisador italiano considera a possibilidade do tema de *eros* ter sido escolhido indiferentemente com o intuito de servir como exemplo da existência de determinado tipo de discurso, mas logo se desfaz dessa possibilidade retomando a questão da organicidade da qual falamos anteriormente.

Não é absurdo presumir que este tema tenha sido escolhido pelo fato de que a questão da relação amante-amado estava em evidência por causa de uma outra questão que inquietava o grego contemporâneo de Platão: a prostituição dos jovens. Abertamente havia uma grande incidência de casos em que o jovem trocava favores sexuais por presentes ou dinheiro.²³

²² TRABATTONI. Franco. *Oralidade e escrita em Platão*; tradução: Roberto Bolzani Filho e Fernando Eduardo de Barros Rey Puente. Introdução Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

²³ O caso de Timarco, um homem engajado politicamente que foi acusado por Demóstenes de ter se prostituído na juventude, trouxe sérias implicações políticas, dentre elas a privação de se manifestar em Assembleia. Este caso nos parece um bom exemplo da seriedade da questão da prostituição masculina e da gravidade de suas implicações em Atenas. Ver capítulo II de *A homossexualidade na Grécia antiga*, a acusação de Timarco.

De qualquer forma, acreditar que essa seja a única razão para a escolha do tema nos parece limitar consideravelmente a questão. Além de a prostituição ser uma preocupação para Platão e seus contemporâneos, acreditamos que o fato de a filosofia ser confundida com a sofística, pelo fato de ambas se utilizarem da retórica, contribuiu para escolha do tema do *Fedro* significativamente.

É através da aproximação entre *eros* e filosofia que Platão apresenta a possibilidade da retórica filosófica no *Fedro*. Desta maneira, para além da questão extensamente discutida da prostituição juvenil, há o apelo para a questão da compreensão do desejo físico como parte do percurso filosófico em busca da verdade. É justamente essa compreensão que justifica a exposição da teoria platônica do amor na obra em questão.

O fato é que a noção de *eros* é alterada no *Fedro* de um discurso para o outro; a alternância de concepções reflete também sobre as noções de *sophrosýne* e *hýbris* - elementos com os quais lidaremos constantemente durante nossa investigação - que desencadeiam diferentes relações a partir das caracterizações de cada um, apresentadas direta ou indiretamente em cada peça enunciada.

A alternância de concepções de *eros* resguarda sempre sua aproximação com a *manía*. De fato, a associação *eros-manía* é que determina benefícios ou malefícios de estar apaixonado em cada discurso, o desenrolar dessa questão conduz Sócrates a discutir em 244c-245c os tipos de loucura conforme veremos adiante.

A reflexão acerca da *manía* acrescenta à analogia entre *eros* e filosofia um novo elemento: a persuasão (*peithó*). Discutiremos posteriormente a persuasão com maior afinco, por ora cumpre-nos dizer que é a persuasão que nos permite estabelecer um elo entre filosofia e retórica. É justamente a persuasão e seu poder por vezes irracional que acreditamos ser a ponte entre os dois temas, desta forma parece-nos razoável admitir a analogia *eros* - retórica, portanto filosofia - retórica. Reputamos que Trabattoni tem razão ao esforçar-se para sustentar a seguinte hipótese:

[...] no *Fedro*, a separação de filosofia e retórica é, em verdade, a difícil tarefa que Platão é obrigado a assumir, no momento em que, como mostra a analogia com *eros*, a filosofia parece perder ao menos uma parte de sua suposta cientificidade e recair, de algum modo, no âmbito do desejo, do impulso e da ambição, que, obviamente, é governado mais pela retórica do que pela ciência[...] O que significa, dito noutras palavras, manter a eficácia da filosofia, consciente, contudo, de que a filosofia é

como *eros*, que nunca se torna *sophia* e nunca pode traduzir-se numa ciência completa e definitiva.²⁴

A hipótese sustentada por Trabattoni revela a intimidade existente entre filosofia e *eros*, mas aponta para a persuasão - tão vinculada à retórica - como elemento que conta com a mesma estreita relação com *eros*. Dessa forma, a retórica passa a ser compreendida como parte fundamental da própria filosofia. Está esboçada assim a possibilidade de uma retórica filosófica.

De acordo com Montenegro (2010) apesar de mostrar que a retórica é imprescindível para a filosofia, a diferença entre a prática filosófica, a sofística e a retórica nos moldes de Sócrates é mantida no *Fedro*.

2.3 Amor sem amor?

De volta ao encontro de Fedro e Sócrates fora dos muros da cidade, observamos o efeito persuasivo do jovem, que consegue convencer o Ateniense, usando o discurso de Lísias como atrativo, a acompanhá-lo e pôr-se à disposição para a audição do mesmo. Assim passam os dois a caminhar juntos em busca do lugar adequado para a leitura.

Eles seguem para uma paisagem florestal, apesar de Sócrates dizer não ter muito que aprender com as árvores, reafirmando seu interesse pela *pólis*. Durante o percurso, o jovem indaga o Ateniense sobre o lugar em que Orítia²⁵ havia sido raptada por Bóreas – uma das divindades do vento –, Sócrates corrige Fedro, alegando não ser o local indicado pelo jovem o ponto correto; em seguida Sócrates fala de um altar erigido em honra de Bóreas.

A insistência de Fedro parece-nos importante. O jovem quer saber de Sócrates se ele acredita que essa história é verdadeira. A essa questão, Sócrates responde afirmando que poderia desacreditar e buscar explicações racionais sobre elas assim como os doutos, que gastam um enorme tempo tentando dar conta dos mitos e de criaturas mitológicas fantásticas através da racionalização; mas que pelo contrário ele não tem tempo para esse tipo de investigação e justifica:

²⁴ TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*.

²⁵ Ninfa, filha de Erecteu, rei de Atenas.

[...] A razão, meu amigo, aqui tens: ainda não fui capaz de, como manda a inscrição délfica, me conhecer a mim mesmo. Parece-me ridículo que, desconhecedor ainda dessa realidade, me dedique ao exame do que me é estranho. Em face disso, deixando essas lendas de parte e aceitando a tradição a seu respeito, eu, - dizia-o ainda agora – não as examino a elas, mas a mim mesmo [...]²⁶

A tradição transmite uma outra versão do mito, nela Orítia teria sido arrebatada. A menção do mito por Fedro parece-nos em consonância com o que pensa Montenegro (2014), já insinuar a temática da possessão por parte das divindades; retomaremos esta questão em nosso terceiro capítulo.

A importância do trecho em que se discute o rapto ou arrebatamento de Orítia também parece preparar-nos para o uso feito por Sócrates de histórias do mesmo tipo durante o diálogo. Lembremos aqui que o artifício de usar imagens ou fazer menção a mitos não é de modo algum restrito ao *Fedro*, basta que nos reportemos ao mito de *Er* na *República* ou ao mito da cidade de Atlântida presente no *Crítias*, por exemplo.

Segundo Costa (2014), o mito em Platão cumpria a tarefa de educar, modelar almas, inculcar valores morais ou sobre o mundo e o devir. O pesquisador credita a sustentabilidade do mito em Platão pelo acesso privilegiado que esse tipo de narrativa tem à alma na cultura grega antiga. Por essa razão, Costa não acredita que o uso dos mitos em Platão se deva a um caráter de divertimento ou simples ornamento para o diálogo.

Retornemos à busca pelo lugar adequado para a audição do discurso trazido por Fedro; neste ponto do diálogo, quando enfim esse lugar é encontrado, Fedro acentua quão raro é a saída de Sócrates para além dos muros, diante disso, Sócrates se justifica declarando-se um “apaixonado do saber”:

Perdoa-me excelente amigo. É que eu gosto de aprender (*philomátés*). Ora os campos e as árvores não ensinam nada, mas sim os homens que vivem na cidade. Tu, porém, pareces ter encontrado o remédio para me fazer sair, porquanto tal como se conduzem os animais que têm fome, estendendo-lhes um ramo ou algum fruto, do mesmo modo tu, acenando-me com discursos e livros, é evidente que me levarás a percorrer toda a Ática e qualquer outro lugar que queiras.²⁷

²⁶ PLATÃO, *Fedro*, 230a.

²⁷ PLATÃO, *Fedro*, 230d.

O meio encontrado pelo jovem é a audição do discurso de Lísias. O lugar escolhido é um formoso plátano junto ao Iliso – cenário incomum nos diálogos platônicos –, Fedro faz uma tentativa frustrada de pronunciar o discurso de memória, provavelmente com o desejo de exercitar-se retoricamente. Ao perceber que o jovem tem consigo o discurso debaixo do manto, o Atenense impede o exercício premeditado e repele as intenções de Fedro.

Diante da impossibilidade de seu intento, o jovem rende-se ao pedido de Sócrates. A leitura é iniciada. Lísias marca o começo de seu discurso²⁸ com a afirmação de não estar apaixonado por Fedro:

[...] Sobre minha situação, já estás informado e já ouviste também como penso em contribuir para o nosso bem com a realização de minhas intenções. E não me parece justo que, por causa disso, não obtenha o que desejo só porque acontece não te ter amor [...] ²⁹

Determinada a posição de Lísias em relação a Fedro de acordo com seu discurso, façamos uma breve digressão ao engenhoso argumento do logógrafo exposto pelo jovem em 227c, sobre o qual Fedro adverte o Atenense: “é preferível alguém ceder às instâncias de quem não lhe dedica amor a entregar-se a quem o ama de verdade”.

No texto intitulado *Da Beleza à Filosofia*, Costa (2008) indica nesse argumento um caráter que ele define como paradoxal e enigmático. A proposta de Costa é a de que há por trás desse argumento uma armadilha que tem por objetivo a conquista de Fedro; nessa tentativa Lísias propõe subliminarmente a substituição da força *eros* pela força do *lógos*. Ao nosso ver, um indício da estreita relação *eros*-retórica. Acompanhemos o raciocínio do pesquisador:

Ao ser convencido de que o melhor é ceder a quem não se ama – devido às vantagens corporais, sociais e financeiras dos relacionamentos sem amor – nada impedirá que Fedro contraia relações íntimas com Lísias, que integra a lista dos não-amantes. A estratégia de derrubar a tirania do deus e instituir o poder do discurso, exercido pelo retórico, resultará na seguinte inversão: Lísias – encantado por Fedro (o que é dissimulado) – encanta-o com o seu discurso (*lógos*) e assim alcança um privilégio que, de antemão, era todo do amado, já que o amado não amava.³⁰

²⁸ Dover (1994) discute a atribuição desse discurso ao Lísias histórico; ele aponta para o fato de que o estilo utilizado nessa peça corresponde ao estilo de Lísias, mas chama atenção para a capacidade platônica de parodiar habilmente os correspondentes históricos de seus interlocutores, fato que pode ser bem observado nos discursos de *O banquete*.

²⁹ PLATÃO, *Fedro*, 231a

³⁰ COSTA, Admar. Arte e educação. Editora da UFF, 2008, v.1, p. 31-57 (cap. de livro)

Mediante essa inversão proposta por Lísias, aparentemente não haveria *eros* em uma relação *erómenos/erastés*. Podemos definir esse modelo como uma relação de amor sem amor? Em um primeiro momento talvez essa questão possa ser respondida afirmativamente, mas quando tratamos da relação entre amado e amante no período grego antigo a questão toma proporções mais complexas.

De acordo com Dover (1994), a resposta grega comumente aceita quando se questiona o que poderia esperar receber um *erómenos* em troca de sua submissão a seu *erastés* é de que não é nenhum prazer corpóreo. Para sustentar essa afirmação o estudioso utiliza a passagem 240d do *Fedro* na qual fica expresso através do discurso de Lísias que o que prende o homem mais velho ao jovem amado é o desejo saciado através dos sentidos, enquanto o outro não dispõe de nenhuma satisfação corporal:

Na realidade o mais velho que convive com o mais novo não o abandona de livre vontade nem de noite nem de dia; pelo contrário, vê-se impelido pela necessidade e pelo agulhão aquele que a todo momento proporciona prazer ao amante, quando este o vê, escuta, toca, sente com todos os sentidos o amado, a ponto de o servir com constante gozo. E o amado, que estímulo ou prazeres poderá oferecer durante todo tempo de convivência, para que não chegue ao extremo desagradado? Ele vê aquela face envelhecida e já sem frescura, a que se juntam todos os outros males subsequentes que nem em conversas são agradáveis de ouvir, quanto mais praticá-los por acção de uma necessidade que constantemente o aciaia [...] ³¹

Dover ainda chama atenção para o fato de que caso o *erómenos* deseje o *erastés* igualmente, e espere obter através dessa relação, prazer corporal; este pode ser criticado como *pornos*³² e até mesmo pode lhe ser atribuída perversão. Segundo Dover, o que o homem mais velho espera forjar em seu amado é *philia* e não *eros*. Para Dover, há amor dos dois lados, mas esse amor é *philia* por parte do *erómenos* e *eros* por parte do *erastés*. O amante deseja o corpo do amado quando reconhece nele a beleza vislumbrada anteriormente pela alma, é a recordação da beleza que o faz cortejar o jovem.

³¹ PLATÃO. Fedro, 240d.

³² “*Peporneuemenos* é o particípio perfeito do verbo *porneusthai*, “comportar-se como *pornê* ou *pornos*”. *Pornê*, da mesma raiz de *pernanai*, “vender”, era a palavra grega (atestada pela primeira vez no século VII a.C., no fragmento de Arquíloco) comumente usada para referir-se a uma mulher que aceitava dinheiro (se fosse uma escrava, em nome de seu senhor) em troca do uso sexual de seu corpo, i.e., “prostituta”. Também encontramos o uso da forma masculina *pornos* para referir-se a homens ou garotos que se sujeitam a atos homossexuais em troca de dinheiro (Xen. *Mem.* 6.13; Ar. *Ploutos* 153-9; atestado pela primeira vez num *graffito* arcaico em Tera, *IG* xii 3.536).” Dover. *A homossexualidade na Grécia antiga*, pág.38

No primeiro discurso de Sócrates – segundo do diálogo em questão –, o Ateniense conjectura que um orador dirija seu discurso a um jovem. Ele insinua que o orador estaria na verdade apaixonado pelo jovem, porém usaria dessa inversão para seduzi-lo. O artifício socrático é o de dizer o que pensa sobre o real interesse por trás da proposição de Lísias, através da reformulação tecnicamente melhor elaborada do discurso do logógrafo:

Era uma vez um jovem, ou, melhor, um adolescente muito belo, que tinha numerosíssimos apaixonados. Ora, um deles era astuto e, embora não estivesse menos apaixonado do que qualquer um dos outros, convenceu o jovem de que não o amava. E, um dia, insistindo com ele, tentava persuadi-lo precisamente de que devia conceder os favores a quem não ama e não a quem ama.³³

Nesse novo discurso, Sócrates tira da escuridão o que havia ficado obscuro na peça de Lísias, o amor do amante pelo amado. Ao desobscurecer o que supomos ser o propósito de Lísias, Sócrates nos possibilita desmontar o paradoxo de um amor sem amor. A menção da tentativa de parecer não sentir atração, quando na verdade subtende-se que se sentia, revela que pelo menos uma das partes envolvidas na relação, deseja.

No rastro do que propõe Costa (2008), acreditamos ser aceitável afirmar que o discurso de Lísias é motivado por seus interesses particulares, a saber, pela conquista do jovem Fedro. O fato de o discurso ser movimentado pelo interesse individual do locutor, sem que a verdade seja levada em consideração – artilagem comum aos retóricos/sofistas – cintila para nós como um dos fatores responsáveis pelo fracasso da peça.

É certo que inicialmente temos um Fedro encantado e defensor desse discurso, diante do desacordo de Sócrates, porém, como comprovaremos adiante, essa persuasão carecia de algum elemento.

A dissimulação do *eros* do *erastés* que provoca no ouvinte do discurso elaborado por Lísias a ideia da possibilidade de um amor sem amor é necessária para que a construção da peça do logógrafo seja coerente, pois a mesma é desenvolvida em torno do que podemos nomear como uma espécie de elogio da temperança (*sophrosýne*). Lísias estaria realmente propondo com a exaltação de uma relação sem *eros*, o modelo de uma relação temperante ideal?

³³ PLATÃO. *Fedro*, 237b.

2.4 O falso elogio da *sophrosýne*

A argumentação utilizada por Lísias em sua peça parece tentar conduzir Fedro para a convicção de que, ao optar por um não apaixonado, o jovem estaria fazendo uma escolha segura e vantajosa, direcionando-se dessa maneira para uma vida virtuosa, dotada de temperança (*sophrosýne*).

Oliveira (1981), em sua introdução ao *Cármides* platônico, destina uma seção de seu estudo para uma discussão em torno do termo *sophrosýne* realizando um percurso de possibilidades de significado do conceito na cultura grega tradicional desde Homero até Platão.

Segundo o estudioso, etimologicamente o conceito de *sophrosýne* pode nos ajudar na compreensão de suas significações. Assim como o termo *eros* – anteriormente discutido – em Platão, o conceito de *sophrosýne*, mesmo influenciado pela cultura grega tradicional, recebe uma conotação própria, de qualquer forma recorrer à origem da palavra parece-nos relevante:

Efetivamente na palavra estão presentes os seguintes elementos:

- *saos* ou *sos* ‘são, salvo, em boa saúde’;
- *phron*, *phren* ‘coração, espírito’, como sede de manifestações passionais e, sobretudo, intelectuais;
- *-syne*, sufixo que indica qualidade, e que aparece, no domínio moral, em virtudes como *dikaiosýne* ‘justiça’.³⁴

Em consonância com Oliveira (1981), no período homérico o termo está imbricado com ética social e religiosa. *Saos* e *phren* aparecem no adjetivo *sophron* qualificando aquele que é ‘são de espírito’, este qualificativo é empregado na maioria dos casos quando se referindo a jovens e a subalternos. Quando se trata da relação social do indivíduo, o termo ganha conotação associada à *aidos* – sentimento de respeito, vergonha – desta maneira utilizado para dizer uma ação que merece aprovação pública.

Ainda segundo Oliveira, de um modo geral o *sophron* é designado como indivíduo que possui entendimento necessário para reconhecer suas limitações³⁵:

[...] de modo geral, o indivíduo *sophron* é aquele que tem entendimento suficiente para conhecer os seus limites, saber ocupar seu lugar, ser moderado, controlar-se, abstendo-se daquilo que possa ser considerado vergonhoso ou

³⁴ PLATÃO. *Cármides*, introdução. Tradução, versão do grego e notas de Francisco de Oliveira. p. 30

³⁵ Não é fácil determinar uma exata tradução para o termo. Pode-se traduzir por prudência, sensatez, sabedoria, moderação ou temperança.

contrário às normas estabelecidas. Mais especificamente, o termo engloba as noções de castidade, domínio dos sentidos, sobretudo na ética popular, discrição, moderação; nos círculos aristocráticos um sentido de honra próximo da noção de *aidos*, e, no plano cívico, sobretudo nos círculos filo-espartanos de Atenas, a ideia de obediência às leis.³⁶

De acordo com Oliveira (1981), no que tange à perspectiva religiosa, o conhecimento das limitações tem como consequência não cometer *hýbris*, ser comedido e não fazer nada em excesso; aquele que destoa dessa perspectiva podemos chamar intemperante, portanto, digno de sanção.

A ideia de sanção é relacionada à *sophrosýne* através do medo sob a forma do que Oliveira denomina ‘desaprovação pública’ (*nemesis*). Em uma estrutura social aristocrática a sanção estava nas mãos do *Areópago* – guardião das leis. Para os sofistas, e Oliveira usa como exemplo Protágoras, essa sanção cumpria o papel de exortar à *sophrosýne*, fundamentando assim a *philia* no sentido de solidariedade entre homens e a *eukosmia* – boa ordem social.

O que sugere Oliveira é que a grande transformação sofrida pelo termo se dá com Sócrates, através da tentativa de dar-lhe uma base unitária e intelectualista; e mediante a conexão entre conhecimento e virtude.

A concepção tradicional de *sophrosýne* como domínio dos desejos e paixões, autodomínio, aparece já no *Górgias* como importante. Pode-se localizar uma discussão da mesma natureza em *República* 430d-432a. O assentimento desta concepção possibilita a construção de uma noção de *sophrosýne* como domínio da parte desejosa e irascível da alma; tal imagem é belamente apresentada no *Fedro* através do mito das parelhas aladas.

Regressando à peça retórica de Lísias veremos que ela discorre sobre os inconvenientes de uma relação mediada por *eros* e contrapõe as ações de amantes e não amantes. Ao passo que expõe as vantagens de uma relação sem *eros* (temperante), aponta para as desvantagens do estado apaixonado (intemperante).

O primeiro apontamento do discurso de Lísias diz respeito à ingratidão do amante, posto que este, depois de liberto da tirania de *eros* considera não dever nada ao amado, e que pelo contrário, credita-lhe culpa pelo descuido de seus negócios e prejuízos materiais (231b). Na via contrária, os que não amam, de acordo com Lísias, não responsabilizam os jovens com os quais se relacionam por seus fracassos ou trabalhos passados, nem com o descuido de seus interesses.

³⁶ PLATÃO. *Cármides*, introdução. Tradução, versão do grego e notas de Francisco de Oliveira. p. 31

Segundo Lísias, o homem que ama se arrepende dos bens que causou quando o desejo acaba, o não apaixonado não pode arrepender-se por agir deliberadamente. O desejo move o amante, disso ficamos sabendo no discurso de Lísias, mas, o que não ficamos sabendo é o que move o não apaixonado.

Mesmo diante dessa obscuridade, se seguirmos a ponta do fio do discurso de Lísias, perceberemos que com ou sem amor a relação entre amante e amado desencadeia consequência de diversas ordens na vida dos homens mais velhos e dos jovens com os quais se relacionam.

Ao apontamento exposto anteriormente se segue a exposição da hipótese da substituição dos primeiros amados por outros quando o amor vier a cessar, nesse caso se poderia comprovar que a dedicação prometida pelos amantes, facilmente poderia verter-se em mal, pois o favorecimento através de palavras e atos (231c) mudaria de destinatário e em função dessa alteração, o que antes era amado, agora poderia ser prejudicado, se isto representasse o bem do novo amado.

Lísias descreve os amantes como propensos a se considerarem invejados por todos, assim como são invejosos de todos (232a) e a este fato atribui o vangloriar-se publicamente de suas conquistas, expondo o jovem com quem relacionam-se, pondo seu nome na “boca do povo”. Os não apaixonados pelo contrário saberiam ser discretos, pois seriam capazes de dominar a si e de eleger a companhia dos jovens como algo mais importante do que o fato de serem comentados. Em outras palavras, enquanto para os apaixonados a conquista dos jovens é exposta como prêmio para causar inveja, segundo Lísias, os não apaixonados manteriam segredo por considerarem prêmio maior desfrutar da presença dos jovens.

A falta de autocontrole por parte dos apaixonados também ficaria patente, de acordo com o discurso de Lísias, por eles não evitarem seguir publicamente e insistir com aqueles que amam (232b), revelando seu desejo de saciar-se. Os que não amam, pelo contrário quando vistos junto dos mancebos, não seriam julgados como desejosos de saciar-se, pois todos saberiam que o que os aproxima desses jovens é uma afeição recíproca (*philia*), baseada de acordo com o discurso do logógrafo, na utilidade da amizade de um para com o outro.

Os amantes, em consonância com o discurso de Lísias, impedem a aproximação dos jovens a outras pessoas por temer aqueles que são mais ricos ou intelectualmente superiores, formando em torno do jovem um deserto de amizades (232d).

A cobiça apenas dos corpos dos jovens por parte dos apaixonados também é parte da argumentação do logógrafo, conforme podemos confirmar:

[...] Mas ainda: muitos dos amantes desejam o corpo ainda antes de conhecerem o caráter e de terem experiências das outras qualidades pessoais. Por conseguinte, não têm a certeza de que eles consentem continuar quando o desejo cessar. Mas, para os não-amantes, que realizam o seu desejo depois de primeiro se tornarem amigos mútuos, não é provável que, após haverem gozado dos favores, a amizade diminua neles; pelo contrário, esses mesmos favores ficam como promessa do que virá a acontecer.³⁷

O amante apresentado por Lísias cobiça apenas o corpo do jovem, desconsiderando seu caráter e hábitos, assim como conjecturamos de forma análoga que o sofista cobiça o discurso sem importar-se com o que nele há de essencial e verdadeiro, de forma que não há como ter certeza de que haja alguma responsabilidade do orador com o discurso após enunciado, da mesma forma de que não há como ter certeza de que a ligação do amante com o amado sobreviva ao desejo.

A cobiça dos discursos a que nos referimos nos parece ser da mesma natureza do desejo dos corpos por parte dos amantes pois identifica-se com o imoderado, o irrefletido. O amante no discurso de Lísias não se preocupa com o jovem com o qual se envolve em nenhum sentido. A crítica socrática a retórica sofística apresentada na segunda parte do diálogo desponta para nós na mesma perspectiva, posto que ao abster-se de conhecimento e mediante a desordenação, o retórico sofista parece tão pouco preocupar-se com as consequências de seu discurso.

As analogias entre amante e filósofo, não amante e retórico/sofista não aparecem no discurso de Lísias, neste as características de amante e não amante parecem estar invertidas quando pensamos nessa analogia. Acreditamos que o avançar do diálogo pode nos esclarecer quanto a esta questão.

A diferença marcada pelo retor dos benefícios que advêm de uma relação sem amor para os prejuízos de uma relação onde há *eros* é a existência prévia de uma amizade já estabelecida. Seria essa *philia* aquela mesma que Sócrates confessa ter pelo saber, quando se designa como um *philomathés*?

³⁷ PLATÃO, *Fedro*, 232e-233a.

De acordo com Lísias, “Os amantes são mais dignos de piedade do que de inveja” (233b). Estão em busca do prazer transitório, se desentendem por futilidades, não desculpam as falhas involuntárias e nem se preocupam em evitar as voluntárias (233c).

O que há de astucioso nesse aparente elogio da *sophrosýne* nos figura ser a base sobre a qual foi construído, a saber, a dissimulação do amor do amante. Toda a argumentação de Lísias tem como alicerce a descrição do não apaixonado como opção mais vantajosa e virtuosa, posto que este é descrito como capaz de dominar-se. A suposição de que Lísias oculta desde o princípio a verdade sobre o que sente por Fedro, em nosso entendimento, justificaria o comprometimento de todo seu discurso.

2.5 A *hýbris* do amante no discurso de Lísias

O argumento da falta de razão repete-se no discurso de Lísias com uma frequência considerável, fato que chamará a atenção de Sócrates na segunda parte do diálogo e que lhe dará munção para classificá-lo como um discurso sem qualidade.

Retomemos o discurso de Lísias, atentando ao trato dado aos temas do amor (*eros*) e do delírio (*manía*) em seu percurso. Logo em 231a, Lísias discorre sobre a temporalidade do amor, afirmando que após o cessar da paixão, o amante arrepende-se de suas ações, a esse fato ele opõe a atitude daquele que não ama; segundo Lísias, nesse tipo de relação, pelo contrário, não haveria o jovem de preocupar-se com o arrependimento do parceiro, tendo em vista que suas ações são mediadas pela reflexão. É essa a primeira referência no discurso de Lísias à desrazão:

[...] pois, de regra, os amantes se arrependem do bem que tenham feito, tão logo se extinga neles o desejo (*epithymia*), ao passo que os outros, nunca lhes chega o tempo do arrependimento, pois não é sob a pressão de alguma necessidade, senão por deliberação refletida e pelo estudo de sua própria situação que promovem o bem do amigo no que neles estiver.³⁸

Logo no início de seu discurso Lísias apresenta-se como um não apaixonado, o que de acordo com a sua argumentação o definiria conseqüentemente como alguém que, em uma

³⁸ PLATÃO, *Fedro*, 231a. Tradução Carlos Alberto Nunes.

relação *erômenos/erastês*, seria capaz de dominar a si mesmo e não se arrepender de suas ações pois não agiria sob pressão da necessidade, pelo contrário agiria refletidamente.

A pressão da necessidade a que se refere Lísias (231a) funcionaria como alimento do delírio que tornaria o amante incapaz de agir refletidamente. A sequência do discurso diz do amante um doente, cuja razão foi afetada e por esse motivo se encontra incapaz de governar a si (231d), ele estaria tomado pela desrazão, a precariedade do estado enamorado é posta em evidência:

[...] Realmente, por que conceder um favor de tamanha relevância a tipos sujeitos a doença que nem o mais hábil prático conseguiria debelar? Sim, eles são os primeiros a admitir que estão mais doentes do que sãos, como têm perfeita consciência de umas tantas perturbações do juízo, porém se confessam incapazes de dominar-se.³⁹

Em meio a um discurso utilitarista, no qual o bem e o útil estão em correspondência, Lísias se questiona em 231c-d pelas razões de “ceder” àqueles que chegam a admitir que estão perturbados do juízo e que por essa mesma razão não são capazes de dominar a si mesmos. A utilidade a que se refere Lísias em seu discurso está sempre no âmbito imediato. É como se o não amante pudesse oferecer ao parceiro recompensas rápidas pelos seus favores.

Reconhecemos como eixo da peça do logógrafo a relação entre *eros* e *manía*. Segundo Lísias, o amante é um doente, alguém que sofre temporariamente de loucura (*manía*) e que pelo caráter instável de sua personalidade desprovida da razão pode trazer para a vida do amado grandes males, dentre eles: prejuízos materiais, dependência financeira, inimizades, distanciamento da família, ciúmes, entre outros, conforme mencionamos anteriormente.

Lísias oferece em contraposição ao insano apaixonado, a segurança de uma relação desprovida dessa loucura, portanto incapaz de ter o “julgamento falseado”, o não apaixonado é mais uma vez enaltecido como senhor de si e por essa razão útil ao jovem:

Digo mais; para o teu próprio aperfeiçoamento, é preferível ouvires-me a atenderes ao teu apaixonado. Pois este, contra a razão elogia o que fizeres ou falares, ou pelo receio de desagradar-te, seja porque a paixão lhe falseie o julgamento. Porque o amor se manifesta do seguinte modo: o menor contratempo, que para muita gente nem seria digno de menção, aos olhos do amante infeliz é desgraça inominável, como, por outro lado, força os amantes venturosos a gastar elogios com o que não tem valor.⁴⁰

³⁹ PLATÃO, *Fedro*, 231c-d. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

⁴⁰ PLATÃO, *Fedro*, 233b. Tradução Carlos Alberto Nunes.

Todos esses argumentos têm como pano de fundo o autogoverno. O logógrafo apresenta-se como alternativa e em oposição à doença de um apaixonado submisso que é da tirania de *eros*.

Recorramos rapidamente ao *Banquete* no intuito de encontrar um bom exemplo do que assentimos como temperança erótica. O aparecimento de Alcebiades na reta final de *O banquete* é por nós compreendido como uma pista no que tange a problemática de *eros* em Platão. A invasão de Alcebiades à casa de Agatão, completamente embriagado - de vinho e de desejo - além de marcar o leitor pela ousadia da personagem, ainda põe diante de nós a resistência socrática à beleza do, já não tão jovem, Alcebiades⁴¹. Por que Sócrates abdica do seu poder (enquanto amante) de ter Alcebiades ao seu dispor?

De acordo com Bloom (1996), “Não podemos acreditar que em seu interesse por Alcebiades não tinha nenhum elemento físico, mas as exigências do corpo eram diferentes das da alma”. Diante dessa questão, a temperança desponta para nós como conceito fundamental na reflexão acerca do *eros* platônico, não desacompanhado do desejo, pois é no desejo que se realiza o exercício da temperança.

Há muito que se pensar diante da cena do aparecimento desvairado de Alcebiades no Simpósio sobre *eros*. A inversão dos papéis de amante e amado, a loucura explícita de Alcebiades como consequência dessa inversão ou como própria de sua personalidade, a acusação ao mesmo tempo elogiosa de Sócrates como capaz de resistir à beleza, são apenas alguns exemplos da riqueza dessa imagem. Resistimos aqui a tão sedutores caminhos e retornamos ao nosso trajeto a exemplo de Sócrates.⁴²

⁴¹ “Alcebiades não chegou a ficar velho: morreu com menos de cinquenta anos. Na época do Banquete, porém já não era um rapaz. Deve ter nascido entre 452 e 450. Quando a guerra do Peloponeso começou, ele acabara de se libertar da tutela de Péricles. Desde então possui casa própria e escravos. Logo poderá assumir responsabilidades políticas. Mas a personalidade do homem manteve-se nesse aspecto como a de um adolescente, brilhante, audacioso, meio irresponsável, e é assim que sempre o imaginaremos. No *Banquete*, supõe-se que a cena tenha ocorrido em 416: Alcebiades conta, pois, trinta e cinco anos; mas é tratado como um ‘queridinho’, cortejado pelos homens, e como uma criança mimada que pode dizer o que quer e a quem tudo é perdoado. A imagem desse adolescente, influenciou de algum modo, nossas impressões e impôs-se para sempre”. ROMILY, Jacqueline. *Alcebiades ou os perigos da ambição*. p. 30.

⁴² “A arrogância é a principal acusação contra Sócrates; é a acusação que Alcebiades apresenta ao júri nessa mistura estranha de elogio e acusação. [...] Sócrates não pode ser indiferente à beleza física de Alcebiades, mas não pode chegar aos extremos do êxtase erótico porque sua atenção está voltada para outros interesses, que também são eróticos, cada qual a seu modo. Sócrates deu a Alcebiades uma boa lição. Se sentisse atração por ele, poderia muito bem ter aceitado o convite de dormirem juntos. Para Sócrates esse ato não teria tido um significado cósmico nem seria uma coisa injusta ou pecaminosa no sentido comum. Mas essa lição maravilhosa

Voltando ao *Fedro*, Lísias descreve o amante não apenas como desejoso de saciar-se, mas como escravo desse desejo. Ao associar amor e loucura, Platão, através de Lísias, nos põe novamente diante da questão do governo de si.

Ainda no discurso de Lísias, outras referências à falta de razão do amante e ao governo de si do não apaixonado podem ser encontradas sem dificuldade. Em 232a, o logógrafo discorre sobre a indiscrição do amante, afirmando que este, sem temer as convenções sociais, tem por costume expor os amados por simples vaidade. Em contraposição a isso, Lísias afirma que os não apaixonados serão discretos.

O homem que é senhor de si é posto em evidência como aquele que possui a melhor parte quando se medem valorativamente os favores concedidos por um jovem, e o renome e a opinião pública.

Ao colocar os favores do jovem e a fama do cidadão em uma balança, Sócrates nos indica, quão valorosa podia ser a companhia de um jovem, mas para além disso ele faz com que Lísias, mesmo que de maneira subliminar, apresente-se como representante de uma outra ética, uma ética na qual o homem não precisava submeter-se ao julgamento do outro e por isso, agir intimamente como mais vantajoso lhe parecesse, um alarmante problema para Platão, para quem a vida privada e a vida pública deveriam ambas estar em harmonia, ambas permeadas pela virtude.

As promessas de multiplicar os amigos, de pensar no bem futuro ao invés do prazer imediato, de desejar para além do corpo e de perdoar as pequenas faltas, são argumentos presentes no discurso de Lísias que reforçam o caráter danoso do apaixonado:

[...] Sim, porém decerto o aconselhável não será favorecer os mais importunos, senão somente os mais capazes de demonstrar; não apenas os apaixonados, mas os merecedores de tão grande favor; não os que se propõem a gozar os encantos de tua mocidade, mas os que na tua velhice dividirão contigo seus haveres; não os que depois de alcançarem o que almejam, não falam noutra coisa, mas o que, de puro envergonhados, sabem calar na frente de terceiros; não os de afeição efêmera, mas o que, aclamado o desejo, só procuram pretexto para romper contigo, porém os que depois de perderes o viço, passam a dar provas de sua virtude muito própria.⁴³

teria sido desperdiçada. [...] O verdadeiro ensinamento socrático é o de que o homem não é uma unidade natural e a alma é inseparável, ou seja, o corpo contém um pouco da sabedoria que é necessária para a alma". BLOOM, Allan. *Amor e Amizade*. 1996.

⁴³ PLATÃO, *Fedro*, 234a-b

Por fim, Lísias afirma que os amantes são sempre acusados de serem viciosos enquanto que os não apaixonados não podem ser acusados, pois agem de acordo com a temperança e sugere que o mais importante nesse tipo de relação é que ninguém tenha prejuízos (234c).

A cultura grega conta com relatos de amantes com características semelhantes ao amante descrito por Lísias que podem nos auxiliar na compreensão da construção da imagem de amante insano. O caso da bela Helena que abandona seu reino ao lado de Menelau e vai viver em Tróia com Páris chama atenção de Górgias. O retórico usa o argumento da *manía erótica* como uma das justificativas possíveis para a fuga de Helena, apesar de contestar essa fuga⁴⁴.

Na *Ilíada* vemos Helena durante a guerra de Tróia arrepender-se de ter deixado marido e filhos para viver ao lado de Alexandre, reforçando em nossa compreensão a ideia de amor enquanto loucura passageira⁴⁵.

A Medeia de Eurípedes, feiticeira insana que após anos de amor ao lado de seu esposo Jasão decide vingar-se por ter sido traída nos parece um bom exemplo da articulação entre *eros-manía-hýbris*. Ferida pelo repúdio do esposo, Medéia trama uma vingança contra Jasão e Glauce. A bruxa não mede esforços quando resolve cobrar os favores concedidos por amor. O rei Creonte, os filhos gerados da união entre Medeia e Jasão, e a princesa amante pagam com a própria morte pela ira.⁴⁶

2.6 *Peithó* no discurso de Lísias

Nessa seção propomo-nos investigar as falhas do discurso de Lísias e a consequente debilidade persuasiva deste discurso à luz dos argumentos apresentados por Sócrates, no diálogo, concernentes às regras de composição de um belo discurso, não deixando de ter em mente a estreita relação entre *eros* e discurso; portanto entre *eros* e filosofia que norteia a obra em questão.

⁴⁴ Ver *Elogio de Helena* de Górgias

⁴⁵ No Canto III da *Ilíada*, Páris desafia Menelau para uma batalha. Menelau vence o príncipe troiano e vê-se Helena mostrar-se arrependida por ter abandonado o esposo e seu reino.

⁴⁶ Eurípedes. *Medeia*. Tradução de Trajano Vieira.

O discurso atribuído a Lísias presente no *Fedro* exerce sobre o jovem homônimo o fenômeno da *apáte*, uma espécie de encantamento provocado pela arte de usar belamente o *lógos* com o intuito de persuadir.

Concluída a leitura entusiasmada desse discurso, Fedro acredita que ninguém possa escrever melhor que Lísias e que não haja possibilidade de refutação às palavras por ele enunciadas. Lembremos aqui que a obra em questão faz convergir uma série de temas encontrados em outros diálogos platônicos (discurso-*Górgias*; amor-*Banquete*, *Lísias*; temperança – *Cármides*, por exemplo), dentre os quais destacamos *eros* e a inspiração, a retórica e a escrita.

A resposta de Sócrates diante do estado de encantamento de Fedro provocado pelo discurso de Lísias é a de que não achou a peça tão boa, e que não irá omitir-se de sinceridade apenas para agradar ao jovem – atitude divergente da descrição de Lísias do modo de agir apaixonado. Como já mencionamos, Sócrates afirma ter ouvido melhores discursos sobre o tema, dos quais no momento não lembra com exatidão a autoria, mas que é, ele próprio, fundado nesses discursos ouvidos outrora, capaz de fazer um discurso acerca do mesmo tema, defendendo a mesma premissa defendida pelo discurso de Lísias, porém estruturalmente melhor.

Segundo Sócrates, Lísias apenas repetiu a mesma ideia de maneira inapropriada ao longo dos diversos parágrafos que compunham o discurso, não atentando à disposição e à coesão necessária a um *kalòs lógos*.

No *Fedro*, o delírio é analisado detalhadamente – abordaremos essa questão com mais profundidade em nosso terceiro capítulo. Diante dessa análise, pode-se concluir que estar delirante, de acordo com a origem desse delírio, pode ser um bem (244a- 245c).

Se pensarmos no efeito causado pelo discurso de Lísias sobre Fedro – efeito esse que tem entre seus resultados a preferência a declamar de cor tal peça a ser dono de todo ouro do mundo (228a), e a impressão do jovem de não haver ninguém capaz de proferir um melhor discurso (234e) – colocamo-nos diante da seguinte constatação: mesmo aquele que não diz a verdade é capaz de convencer, de provocar no seu interlocutor ou interlocutores uma espécie de delírio, esse efeito pode tomar tanto indivíduos quanto grandes multidões.

[...] aquele que “conhece a verdade” não possui automaticamente, a arte da persuasão e, portanto, a verdade nem sempre é por si mesma persuasiva. Por

outro lado, aquele que não possui a verdade e se guia pela aparência, como defendeu Fedro, pode ser persuasivo e nesse caso, a persuasão poderia operar deslocada da verdade.⁴⁷

A constatação de que aquele que não possui a verdade pode convencer nos parece ir diretamente ao encontro do efeito do discurso de Lísias, estruturado sobre a incompletude aparentemente proposital de argumentos.

O uso da retórica em contendas era comum em Atenas no século V. As pessoas podiam representar a si mesmas ou lançar mão de discursos encomendados para defender-se perante os tribunais. A prática era tão corriqueira que até havia uma arte própria para o cumprimento dessa tarefa: a logografia⁴⁸, arte exercida por profissionais que se dedicavam a escrever discursos para venda. Nesse contexto, o problema posto por Platão no que tange à natureza do discurso inscreve-se não apenas como uma disputa entre filósofos e sofistas⁴⁹ pela retórica, mas como questão central na constituição da *pólis* e na formação ética de seus cidadãos, bem como quanto à questão do governo de si. A personagem Górgias na obra homônima apresenta a sua suposta arte como um bem para os homens e, quando perguntado sobre que bem é esse, ele nos explica:

G: Aquele que é, Sócrates, verdadeiramente o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio sobre os outros na sua própria cidade.

S: O que é isso, então, a que te referes?

G: Ao meu ver, ser capaz de persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os conselheiros no conselho, os membros da assembleia na assembleia e em toda e qualquer reunião política. Ademais, por meio desse poder terás o médico como escravo, e como escravo o treinador. Tornar-se-á manifesto que aquele negociante negocia não para si próprio, mas para outra pessoa, para ti, que tens o poder de falar e persuadir as multidões.⁵⁰

No *Fedro*, o tema que nos envolve na primeira parte da obra é *eros*, é esse o tema abordado por Lísias em sua peça, assim como por Sócrates em seus discursos posteriores. Porém, não podemos ignorar a estreita relação entre *eros* e discurso. É esta relação que confere unidade ao diálogo, associados, ambos com a beleza. Portanto, cumpre-nos atentar ao caráter

⁴⁷ COSTA, Admar. *Mito e persuasão no Fedro*, Rio de Janeiro, 2014

⁴⁸ O termo logografia deriva de *Logos* e *Graphé*, é possível que seu primeiro uso tenha sido registrado pelo historiador Tucídides, esses profissionais produziam e comercializavam discursos escritos, usados na maioria dos casos em tribunais no âmbito das contendas.

⁴⁹ O termo *Sophistes* não tinha um teor pejorativo antes do uso dado por Platão no séc. V. Apesar da associação negativa por parte de Platão, esse termo era usado para designar sábios, músicos e poetas, por exemplo.

⁵⁰ PLATÃO. *Górgias* 453b. Tradução de Daniel R. N. Lopes.

persuasivo dos discursos, a capacidade de convencimento, sedução, engano que podem servir tanto aos discursos que pretendem aproximar-se da verdade quanto aos que se baseiam apenas na opinião.

Após a leitura do discurso de Lísias por Fedro, começamos a colher elementos que podem nos auxiliar nessa breve análise sobre a persuasão, dentre eles, o estado em que Sócrates se encontra durante a exposição de Fedro:

Divino, de fato, meu amigo, a ponto de eu me encontrar aturdido. E tal impressão devo-a a ti, Fedro; olhava-te com admiração durante a leitura, porque me parecias iluminado pelo discurso. Convencido de que tu entendias essas coisas melhor do que eu, segui-te, acompanhando-te, entrei no delírio báquico, ó cabeça divina!⁵¹

Já nesse passo percebemos que, ao discursar, Fedro exerce sobre Sócrates um determinado poder, e que este mesmo também foi afetado pelo discurso de Lísias que no momento é reproduzido. Sócrates havia se declarado apaixonado pelo saber, era amante da filosofia, portanto o encantamento advindo de Fedro não podia efetivar-se. A depender de sua qualidade o discurso enunciado pelo jovem talvez pudesse seduzir o Ateniense, mas não o fez. O objeto da loucura de Sócrates parece estar para além da beleza física.

De modo paradoxal, Platão parece apresentar o filósofo, nesse diálogo, como um amante que, por padecer exemplarmente da *manía* enviada por Eros, pode ver-se livre de todas as outras seduções e tornar-se apto para uma vida verdadeiramente filosófica. Um estado apaixonado apresenta-se, então como o principal motivo para uma ação ou atitude investigativa incansável e alheia a diversos desvios impostos por toda sorte de seduções e paixões de outra ordem. É preciso estar firmemente apaixonado para não mais se apaixonar, é preciso estar firmemente seduzido para tornar-se imune à sedução.⁵²

Consideramos importante atentarmos para a declaração de Sócrates de que, convencido pela eloquência de Fedro, dispunha-se a segui-lo. Porém, sabemos que o que se segue a essa afirmação é uma crítica da parte de Sócrates ao discurso escrito por Lísias. Parece-nos, portanto, que o encantamento provocado por Fedro sobre Sócrates não é suficiente para persuadi-lo.

⁵¹ PLATÃO, *Fedro*, 234d.

⁵² COSTA, Admar A. *Mito e Verdade*. In: Ítaca (UFRJ), v. 25, p. 145-158, 2014.

Diante do fracasso da sedução de Sócrates por parte de Fedro munido do discurso de Lísias, surge o questionamento: o que faltou ao discurso proferido pelo jovem para persuadir completamente Sócrates?

Sócrates parte da definição de retórica como uma arte *psychagógica*, nesse sentido o discurso contaria com um elemento para além de sua estrutura ou coesão. A ideia de que o verdadeiro *lógos* se inscreve na alma através da dialética, como nota Ferreira (1973) na introdução a sua tradução do *Fedro*, é bastante cara para refutação da argumentação que desconsidera o conhecimento da alma para realização de um discurso, contando a favor da filosofia no embate entre sofistas e filósofos.

Segundo Trabattoni (2003), a *psykhagogia* é o principal ponto de convergência das partes do *Fedro*. Ainda de acordo com o pesquisador, a segunda parte do diálogo (258b) serve como amparo para a tese de que o discurso, para ser belo, necessita ser *psykhagógico*. Os discursos usados por políticos e sofistas preocupam-se em conduzir as almas para o que seus autores desejam independente de isso ser ou não um bem. A filosofia, nessa perspectiva, realizaria a condução da alma pretensamente para o bem. Resta-nos questionar, de que maneira a filosofia realizaria essa condução?

Em relação aos discursos, para que a condução de almas seja possível o retor precisa conhecer a composição das almas. Esse fato justifica a exposição desta composição e o seu destino que surge no decorrer do primeiro discurso de Sócrates. McCoy (2010) nos esclarece os requisitos para o domínio da arte retórica:

Em suma, para possuir a arte retórica deve-se (1) entender a verdade sobre o assunto em questão, tanto o todo quanto como suas partes se juntam; (2) entender a natureza da alma humana; (3) entender a crença de um público específico; (4) saber como conduzir um público específico à verdade; (5) fazê-lo com um discurso claro e vigoroso, de acordo com a natureza do material. A combinação de todos esses elementos distintos no “aqui e agora” requer uma boa noção de *timing* ou *kairós*. Como coloca Fedro: “parece não ser um empreendimento qualquer.”⁵³

Na segunda parte do texto, em 257b, após a enunciação da *palinódia*, Sócrates desculpa-se pela impiedade cometida no discurso anterior e em sua oração pede a Eros que não responsabilize Fedro pelo discurso que lera, culpando assim Lísias. Sócrates ainda pede que

⁵³ MCCOY, Marina. *Platão e Arte da Retórica de Filósofos e Sofistas*. Tradução: Livia Oushiro - São Paulo: Madras, 2010.

Eros impeça que discursos do mesmo tipo sejam elaborados pelo logógrafo e que o deus o dirija para a filosofia. Inicia-se uma exposição por parte de Sócrates do que seria um belo discurso e sobre os perigos da escrita. A nós interessará a avaliação socrática do discurso de Lísias, portanto do tema do *kalòs lógos*.

Em 261a, mais uma vez Sócrates chama atenção para a intenção de convencer Fedro de que a Filosofia deve ser cultivada em detrimento da retórica sofística: “Vinde, pois, nobres criaturas, e convencei Fedro, pai de bela progénie, de que se não cultivar a filosofia como deve ser, nunca será capaz de falar coisa alguma”⁵⁴. Em seguida, a exposição do que viria a ser a retórica a delinea em seu sentido geral. O uso da retórica pela filosofia é o que a determina como boa pela sua relação com a verdade.

S: Não é verdade que, tomada em sentido geral, a retórica é uma espécie de arte de *psykhagogia* por meio de palavras, não apenas nos tribunais e muitas outras assembleias públicas, mas também nas reuniões privadas, a mesma a respeito de questões de pequena como de grande monta? E que seu uso correto se torna a coisa mais honrada quando trata de assuntos sérios ou insignificantes?⁵⁵

S: Por conseguinte, meu amigo, a arte da palavra, quem não conhecer a verdade, mas ande à caça de opiniões fará dela, de certo modo, coisa ridícula, desprovida de arte.⁵⁶

Sócrates esboça as limitações do discurso de Lísias quando o responsabiliza pela impiedade do discurso enunciado por Fedro. (1) O logógrafo não se preocupara com a constituição da alma, sequer a menciona em seu texto; (2) Lísias espera apenas que se concorde com sua opinião, desconsiderando assim a relação necessária do discurso com a verdade, posto ter recorrido sobre os prejuízos da relação amorosa antes mesmo de esclarecer no que consistia o amor; (3) Lísias falha em julgar que a loucura é sempre má, do tipo que estava relacionada com as enfermidades humanas e esquecendo do seu caráter divino quando inspirada.

Ao conduzir a alma de Fedro para essa perspectiva, Lísias poderia ser posto em analogia ao orador que discorre sobre as qualidades do asno em 260c-d e a retórica por sua vez revelaria sua face perigosa:

⁵⁴ PLATÃO. Fedro, 261a.

⁵⁵ PLATÃO. Fedro, 261b.

⁵⁶ PLATÃO. Fedro, 262c.

Pois, quando um orador que desconhece o bem e o mal encontra uma cidade em igual situação e tenta persuadi-la, não já fazendo o elogio da “sombra do asno”, como se de um cavalo se tratasse, mas exaltando o mal como se fosse o bem; quando depois de estudar as inclinações da multidão, a convencer a praticar o mal em vez de bem, depois disto, que fruto julgas tu que a retórica possa colher das sementes que lanças?⁵⁷

O perigo de um discurso desprovido de compromisso com a verdade fica claro no diálogo, mas a crítica socrática se estende para além dessa questão. O discurso de Lísias é desordenado e repetitivo, não há organicidade em sua articulação. Sócrates chega a comparar o discurso do logógrafo com um epitáfio⁵⁸.

Nesse ponto compreendemos essa comparação como referente tanto a própria desordem dos enunciados quanto com sua aparente falta de *zôon*: “[...] todo discurso deve ser constituído como um organismo vivo, com corpo próprio, que não seja acéfalo ou ápodo, mas possua tronco e membros, escritos de forma a convir entre si e ao seu todo.”⁵⁹

De acordo com Sócrates, o discurso deve ainda ser capaz de apresentar uma unidade, onde se torne capaz de congrega todos os aspectos do tema abordado. Essa unidade deve em determinado momento ser desmontada e examinada com o devido cuidado. Podemos aí destacar como exemplo de limitação no discurso de Lísias a exposição da *manía*. O logógrafo apresentou a unidade, quando menciona em seu texto a loucura, porém assim como o “mau açougueiro” dado como referência no *Fedro*, ele não soube “cortá-lo” com a destreza necessária, desvelando apenas na analogia do açougueiro, a parte esquerda e nela o amor pernicioso.

Faltou a capacidade de encontrar o amor de natureza divina, este ficou dilacerado e desfigurado pelo corte mal executado do carniceiro. Em outras palavras, o que faltou no discurso de Lísias para convencer definitivamente Sócrates, foi o domínio da arte dialética que deveria estar associada à persuasão na elaboração de um discurso belo:

⁵⁷ PLATÃO, *Fedro*, 260 c-d.

⁵⁸ “Virgem de bronze aqui estou reclinada na tumba de Midas
Enquanto as águas correrem e folhas nascerem das árvores
No monumento me encontro banhada de pranto perene
Aos forasteiros proclamo que Midas repousa aqui dentro” (Epitáfio de Midas, o frígio).
A comparação feita por Sócrates entre o discurso de Lísias e o Epitáfio de Midas possivelmente relaciona-se com a faceta que os epitáfios gregos apresentavam qual seja, de serem lidos de baixo para cima ou de cima para baixo, não tendo desta forma uma ordem a ser seguida.

⁵⁹ PLATÃO. *Fedro*, 264c.

Dessas divisões e sínteses eu mesmo, Fedro, sou um apaixonado, a fim de ser capaz de falar e de pensar. E se eu julgar qualquer outro capaz de observar a unidade e a pluralidade nascida daquela - a esse eu perseguirei

no encalço dos teus passos como se fora um deus

Ora, aos que são capazes de o fazer, eu chamo-lhes, pelo menos até esse momento, dialéticos – se os nomeio rectamente ou não, um deus o sabe. Quanto aos que seguem os teus ensinamentos e os de Lísias, diz-me, que nome se lhes deve dar? Será ela por acaso a arte da palavra de que Trasímaco e tantos outros se serviram e pela qual eles mesmos se tornaram hábeis no falar e transmitem agora esse dom a quantos queiram trazer-lhes presentes, como se fosseis reis?⁶⁰

Sócrates refere-se no passo acima aos sofistas e à arte que supostamente dominam, desta vez a ironia socrática fica patente, posto sabermos da desconfiança de que esses realmente possuam alguma arte advinda da discussão do *Górgias*.

No *Górgias* 452a, Sócrates discute com a personagem que dá nome ao diálogo a respeito do que versam os discursos da arte retórica. Para responder à questão, Górgias havia respondido anteriormente que a sua arte dizia respeito às melhores e mais importantes coisas humanas (451d). O Ateniense levanta a hipótese de um treinador, um negociante e um médico reivindicarem para suas próprias artes o que Górgias tomara como próprio da retórica, solicitando que o orador os responda como se eles estivessem presentes.

O Sofista responderá que os discursos retóricos versam sobre o maior bem e são causa da liberdade para os homens e do domínio que eles podem exercer sobre os outros (482d). Após essa resposta, Sócrates desejará saber a que exatamente Górgias se refere. A resposta é a seguinte: “Ao meu ver, ser capaz de persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política [...]”

Sócrates concluirá que Górgias se refere a persuasão como própria da arte que supostamente domina. Ele também, assume para a filosofia a persuasão, apresentando a confusão entre filosofia e sofística. Outras artes são apresentadas como persuasivas, dentre elas a aritmética, a pintura. Ao passo que o jogo de perguntas e respostas segue, cada vez mais vemos Górgias mostrar-se inseguro sobre a arte própria dos sofistas.

O fato de reconhecer a retórica como uma arte que necessita produzir a persuasão e que essa persuasão é produzida na alma, fazendo do discurso um “condutor de almas”, exige

⁶⁰ PLATÃO, *Fedro*, 266c.

que aquele que desejar dedicar-se a essa arte precise conhecer a natureza da alma e suas múltiplas formas, pois elas é que explicam o porquê de determinados discursos serem capazes de persuadir a uns, enquanto a outros não, devido à especificidade de cada alma. Quando alcançado esse conhecimento, o orador será capaz de exercer a arte oratória com destreza. Lísias, por sua vez desconhece tal arte, podendo ser classificado diante disso como um orador inapto.

De acordo com Santos (1997), a grande novidade no que tange à retórica entre os diálogos *Górgias* e *Fedro* está no deslocamento do debate entre filosofia e retórica do domínio do público para o privado e daí para um diálogo consigo mesmo, quando o indivíduo busca conhecer a si mesmo. No rastro desse raciocínio pode-se atribuir a Lísias uma inaptidão no que se refere ao âmbito privado, tendo em vista a fama conferida historicamente a essa personagem.

Segundo Bloom (1996, p. 435), para Sócrates a retórica pública só tem como objetivo atrair indivíduos com os quais se possa conversar em particular, isoladamente. Enquanto na política os indivíduos só são importantes à medida que fazem parte do público, a filosofia procura o público por ele conter diversos indivíduos. Esse seria o sentido contido na ideia de que a política não seria um discurso erótico do mesmo tipo da filosofia. Ambos os discursos são eróticos, mas de formas diferentes. Afinal “só se pode fazer amor com indivíduos”.

Concordamos com Bloom nesse sentido, pois consideramos plausível admitir um fundo erótico diverso do propriamente político necessário ao discurso filosófico. A filosofia pretende promover a transformação do *eros* físico pelo filosófico. Acreditamos, portanto, que esse fundo erótico, próprio do discurso filosófico, faltou ao discurso de Lísias e o fadou ao fracasso diante do julgamento de Sócrates.

A tarefa de Sócrates é demonstrar para o jovem Fedro a diferença entre filosofia e retórica, entretanto o uso de artifícios retóricos para a persuasão de Sócrates sobre Fedro fica patente. Desse modo, parece-nos possível, já durante a análise do discurso de Lísias por parte do Ateniense, colher indícios da existência de dois tipos de retórica, as quais diferenciar não é tarefa nada fácil.

3 O DESAFIO RETÓRICO

3.1 *Makrología*

A linguagem usada por Lísias em sua peça retórica é o elemento que mais surpreende e encanta Fedro. De fato, as palavras usadas pelo logógrafo parecem ter agradado até mesmo Sócrates que, quando perguntado sobre a qualidade do discurso enunciado pelo jovem entusiasmado, admite estar diante de um estilo “claro e conciso” (234e).

Entretanto, no decorrer do diálogo ficará demonstrado que a capacidade retórica verificada na exposição dos argumentos por parte de Lísias não torna belo seu discurso de acordo com a opinião do Ateniense que julga essa capacidade insuficiente. No interlúdio do primeiro discurso de Sócrates no *Fedro*, assistimos Sócrates esboçar uma crítica ao discurso de Lísias no que tange à sua ordenação e invenção:

És um amigo sincero e verdadeiramente de ouro, Fedro, se pensas que eu considero ter Lísias falhado em tudo e que me é possível, em resposta a cada um desses pontos, imaginar outros diferentes. Penso que tal não poderia acontecer, nem que se tratasse do mais medíocre dos escritores. Por exemplo, o discurso em questão: julga que quem dissesse ser melhor agradar ao que não ama do que ao amante e renunciasse a elogiar a sensatez do primeiro e a insensatez do segundo - pontos que são essenciais -, teria ainda mais algo a dizer? Pois eu penso que semelhantes argumentos devem ser permitidos e perdoados ao orador. No entanto não é a invenção deles que deve ser elogiada, mas a sua ordenação, enquanto dos pontos não indispensáveis e difíceis de descobrir é de louvar, além da ordenação, sua invenção.⁶¹

Atrelada à crítica sobre ordenação e invenção, observa-se também uma crítica voltada para a repetição dos argumentos e insuficiência de recursos para desenvolver o tema. Se fizermos um rápido retorno ao *Górgias* e confrontarmos o julgamento do discurso de Lísias e a apreciação da resposta de Polo quando perguntado sobre a arte de Górgias, poderemos perceber que a crítica ao discurso do Logógrafo em alguns pontos, assemelha-se à análise da resposta da qual faz uso Polo quando em 448c tenta definir a arte do mestre. Polo faz uso de frases bem

⁶¹ PLATÃO. *Fedro*, 236a.

ornamentadas que se distanciam da objetividade e que esclarecem pouco, conforme podemos notar a seguir:

As artes são abundantes entre os homens, descobertas da experiência experimentalmente. Pois a experiência faz com que a nossa vida seja guiada pela arte, enquanto a inexperiência, pelo acaso. Diferentes homens participam de cada uma delas de formas diferentes, e das melhores artes, os melhores homens. Dentre esses últimos, eis aqui Górgias, que participa da mais bela arte.⁶²

A observação de Sócrates que se segue imediatamente a essa resposta no texto em estudo é a de que Polo parece estar bem preparado para o discurso, mas não para o diálogo. Na opinião do Ateniense, a pergunta feita não foi “absolutamente respondida”. Nesse diálogo, a personagem Sócrates nos é apresentada como adepto de perguntas e respostas curtas. No *Fedro*, estamos diante de discursos longos; o contraste entre as duas obras se dá pelo fato de que, segundo Sócrates, seu interlocutor está preparado para o discurso, pois acaba de vir de um encontro onde provavelmente treinou o gênero.

Já no prólogo de *Górgias*, Sócrates, após chegar atrasado a uma exibição (*epideixin*) do Sofista e ser repreendido por seu discípulo Cálicles; quando diante da possibilidade de uma nova exibição, indaga se Górgias estaria disposto a dialogar (*dialekthenai*), subentendendo que não desejava assistir à exibição quando diz que isso poderia ficar para uma outra ocasião. Exibição e diálogo são opostos por Sócrates e podem ser tomados como atributos, respectivamente, de retórica e filosofia:

Bem dito, Cálicles. Mas ele desejaria, porventura, dialogar (*dialekthenai*) conosco? Pois quero saber dele qual o poder da arte do homem e o que ele promete e ensina; o resto da exibição (*epideixin*) deixemos para outra ocasião, como dizes.⁶³

Ainda em *Górgias* 449c temos um reforço dessa oposição através do uso dos termos *brakhulogía* (discurso breve) e *makrología* (discurso extenso) relacionados à prática filosófica e retórica: “Eis o que é preciso, Górgias, e exhibe-me justamente isto, um discurso breve, um discurso longo deixemos para outra ocasião”. Assim temos *brakhulogía* analogamente a diálogo e *makrología* analogamente à exibição.

⁶² PLATÃO. *Górgias*, 447c.

⁶³ PLATÃO. *Górgias*, 449c.

O fato é que no *Fedro*, Sócrates opta pela *makrología* nos dois discursos que enuncia, mesmo sem que os discursos sejam voltados para o âmbito das relações públicas (assembleias e tribunais por exemplo). Que razão motivaria Platão na associação de Sócrates a um modelo de discurso atrelado a prática retórica?

Discutimos anteriormente a força da retórica na Grécia do séc. V, sua influência na resolução de contendas, nos tribunais e assembleias. Lembremos agora da revolução que essa nova potência sinalizava. Conforme chama atenção Hadot (1999), a *paidéia* grega que desde o período homérico preocupava-se com a educação dos nobres e girava em torno da excelência, transformada posteriormente numa educação que poderíamos denominar filosófica, pautada na virtude, encontra com o desenvolvimento da democracia novos desafios:

A partir do século V, com o desenvolvimento da democracia, as cidades terão os mesmos cuidados em formar os futuros cidadãos por meio de exercícios corporais, ginástica e música, e por meio do espírito. Mas a vida democrática engendra lutas pelo poder: é necessário saber persuadir o povo, fazê-lo tomar essa ou aquela decisão na assembleia. É, portanto, necessário, caso se queira tornar-se um chefe do povo, adquirir a habilidade da linguagem. É a essa necessidade que há de responder o movimento sofístico.⁶⁴

O ideal grego de educação nos parece estar em disputa no *Fedro*. O uso que Sócrates faz dos longos discursos nos parece poder apoiar-se no esclarecimento de Santos (1997) quando diz que o poder *psykhagógico* do discurso reside no próprio *lógos* e só através dele em quem o enuncia. Em outras palavras, o poder persuasivo não está nem em Lísias nem em Sócrates, mas antes nos discursos proferidos por ambos. Ainda de acordo com Santos (1997), a arte do discurso consiste na boa utilização de seu poder. Para isto é necessário conhecer as almas.

A questão colocada por Santos em seguida é: como sustentar uma boa utilização da retórica? Na tentativa de indicar uma direção, ele recorre mais uma vez ao *Górgias*. A crítica de Sócrates se dirige para a questão da impossibilidade de seus interlocutores de definirem o objeto específico da retórica. O que destaca o pesquisador é que a ambivalência ética e técnica da arte de conduzir as almas apresenta-se problemática. O que determinaria uma boa ou má retórica?

⁶⁴ HADOT. Pierre. *O que é filosofia antiga?* p. 31

O que importa ao retor, de acordo com McCoy (2010) é ‘produzir convicção’. No *Fedro*, por sua vez, temos como nos indica McCoy uma explicação mais clara e melhor elaborada de retórica, pelo menos da retórica filosófica que é apresentada como *psykhagogia*.

No *Fedro*, notaremos que há uma tentativa de equilibrar ética e técnica. Essa tentativa de equilibrar os dois campos se dá através da elaboração da *palinódia*. Sócrates não apenas orienta a regras para a elaboração de um discurso tecnicamente melhor que o discurso de Lísias, ele também orienta acerca da necessidade de se refletir sobre o conteúdo do discurso, preocupa-se fundamentalmente com o caminho por onde a alma de seu interlocutor está sendo dirigida.

3.2 Louvor ou repreensão

A crítica de Sócrates ao discurso de Lísias além, de nos remeter ao *Górgias* platônico, pode ainda nos endereçar ao primeiro parágrafo do *Elogio de Helena*. Nessa peça retórica, o Górgias histórico analisa as acusações dirigidas à Helena na tentativa de absolvê-la. Ao iniciar sua defesa, Górgias acentua a necessidade de se honrar o que for digno de louvor e repreender o indigno:

Ordem, para a cidade, virilidade; para o corpo, beleza; para a alma, sabedoria; para o ato, excelência; para o discurso, verdade. O contrário destes, desordem. Tanto homem, quanto mulher; tanto discurso, quanto obra; tanto a cidade, quanto assunto privado, é preciso, por um lado, com louvor, honrar o digno de louvor; por outro lado, repreender ao indigno. Pois igual erro e ignorância é repreender coisas louváveis e louvar coisas repreensíveis.⁶⁵

Desde a Antiguidade a bela Helena é uma personagem que suscita louvor e repreensão. O fato de ter seguido com Páris deixando para trás seu trono e esposo é motivo de grandes impasses. Ao elaborar o *Elogio de Helena*, Górgias parece ter a pretensão de, por um lado, demonstrar através da sua habilidade retórica a possibilidade de inocentar a Argiva e, por outro, demonstrar o poder persuasivo do *lógos*.

Na peça retórica dedicada à Helena, Górgias sugere a existência de quatro motivos possíveis para sua viagem à Tróia: (1) desígnio dos deuses ou necessidade, (2) rapto à força,

⁶⁵ GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Tradução de Daniela Paulinelli.

(3) persuasão por discurso ou (4) amor. Para todas as razões elencadas pelo retórico há uma defesa. Nos concentraremos aqui no motivo (3), persuasão por discurso. Acompanhemos o argumento de Górgias:

Se, porém, foi o discurso o que persuadiu e enganou a alma, não é difícil defender-se disto e absolver-se da acusação, como se segue. Um discurso é um grande senhor que, por meio do menor e mais inaparente corpo, leva a cabo as obras mais divinas. Pois é capaz de fazer cessar o medo, retirar a dor, produzir alegria e fazer crescer a compaixão.

O discurso, segundo Górgias, exerce um poder sobre aquele que é persuadido e suscita inúmeras e fortes emoções; Górgias o denomina grande senhor e atribui à sua força a capacidade de enganar quando seu conteúdo é mentiroso.

Sócrates parece ter noção da força do *lógos* quando opta por usar discursos extensos no *Fedro*. A personagem enfrenta nesse diálogo um representante da retórica e decide avaliar a qualidade da peça elaborada por Lísias, além de demonstrar a maneira correta de se construir um *makrologos*.

O ouvinte dos discursos no diálogo em questão é Fedro, um jovem em formação, admirador da retórica e tocado pelo assunto escolhido por Lísias. Há perigo no amor irrefletido por discursos, assim como há perigo na relação amado e amante conforme vem sendo praticada na Grécia do século V.

Desta maneira, nota-se que a demonstração do *kalòs lógos* ocupa um lugar de suma importância. O discurso pode influenciar a prática erótica, conduzir a alma do jovem Fedro para uma má utilização da retórica ou exortá-lo à filosofia.

No *Fedro*, Sócrates parece estar em consonância com o que escreve Górgias no *Elogio de Helena*, quando tece sua crítica ao discurso de Lísias; ele resiste ao louvor de um discurso que considera repreensível e nos prepara, ao apontar as falhas deste discurso no que tange a forma e conteúdo, para o que se revelará posteriormente como a marcação da diferença entre a retórica filosófica que esta transborda o simples adorno das frases, preocupando-se com a verdade e a retórica sofística, preocupada primordialmente em convencer através de uma persuasão não reflexiva e da aparência.

O Ateniense não se comporta de acordo com a mesma premissa quando enuncia seu primeiro discurso no diálogo, tendo em vista, apesar de advertir Fedro de que falará velado, discursar em concordância argumentativa com Lísias. A enunciação desse discurso pode servir

para expor o desequilíbrio entre ética e técnica, ao qual nos referimos anteriormente. É certo que o primeiro discurso de Sócrates no *Fedro* é melhor estruturado tecnicamente do que o discurso de Lísias, mas ele é falho por suas consequências éticas e é ímpio por ignorar os benefícios de *eros*.

De um lado, temos uma persuasão que visa infundir conhecimento e de outro uma persuasão que infunde apenas crença. Dois usos de persuasão retórica, opostos através do discurso. O discurso de Lísias contém sua escolha persuasiva. É possível que atribuamos ao discurso do logógrafo a intenção de infundir em seu ouvinte uma crença ao invés de conhecimento?

De acordo com Sócrates, sim. A proposta de Lísias de se conceder favores ao não apaixonado ao invés do apaixonado, segundo o Ateniense, baseia-se em um discurso raso sobre o tema do amor. Esse fato, por si só, já é suficiente para que, ao invés de louvor, este discurso seja alvo de repreensão; mas ainda há mais.

Na esteira do que diz Górgias sobre o poder do discurso e em consonância com a noção do discurso como condutor de almas, ao atuar persuasivamente sobre Fedro, Lísias está fazendo mais do que enunciar um discurso sem qualidade, ele está corrompendo um jovem. Lembremos que esta é uma das acusações que levaram a condenação de Sócrates à morte. Qual deverá ser a punição de Lísias?

3.3 Amante da Filosofia ou amante da vitória?

O *Fedro* aparentemente é um diálogo sobre o amor. Os discursos presentes nesse diálogo tratam de *eros* e das implicações de se conceder favores ao não apaixonado ao invés de ao apaixonado. Claramente nos deparamos com uma discussão em torno da relação amante amado. Lísias é um amante, Sócrates também. Mas o que eles amam?

Em seu primeiro discurso no *Fedro*, Sócrates inicia sua fala conjecturando a possibilidade de um amante dissimular seu amor para obter aquilo que deseja: os favores do jovem. Através desse recurso, Sócrates nos oferece a possibilidade de interpretar Lísias como esse suposto amante e o que acredita ser o objeto de amor deste amante dissimulado, o corpo do mancebo.

O Ateniense nos transmite em seu primeiro discurso o que teria dito o amante que tentava persuadir o amado de que não o amava. É então a partir dessa imagem que Sócrates constrói seu primeiro discurso no *Fedro*. Se recorrermos ao *I Alcebiades* poderemos encontrar uma pista que poderá nos auxiliar na investigação do que amam Sócrates e Lísias:

Sóc: Devemos admitir, portanto, que quando conversamos a sós, eu e tu, e trocamos ideias, são duas almas que conversam?

Alc: Perfeitamente.

Sóc: Foi justamente isso que dissemos há pouco: quando Sócrates conversa com Alcebiades e troca ideias com ele, não é a teu rosto, por assim dizer, que ele se dirige, mas ao Alcebiades real, que é, antes de tudo, alma.⁶⁶

Nessa passagem, Sócrates procura esclarecer a diferença entre quem realmente é Alcebiades, de acordo com o Ateniense, alma; e quem aparece como Alcebiades: seu corpo. Ao enunciar seu discurso, aparentemente Lísias se dirige para o que aparece como Fedro, pois reivindica favores corpóreos. Porém se atentarmos ao conteúdo do discurso perceberemos que o logógrafo usa a gratidão para além da juventude como argumento em favor do não apaixonado.

O discurso de Lísias tem um forte apelo utilitário, conforme mencionamos anteriormente. O discurso concentra sua força na descrição dos danos objetivos de ordem financeira e social que recaem sobre o indivíduo que cede ao apaixonado, de certa maneira nos conduzindo para a reflexão vinculada ao corpo. Porém, a continuidade do discurso nos encaminha para o fato de que, passada a flor da juventude, quando chegar à velhice, o que era amado será posto de lado e substituído, fato que nos coloca diante de uma amizade que perdure e que independe do corpo:

Mas talvez seja conveniente conceder os favores, não aos que desejam com veemência, mas a quem é capaz sobretudo de dar em troca gratidão; não aos que pedem apenas, mas aos que são dignos desses favores; não a quantos se aproveitam da flor da tua juventude, mas a todos os que, ao envelheceres, são capazes de repartir os próprios bens contigo; não aos que, após atingirem seu objectivo, passam a dedicar suas atenções a outros, mas os que por pudor guardam silêncio perante todos; não aos que mostram solicitude por um tempo de nada, mas aos que permanecem os mesmos amigos durante toda a vida; não a todos aqueles que, após ter cessado a sua paixão, procuram um pretexto

⁶⁶ PLATÃO. *I Alcebiades*. 130e.

de rompimento, mas aos que, passada a flor da tua juventude, te hão de mostrar nessa altura a sua própria virtude.⁶⁷

Apesar de apelar para a concessão de favores corporais, o discurso de Lísias pondera sobre a durabilidade de uma amizade além do viço da juventude, parecendo preocupar-se assim como Sócrates em relação a Alcebíades no *I Alcebíades* com o que existe para além da aparência corpórea: a alma.

Isso nos coloca diante de um problema: se ambos, Sócrates e Lísias dirigem-se para a alma dos jovens, o que os diferencia? Arriscamos enunciar aqui que a diferença entre eles está na maneira como cada um compõe seus discursos, o primeiro com o objetivo de conduzir a alma de seus interlocutores em vista do bem; o segundo desejoso de obter a vitória – satisfação corpórea. Essas diferenças por nós apresentadas se relacionam com o tratamento dado pelos dois ao *eros*. Enquanto que para Lísias o *eros* deve ser evitado, para Sócrates ele é fundamental.

Na tentativa de elucidar a questão da retórica, Sócrates avalia o discurso proferido por Lísias e em seguida expõe dois outros discursos que podem nos servir de exemplo na investigação de uma retórica filosófica. Assim como o Górgias histórico, Platão parece usar de suas peças no *Fedro* para apresentar defesa ou acusação e ao mesmo tempo fornecer um paradigma de como devem ou não ser compostas as peças retóricas.

O poder do *logos* de Lísias é posto em xeque quando Sócrates aceita o desafio de Fedro para elaborar um melhor discurso do que o do logógrafo.

Em uma grande quantidade de diálogos platônicos assistimos a Sócrates usar do jogo de perguntas e respostas para refutar o interlocutor. Muitas vezes temos a impressão de que há uma investida contra o indivíduo que se põe na discussão com Sócrates e que o foco não é chegar a um consenso, mas ridicularizar o oponente pelo fato de demonstrar que ele não sabe que não sabe.

O *Fedro* pode perfeitamente justificar essa impressão. É sabido, mesmo que isso não seja perfeitamente óbvio, que há uma disputa como pano de fundo do diálogo. Porém, a disputa não é travada entre Sócrates e Lísias pelos favores de Fedro, como se poderia concluir em um olhar desatento. Estamos como antes enunciado, diante de uma disputa entre uma boa e uma má retórica.

⁶⁷ PLATÃO. *Fedro*, 233e.

A noção de retórica, que em diálogos como o *Górgias*, por exemplo, havia sido apontada como característica determinante dos sofistas, chegando inclusive a ter seu status de arte questionado, da qual poderia surgir em exceção uma retórica filosófica, sofre uma inversão; passa a ser analisada no *Fedro* como elemento constitutivo também da atividade filosófica e o caso excepcional agora é o da má retórica, a sofística – por estar identificada à erística a má retórica sequer merece o nome de retórica.

A principal diferença entre os dois tipos de retórica parece ser o fato de que, enquanto a retórica sofística visa ao resultado imediato, a retórica filosófica destina seu interesse para o processo, tendo em vista que o bem mesmo é inalcançável e que é no caminho que se pode restituir a antiga natureza; diferenciação que ficará melhor delineada na última parte do diálogo.

Atribuímos a *eros* no *Fedro* uma tarefa para além do comumente observado no que tange ao assunto. Ao invés de olharmos apenas para o *eros* físico, atrelado fortemente aos desejos corporais e apetitivos, no *Fedro* somos direcionados para o *eros* filosófico, responsável pelo impulso de busca que se dirige à verdade.

Eros em Platão se diferencia do tratamento conferido a ele tradicionalmente por ter seu sentido ampliado, isso se dá através de sua associação à *philia* e pelo caráter gerador que assume, caráter esse imprescindível para a filosofia. De acordo com McCoy (2010), a boa retórica ama as formas e ama também aquele com quem o retórico fala. Podemos facilmente colher no *Fedro* indícios de que Sócrates ama o jovem para qual se dirige (227a; 234d; 235e;).

Há desde o princípio do diálogo uma atmosfera de *philia*⁶⁸. Sócrates demonstra estar realmente preocupado com as consequências da aceitação por parte de Fedro do que diz Lísias. Talvez a afirmação do não amor por parte de Lísias já no início de seu discurso possa nos servir de alerta.

3.4 Pólemos

⁶⁸ “*Philia* é o amor de uma maneira em geral; o verbo é *philein*, o adjetivo *philos* significa “caro (a...)”, com nuances de “possuir”, “próximo (a...)” e quando *philos* é usado como substantivo, seu significado é “amigo” (qualquer coisa numa escala que vai desde um conhecido casual, porém agradável, até uma intimidade de longa data), ou “parente”, um dos “amados” ou “mais próximos e mais queridos” com os quais se tem uma relação de obrigações e exigências especiais[...]” K.J.Dover. *A homossexualidade na Grécia antiga*. Pág.76

De volta ao texto, diante do apontamento da insuficiência da retórica tal como é utilizada pelo logógrafo e uma vez demonstrada a insistente repetição de ideias da peça, Sócrates supõe que possivelmente isso se devesse à falta de recursos suficientes ou ao desinteresse do autor do discurso pelo assunto sobre o qual versava:

O quê?! Então devemos, eu e tu, louvar o discurso também pelo facto de o seu autor dizer aquilo de que tinha obrigação? [...] Ora, se temos essa obrigação, em atenção a ti devemos conceder, porque a mim pelo menos, talvez devido à minha nulidade, permanece oculto o seu mérito nesse campo. Apenas me atraiu a atenção pela sua retórica e, em meu entender, nem o próprio Lísias consideraria isso suficiente. Em conclusão, Fedro, pareceu-me, se nada tens a dizer em contrário, que ele repetiu as mesmas coisas duas ou três vezes, como se não tivesse recursos suficientes para desenvolver o mesmo assunto, ou talvez porque não tinha interesse algum em semelhante matéria.⁶⁹

O destaque dado por Sócrates para a aparente falta de argumentos ou desinteresse de Lísias em relação ao tema que abordara parece-nos relevante e digno de atenção por julgarmos que essa indicação conota o desconhecimento de Lísias.

A partir das observações de Sócrates é possível constatar que o que Lísias faz é repetir e não aprofundar a questão; aparentemente Lísias não tem muito o que dizer sobre o amor, por isso repete argumentos desordenadamente, erra em forma e conteúdo, comprometendo a qualidade do discurso. Um condutor que considera irrelevante para onde levará a alma que conduz não nos parece um bom condutor.

Mesmo diante da inaptidão em relação ao tema, o logógrafo insiste em discursar amontoando frases superficiais. A hipótese de que essa insistência na tentativa de persuadir o jovem se dá por interesse próprio, subentendida em 237b e não visando a boa condução da alma de Fedro, parece-nos plausível.

Como poderia Lísias discursar sobre um tema que não lhe interessava ou sobre o qual não tinha recursos suficientes por desconhecê-lo, acreditando ser capaz de julgá-lo? Como poderia Lísias discursar sobre o amor? Sabemos que alguns sofistas não acreditavam na possibilidade de conhecimento e que, portanto, não haveria empecilho algum em argumentar contra ou a favor de qualquer ideia, mas sabemos também que a conexão entre filosofia e o exame atento das questões acompanha Sócrates.⁷⁰

⁶⁹ PLATÃO, *Fedro*, 235a.

⁷⁰ Sobre esse tema consultar: MCCOY. A competição entre filosofia e retórica no Górgias. In: _____. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. 2010.

A opinião do Ateniense sobre a peça não foi suficiente para persuadir o jovem da sua falta de qualidade. Fedro acredita que todos os pontos no discurso foram abordados e discutidos satisfatoriamente e além de atestar a qualidade da peça retórica do logógrafo duvida que alguém possa empreender discurso melhor.

[...] Na verdade, das ideias inerentes ao assunto, que mereciam ser tratadas, nenhuma esqueceu. Por isso, em confronto com os argumentos apresentados nesse discurso, ninguém seria capaz de proferir outros mais abundantes e dignos de maior apreço.⁷¹

Diante da discordância de Sócrates e da afirmação da lembrança de melhores discursos advindos de homens e mulheres dos quais não se lembra, Fedro o desafia a construir um melhor discurso.

Em resposta, o Ateniense realça a obviedade de, ao se dizer que é melhor agradecer o que não ama, utilizar-se como recurso o elogio da razoabilidade deste e a imprudência do amante. A ideia da ordenação como falha possível de correção poderia ser remediada em um novo discurso que utilizasse os mesmos argumentos - considerados por Sócrates como essenciais, mas havia argumentos que dependiam da engenhosidade de que, segundo Sócrates, não dispunha Lísias (236a).

A proposta de Fedro é a de que o Ateniense poderá partir do mesmo ponto que o logógrafo. O discurso deverá construir-se sobre a ideia de que o amante é mais doente do que o não apaixonado. A doença a que se refere Fedro é a *manía* a que se ateuve Lísias em seu discurso, apesar de não a detalhar. Fedro acrescenta a sua proposta o desafio de dizer algo melhor, provocando Sócrates a usar mais variados argumentos. Sócrates resiste à instigação do jovem.

A imagem apresentada por Platão após a recusa de Sócrates é a de Fedro que, diante da demonstração de desinteresse do Ateniense em relação ao discursar, resolve ameaçá-lo por meio da força: “[...] Estamos ambos sós num lugar isolado, e eu sou mais forte e mais novo; e por todas essas razões, “para bom entendedor...” Não queiras de modo nenhum ter de falar à força, em vez de o fazer de boa vontade”.⁷²

⁷¹ PLATÃO, *Fedro*, 235b.

⁷² PLATÃO, *Fedro*, 236d.

Essa imagem pode ser relacionada ao início do *Górgias*. Como bem observa Lopes (2011) em sua tradução do diálogo, as duas palavras que marcam a abertura do diálogo *polemou* (guerra) e *maches* (batalha)⁷³ exprimem a natureza agonística da retórica. Nas exibições retóricas os oradores combatiam tendo como objetivo a superação do outro através da refutação, visando à vitória.

A ameaça de Fedro pode ser interpretada como uma metáfora que alude a característica combativa comum aos retóricos. Essa característica pode ser usada em analogia à própria retórica. Associamos assim o uso da força prometida pelo jovem Fedro ao mesmo tipo de força à que faz alusão Cálicles quando se refere à “guerra” no começo do *Górgias*.

É provavelmente o desejo da vitória (a conquista de Fedro) que movimenta o “combate” de Lísias. Lancemos mão à contribuição de McCoy sobre o tema da competição entre retórica e filosofia. A pesquisadora faz um breve comentário sobre o comportamento de Sócrates no *Górgias*:

[...] Aqui, encontramos um Sócrates mais agressivo, crítico e enfurecido com aqueles que ele questiona. Sócrates perturba seus opositores e até compara Cálicles com um *kinaidos* (homossexual passivo), uma imagem que mesmo o destemido Cálicles considera fora dos limites.⁷⁴

O comportamento de Sócrates em *Fedro* é bem diferente. Ele está diante de um amigo, por diversas vezes veremos Sócrates exaltar a amizade que nutre pelo jovem. O que destacamos na passagem que se estende até 236e é o fato de que Sócrates, mesmo diante da primeira ameaça de Fedro, recusa-se a “combater”. Acreditamos que essa negativa possa ser interpretada como um ponto que diferencia Sócrates de Lísias e Fedro, analogamente diferenciando, mais uma vez, filosofia e retórica sofística.

É *eros* que movimenta a sofística, assim como a filosofia é movimentada por *eros*, mas são *eros* diferentes que agem sobre cada uma delas. A sofística parece ser movimentada pelo *agón eros* – guerra – e não é a “guerra” que parece movimentar a filosofia.

Veremos que, após a tentativa de convencer Sócrates por meio da força fracassar, Fedro recorrerá a uma arma mais poderosa: o discurso. O jovem promete nunca mais compartilhar com Sócrates nenhum discurso, e é essa nova ameaça que o convence a falar. Mesmo preferindo

⁷³ PLATÃO, *Górgias*, 247a.

⁷⁴ MCCOY. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. p. 95

perguntas e respostas como testemunham a maior parte dos diálogos platônicos, a personagem Sócrates parece ver na negação dos discursos prometida por Fedro a impossibilidade de exortar o jovem à filosofia.

Ameaçado, Sócrates aceita o desafio, mas antes anuncia como irá proceder: “Falarei velado, para chegar ao fim do discurso o mais depressa possível e para que, ao olhar para ti, não fique embaraçado pela vergonha” (237a).

3.5 A invocação das Musas: *aletheia* ou *pseudo aletheia*?

Assim como certa vez a Hesíodo, as Musas vieram ensinar belo canto, estas, parece a Fedro e a nós também, vieram a Sócrates inspirar, em resposta a sua invocação, para que pudesse, a partir de 237b, enunciar um discurso partindo do mesmo pressuposto do qual partira Lísias em sua peça, a saber, de que o amante é mais doente do que o não apaixonado.

O papel das Musas é, desde os antigos poetas, delineado como sendo o de “sussurrar” o presente, passado e futuro para os homens, inspirando a poesia. Como bem observa Brandão (2000), no prólogo da *Teogonia*, Hesíodo assume o que se considera a primeira definição do estatuto do poeta: transmitir aos homens o canto das Musas. Nesses versos ele apresenta-nos as palavras que lhe foram dirigidas pelas divindades, lembrando-nos que é delas o mérito do que irá enunciar:

[...] E a mim, antes de tudo, as deusas estas palavras dirigiram,
As Musas olímpias, filhas de Zeus que tem a égide:
Pastores agrestes, maus opróbios, ventres só,
Sabemos muitas mentiras (*pseúdea pollá*) dizer semelhantes a coisas
autênticas
E sabemos, quando queremos, verdades proclamar.⁷⁵

Na *Iliada*, Homero também pede auxílio às filhas de Zeus, a princípio para que cantem a ira de Aquiles, mais adiante por serem as Musas deusas que tudo sabem. Segundo Brandão (2000), o fato de saberem de tudo ganha em Hesíodo um outro desmembramento. O tudo

⁷⁵ HESÍODO. *Teogonia*, 22-28.

(*panta*) que as filhas de Zeus sabem inclui além de verdades (*aletheia*), mentiras semelhantes da verdade (*pseudea aletheia*).

Para além de nos indicar a origem de seu discurso e apontar para inspiração divina, Hesíodo nos põe diante do fato de que o discurso das Musas nem sempre corresponde à verdade. Elas são capazes de dizer mentiras semelhantes a verdades, mentiras verossímeis.

Por que, apesar de invocar a ajuda das Musas para o intento de elaborar seu primeiro discurso no *Fedro* – desta forma dividindo a responsabilidade do que ia dizer com as divindades –, Sócrates opta por falar velado, conforme anuncia no entreato de seu discurso? O que justificaria o fato de Sócrates, mesmo contando com o auxílio das Musas para enunciação de seu discurso, associá-lo de antemão à vergonha?

Arriscaremos duas possibilidades: (1) Sócrates poderia sentir-se constrangido por enunciar esse discurso diante de um “fino conhecedor de retórica”⁷⁶, mesmo que ironicamente, tendo em vista que Fedro, ainda bem jovem, era inexperiente e facilmente se deslumbrava com a ornamentação das palavras. (2) Sócrates está sendo obrigado a enunciar um discurso.

Em consonância com Ferreira, que em nota alude esse velar-se ao fato de o Ateniense estar sendo obrigado a tomar como base para o seu discurso um pressuposto que condena e que por causa desta base argumentativa produzirá um discurso ímpio, optamos por descartar a possibilidade da razão de o velar-se ser o receio da avaliação do discurso por parte de Fedro.

O auxílio das Musas é pedido textualmente para que o jovem que o obriga a discursar considere seu companheiro ainda mais sábio do que já o considerava. É plausível conjecturar que, ao adotar o mesmo ponto de partida do logógrafo, seguindo a proposta de Fedro, Sócrates aceita também dar mais força à tese do amante doente apresentada por Lísias. Além do que, como já mencionamos, o primeiro discurso de Sócrates no *Fedro* é uma invenção do que teria dito um suposto amante empenhado em convencer seu amado de seu não amor.

Apesar de demonstrar as falibilidades da peça do retórico, Sócrates reafirmará o caráter insano do apaixonado. O aviso sobre o intento do discurso é dado desde o início, não há surpresas na aparente concordância sobre o tema entre o logógrafo e o filósofo. Mas a concordância é apenas aparente.

⁷⁶ Expressão utilizada por Ferreira na nota 42 de sua tradução do *Fedro*.

Vinde ó Musas, quer sejais chamadas melodiosas, graças à beleza do vosso canto, quer devido à aptidão musical do povo lígure; vinde e ajudai-me nesse discurso, que este excelente amigo que aqui está me obriga a forjar, a fim de que o seu companheiro, já antes um sábio a seus olhos, agora o pareça ainda mais.⁷⁷

O fato de decidir discursar, mesmo considerando de antemão que cometerá um ato imprudente, deixa de ser misterioso quando aceitamos a importância do primeiro discurso de Sócrates no diálogo, que para nós cintila como um exemplo do uso das palavras tendo em vista o combate. Mais uma vez, chamamos atenção para o caráter pedagógico do uso do discurso no *Fedro*.

A cabeça encoberta, como explica Trabattoni (1998), desfazendo-se da metáfora de desrespeitar a divindade, remete ao aviso prévio do erro que cometerá. Simbolicamente, Sócrates sinaliza não estar de acordo com o que será enunciado: a condenação de uma espécie de relação capaz de trazer bons frutos e da qual a filosofia se serve constantemente.

3.6 O amor é um desejo tirânico

Conforme já referimos, Sócrates inicia seu discurso nos apresentando uma situação hipotética, a tentativa de um homem mais velho seduzir um jovem dissimulando seu interesse. De acordo com o que discutimos no capítulo anterior, Sócrates usaria essa relação como subterfúgio para desvelar o que ele crê ser a real intenção de Lísias: seduzir Fedro.

O método usado por Lísias como parece pretender desmascarar Sócrates no começo de seu discurso, é o que podemos denominar de paradoxo do amor sem amor, e é a engenhosidade dessa “inversão do razoável” aliada ao adorno da linguagem que fisga o jovem Fedro, direcionando sua alma para a má retórica.

O que acontece em seguida no discurso é a introdução de uma noção de amor⁷⁸ - elemento que havia ficado ausente do discurso de Lísias. Lembramos aqui que a pretensão de

⁷⁷ PLATÃO. *Fedro*, 237b.

⁷⁸ É característica comum de Sócrates definir o objeto sobre o qual se ocupa o discurso ou conversa nos diálogos de forma que a importância dessa prática passa a estar subjacente na obra platônica.

Sócrates é demonstrar através de seu discurso ser capaz de pronunciar, partindo dos mesmos pressupostos, um melhor discurso em comparação com a peça retórica do logógrafo.

Sob o pretexto de estar fadado ao erro todo aquele que não tenha como ponto de partida o saber, o Ateniense alerta Fedro através do que teria dito o suposto amante sobre a raiz dos maiores males: a ignorância.

A respeito de qualquer assunto, ó jovem, há apenas um ponto de partida para quem intenta bem julgar: precisa de saber em que consiste o objeto sobre o que se delibera, ou então é inevitável que falhará totalmente. Ora a maioria esquece que não sabe qual é a essência de cada coisa. Assim, como se já o soubessem, não procuram pôr-se de acordo no início do exame e, ao prosseguir, pagam justo castigo, já que não encontram acordo consigo mesmas nem com os outros.⁷⁹

Mais uma vez somos remontados ao *Górgias*, agora ao passo 482c. Nesse trecho, Sócrates está fazendo uma defesa da justiça em resposta à tese do retórico de que o mais forte deve prevalecer sobre o mais fraco. Depois de expor sua relação com a Filosofia como uma relação de natureza erótica, fazendo uma analogia de si mesmo como amante e da Filosofia com amado (481e), Sócrates culmina sua exposição com uma assertiva acerca da importância de estar de acordo consigo mesmo:

[...] Aliás, ao menos eu julgo, excelente homem, que é melhor que minha lira, ou o coro do qual sou corego, seja desafinada e dissonante e que maioria dos homens não concorde comigo e afirme o contrário do que digo, do que eu, sendo um só, dissone de mim mesmo e diga coisas contraditórias.⁸⁰

Apesar de sabermos que esse discurso posteriormente carecerá de retratação, é possível localizar nele elementos que podem ser compreendidos como coadunação ou até mesmo uma espécie de complementaridade em relação a outras obras de Platão. O fato de se poder recorrer a outros diálogos platônicos mesmo quando estamos diante de um discurso considerado pelo próprio Sócrates impróprio, reforça em nossa perspectiva o enunciado das musas. O que lemos no primeiro discurso de Sócrates é uma mistura de mentiras e verdades.

Estar de acordo consigo mesmo é, em conformidade com o início do primeiro discurso de Sócrates, fundamental para que se intente qualquer debate. O que sustenta essa concordância

⁷⁹ PLATÃO, *Fedro*, 237c.

⁸⁰ PLATÃO, *Górgias*, 482c.

consigo é de certo a reflexão sobre o tema sobre o qual se intenta julgar; é nessa ótica que se encontra a advertência de Sócrates sobre a aparência desinteressada do primeiro discurso do logógrafo e é essa falha que ele pretende remediar ao apresentar logo no início de seu discurso a noção de *eros* que adotará. Lísias não apresentou a Fedro nenhuma noção de *eros*.

Parece ser aceito convencionalmente que o amor é um desejo, posto que essa afirmativa quando parte de Sócrates em 237d vem acompanhada da conclusão de que todos têm conhecimento disso.⁸¹ Da breve definição de amor como desejo, Sócrates avança para a questão de que mesmo aquele que não ama deseja o belo. Diante disso, ele formula o questionamento: como poderíamos diferenciar amantes de não amantes? “Ora, que o amor constitui um desejo é conhecido por todos. Que, por outro lado, quem não ama deseja tudo quanto é belo, também o sabemos. Por que meio distinguiremos então o que ama e o que não ama?”

Essa construção parece-nos um tanto confusa. Se atentarmos ao texto encontraremos um salto da assertiva de que o amor é um desejo para o fato de que o não amante deseja o que é belo e em seguida nos deparamos com o questionamento acerca da diferença entre amantes e não amantes sem que seja traçada a relação entre amor e desejo de beleza.

De qualquer maneira, é a partir da formulação dessa questão que o discurso de Sócrates se desenvolve. Esse salto pode nos possibilitar questionar a beleza que deseja o que não ama e se esta beleza corresponde à beleza que, mesmo não enunciada, é desejada pelo amante.

O próximo passo do Ateniense é acenar para o fato da existência em nós de dois princípios que nos dirigem:

[...] Além disso, devemos refletir que, em cada um de nós, existem dois princípios que nos guiam e conduzem e que seguimos para onde quer que nos levem: um, que é inato, reside no desejo dos prazeres; o outro é adquirido e consiste na reflexão que aspira ao que é melhor. E estes dois princípios encontram-se às vezes de acordo, em nós; mas acontece também que entram em conflito outras vezes, e ora domina um, ora o outro.⁸²

De acordo com Sócrates na sequência de sua explanação, o desejo inato que nos movimenta em direção aos prazeres, contra a razão é a intemperança, termo empregado para traduzir *hýbris*⁸³, que se opõe nesse caso a *sophrosýne*, o desejo que nos dirige para o

⁸¹ A mesma noção está presente em *Lísias* (221b) e no *Banquete* (199d-200e, 205e-209e)

⁸² PLATÃO, *Fedro*, 237d-e.

⁸³ Ao tratar do desregramento (*hýbris*) Sócrates irá apresentar seu grande número de desdobramentos referindo-se ao que hoje poderíamos chamar de vícios e seus praticantes, usará por exemplo o desejo relacionado a alimentação, que ele denomina gula e cujo praticante é o glutão.

regramento, parceiro da reflexão e da razão. Não é fácil determinar uma tradução exata para *sophrosýne*. Ela pode ser traduzida por prudência, sensatez, sabedoria, moderação ou temperança.

A inserção da temperança e do desregramento enquanto desejos que nos dirigem servem como introdução para a acepção final de *eros* nesse discurso, como ficaremos sabendo adiante; Sócrates irá conferir a *eros* o status de desejo desprendido da razão, que se dirige irrefletidamente para o prazer proporcionado pela beleza, visando diante disso a beleza corpórea.

Há a essa altura do discurso o uso de um artifício dramático por parte de Platão que nos parece funcionar como uma pausa necessária para que reflitamos sobre as relações que ele acaba de estabelecer através de Sócrates. Nessa pausa ele se dirige a Fedro perguntando se ao jovem também assemelha-se a maneira como discursa ao fato de estar sendo inspirado divinamente.

A indagação recebe como resposta a confirmação do jovem que admira-se diante da inabitual fluência de Sócrates, que conforme já mencionamos aparece nos diálogos de Platão como alguém afeito ao jogo de perguntas seguidas de respostas breves. Em seguida, Sócrates pede que o jovem o ouça em silêncio – fato que também destoa do comportamento comumente atribuído ao Ateniense – e segue fazendo menção à influência divina do lugar e das Ninfas, comparando seu discurso a um ditirambo.⁸⁴

Sócrates atribui a Fedro estar entregue à inspiração do Plátano quando em 238d proclama: “És tu o culpado disso”. Já mencionamos anteriormente que o jovem Fedro exerce algum tipo de poder sobre Sócrates e este não perde a oportunidade de ressaltar essa influência aparentemente relacionada à inspiração. A beleza da alma de Fedro e a possibilidade de conduzir essa alma para a filosofia impedem que Sócrates se negue à tentativa de persuasão.

Se levarmos em consideração a definição de amor apresentada por Sócrates como um desejo tirânico, associado à *hybris* e aceitarmos a hipótese da tentativa de Lísias em dissimular seu amor pelo jovem através do paradoxo do amor sem amor, podemos reavaliar o logógrafo antes não apaixonado temperante, como um amante doente; tão dominado pela *manía* a ponto de enganar seu amado para obter seus favores. Um fiel modelo do amante que descrevera em seu próprio discurso.

⁸⁴ Forma lírica coral, hino geralmente declamado em honra a Dionísio.

3.7 Os danos de amar

O Ateniense retoma seu discurso invocando a definição de *eros* que apresentara. O próximo passo proposto por Sócrates é que mantenham a noção de *eros* e que se exponham as vantagens e danos advindos da relação amorosa e da relação sem amor. Entretanto, Fedro se frustrará por não ouvir de Sócrates os benefícios da concessão de favores ao que não ama.

O domínio do desejo sobre o amado – argumento central do discurso de Lísias – é recuperado por Sócrates. O amante é apresentado como escravo do prazer, por esse motivo procura insistentemente o amado para adquirir aquilo que deseja:

Ora, o homem dominado pelo desejo e escravo do prazer tem, de certo modo, necessidade de procurar o amado que lhe ofereça o máximo de aprazimento; e ao doente agrada tudo quanto não o contraria, mas aborrece-o quanto é mais forte do que ele ou igual. Portanto, o apaixonado não admite, de livre vontade, do seu favorito, superioridade nem igualdade, mas procura sempre rebaixá-lo e torná-lo inferior; ora o ignorante é inferior ao sábio, o covarde ao corajoso, o inábil no falar ao versado na retórica, o que tem o espírito lento ao que o tem vivo. De tão grandes defeitos e de outros ainda maiores, no plano espiritual, quer sejam adquiridos quer sejam inatos, deve o amante alegrar-se de o encontrar na pessoa amada e esforça-se por provocá-los, ou então privar-se do prazer imediato.⁸⁵

Sócrates destaca que o apaixonado só gosta do que lhe é inferior e que em caso de superioridade ou igualdade ele se esforçará para rebaixar seu amado. A imagem de um amante sedento de tirar do amado todos os benefícios que puder sem conceder-lhe benefício algum, aparece no *Fedro* acompanhada da descrição do amante que quando não encontra defeitos inatos de diversas ordens no amado pode chegar a provocá-los no intuito de manter seu prazer momentâneo.

A sequência do discurso se refere à posse dos corpos dos jovens pelos amantes, estes descritos como aqueles que buscam o prazer ao invés do bem. O *erastés* é apresentado como seguidor de corpos efeminados e sem vigor, aparentemente jovens não atléticos e não dedicados ao cuidado de seu próprio corpo.

⁸⁵ PLATÃO. *Fedro*.239a.

A perspectiva de um amante capaz de fomentar defeitos pode causar uma certa estranheza. Se o amante ama a beleza, que razões ele teria para portar-se conforme Lísias descreve em 239a? Que orgulho suscitaria uma “conquista” cheia de defeitos?

O homem mais velho precisava conquistar seu bem-amado, o cenário como já dissemos eram os ginásios. Depois de escolhido o jovem, havia um período em que era permitido ao *erastês* seguir esse mancebo, presenteá-lo, elogiá-lo a fim de o conquistar⁸⁶. Nesse período era comum que o amante enaltecesse o objeto de seu desejo.

Entre os atenienses, como testemunha o discurso de Pausânias no *Banquete*, o costume era considerar mais bela a relação amorosa conhecida por todos, ainda que uns *erómenoi* fossem menos formosos em relação a outros e que a preferência deveria ser pelos mais nobres (182e). Sobre esse aspecto, podemos recorrer a Bloom (1996). O pesquisador extrai do discurso de Diotima que uma relação forte com uma bela alma mesmo que esta seja acompanhada de um corpo que não seja belo é mais satisfatória do que uma ligação com um corpo belo acompanhado de uma alma feia.⁸⁷

No *Lísis*, Sócrates chama atenção para o perigo de se enaltecer o amado. Ele diz não duvidar de que ao louvar o *erômenos* de certa forma o *erastês* louva a si mesmo, já que pode orgulhar-se do tamanho de sua conquista, mas adverte que quanto mais elogios se tiver feito ao amado, maior parecerá a sua perda no caso de perder o objeto do amor:

É fora de dúvida, repliquei-lhe, que todas essas canções visam principalmente a ti. Se chegares a fazer a conquista de um rapaz como este, tudo que disseres ou cantares redundará em louvor próprio, pela vitória alcançada com semelhante amor. Mas por outro lado, vindo ele a escapar-se-te, quanto mais altos tiverem sido os elogios ao bem amado, maior parecerá a tua perda e, na mesma proporção o seu ridículo. Os entendidos em matéria de amor, meu caro, não elogiam o amado antes de conquistá-lo, de medo do que possa acontecer [...]⁸⁸

O conselho de Sócrates diz respeito ao período de conquista. A descrição de Lísias aparece refletida no *Fedro* como consequência da relação já estabelecida e corrobora a imagem de um amante causador de danos.

⁸⁶ Ver *A homossexualidade na Grécia antiga*. J.K. Dover.

⁸⁷ BLOOM. Allan David. *Amor e Amizade*. 1996. p.453.

⁸⁸ PLATÃO. *Lísis*, 205e.

Na continuidade de seu primeiro discurso, Sócrates atribui ao apaixonado ciúme, e adverte Fedro de que por causa desse ciúme o *erastés* cerceia suas relações, sobretudo aquelas que possam contribuir para que ele se torne homem, privando o jovem daqueles que podem torná-lo sábio (239b).

Sócrates refere-se nesse ponto à Filosofia; é possível extrair dessa conexão feita pelo Ateniense que a *philosophia* (uma espécie de amor) ao invés de beneficiar outros amores, acaba por excluí-los, no sentido de que o objeto do amor é transferido dos corpos para a sabedoria. Assim o amante necessita afastar seu *erómenos* da possibilidade de amar outro – o saber – que não ele.

Segundo Bloom (1996), Diotima nos apresenta em seu discurso no *Banquete* um possível caráter erótico para a filosofia, caráter este que justificaria o temor do amante e como consequência disso o afastamento do amado da filosofia. Observemos o fio condutor que nos oferece Bloom:

A visão esplêndida que ela apresenta destina-se a nos fazer acreditar que a vida mais erótica é a filosófica. Sócrates sempre prega que a vida filosófica é a mais necessária e melhor[...] Aqui, Diotima simplesmente diz que, se Eros é Eros do belo, o que os filósofos vêem é o que há de mais belo, portanto mais erótico. No entanto temos que desistir de muitas coisas relacionadas com Eros que achávamos desejáveis, assim como tivemos de fazer com a justiça ou com a religiosidade. A vida filosófica pode conter todos os outros modos de vida, mas de uma forma completamente diferente alheia aos que os levam. É justiça sem cidade, religiosidade sem os deuses e Eros sem copulação ou reciprocidade.⁸⁹

Além de prejuízos espirituais e físicos, Sócrates atribui à relação apaixonada danos de ordem financeira, apontando que o homem apaixonado deseja que o *erómenos* dependa financeiramente dele, desta maneira exercendo o domínio e mantendo-o submisso.

O isolamento é mencionado como resposta ao desenvolvimento de uma relação amorosa. Segundo Sócrates, o amante não admite concorrência pela atenção do *erómenos* e nem aceita censura à sua convivência com o jovem. É importante que tenhamos clareza aqui do que era convencionalmente aceito na cultura Grega tradicional no que tange à relação amante-amado; desta forma podemos perceber a oposição entre o que era comumente aceito e o que relata Sócrates.

⁸⁹ BLOOM, Allan David. *Amor e amizade*. p. 455.

Sabe-se que os encontros entre *erómenos* e *erastés* eram acompanhados por pedagogos que representavam naquela circunstância a supervisão dos pais do jovem. Ao descrever o amante como alguém que pretende privar seu amado da relação com os pais, parentes e amigos, de alguma forma se apresenta o amante como alguém que não respeita as convenções e de certa maneira reforça-se sua conexão com a *hýbris*.

Há também, no primeiro discurso de Sócrates, o indicativo de que o amante deseja que seu amado não constitua família na intenção de manter com ele a relação por mais tempo. Em seguida, Sócrates afirma que existem outros males advindos desse tipo de relação, e que a divindade misturou prazeres a eles.

Como exemplo deste tipo de mal, disfarçado através do prazer momentâneo, ele nos fornece a descrição da adulação: “[...] No adulator, que é uma fera terrível e um grande dano, a natureza misturou-lhe, apesar disso, uma certa dose de prazer não desprovido de finura [...]”. Observa-se nesse enunciado mais um elemento que servirá para contrapor-se à prática comum da relação entre amado e amante; desta vez a oposição é à prática, mencionada por nós anteriormente, do cortejo dos jovens nos ginásios (*palaistra*).

Acrescenta-se ainda ao discurso a reprovação dos amados pelo fato de que são passíveis de elogiar tempestuosa e exageradamente, além de censuras insuportáveis; a embriaguez como agravante destes elogios e censuras também é lembrada por Sócrates. Logo após, Sócrates destaca a mudança no comportamento do *erastés* quando cessado o desejo:

Enquanto amante é prejudicial e antipático, mas quando deixa de amar, não é fiel à palavra dada no tempo subsequente, para o qual prometia tanta coisa com grandes juramentos e súplicas com que mantinha a custo a intimidade, já nessa altura penosa de suportar, na esperança das vantagens. Ora, quando chega à altura de cumprir as promessas, ele, transformando-se em alguém que se domina e é senhor de si, com a inteligência e o bom senso a substituir o amor e a loucura, torna-se outro homem e esquece o amado.⁹⁰

Na continuação do discurso ainda vemos Sócrates descrever a esperança frustrada do amado de ser retribuído pelos favores que prestou ao amante e deparar-se com a surpresa de não encontrar mais o mesmo a quem cederá, posto que este está completamente transformado. O amante, por sua vez, envergonhado de assumir sua transformação não sabe como cumprir as promessas que fez no estado de loucura agora superado; foge.

⁹⁰ PLATÃO. *Fedro*, 241a.

A imagem apresentada por fim é a de um jovem que passa a perseguir o *erómenos*, arrependido por ter cedido a um homem que prejudicou seriamente seus bens, relações, constituição corporal e principalmente a formação de sua alma, o bem mais precioso de que dispunha (241c). Pode-se perceber que em relação ao discurso de Lísias se estabelece uma diferença definitiva: a importância dada à formação da alma.

A responsabilidade de todos os danos expostos na peça do Ateniense é atribuída à loucura, em consonância com o discurso de Lísias. Sócrates conclui seu primeiro discurso com a assertiva: “Tal como os lobos estimam os cordeiros, assim os apaixonados amam os jovens” (241d).

Ferreira (1973) chama atenção na nota 58 de sua tradução para o fato de que o discurso enunciado por Sócrates, embora trate do mesmo tema e parta dos mesmos pressupostos, é construído sistematicamente diferente. Em primeiro lugar, somos apresentados a uma definição de *eros*, em seguida vemos os argumentos agrupados em três classes diferentes: alma, corpo e vantagens externas e mais, o caminho apontado também é diferentes, *eros é horme* (impulso).

4 A DEFESA DA *MANÍÁ*

4.1 O mais precioso bem: a formação da alma

Durante o primeiro discurso de Sócrates o amante é responsabilizado por diversos males, conforme pudemos observar anteriormente. Na conclusão desse discurso, ao retomar o argumento de que não se deve conceder favores ao apaixonado insensato sob risco de ser lesado, Sócrates chama atenção para o fato do amante ser prejudicial, sobretudo, para a formação da alma e aponta essa formação como o bem mais precioso diante de olhos humanos e divinos que se possa possuir:

[...] Caso contrário, ver-se-ia na necessidade de se entregar a um indivíduo sem fé, mal-humorado, invejoso, antipático, prejudicial aos seus bens, prejudicial à boa formação do corpo, mas prejudicial sobretudo para a formação da alma – o bem mais precioso, na verdade, de quantos, aos olhos dos homens ou dos deuses, se pode ou poderá jamais ser possuidor.⁹¹

A formação da alma surge como tema importante para o filósofo que em seguida lembra ao jovem interlocutor que a *philia* do apaixonado não é acompanhada de boas intenções, pois pretende apenas alcançar saciedade. A noção de amor enquanto desejo de saciedade de beleza é justificada pelos dois primeiros discursos pronunciados no *Fedro*. Ambos mantêm a beleza corpórea como objeto único do desejo do apaixonado e apontam essa saciedade como fim último da relação amorosa, mesmo que para obtenção dessa saciedade a formação da alma seja prejudicada.

A preocupação platônica com a formação da alma não é um tema restrito ao *Fedro*; A *República*, por exemplo, nos apresenta essa preocupação de maneira bastante veemente. Nos livros III e IV da *Politéia*, Platão apresenta a figura dos guardiões como membros de uma classe que surge, de acordo com McCoy (2010), por causa da necessidade de educadores no âmbito da cidade que se está fundando. As almas dos cidadãos precisam de responsáveis por sua formação, todas elas, inclusive a dos próprios guardiões. O tema da formação da alma perdura por todo o texto.

⁹¹ PLATÃO. *Fedro*, 241c.

Esses guardiões representam no diálogo os filósofos. Os critérios que devem ser observados para que se torne um educador são: (1) saber o que é bom e o que ruim para a cidade e (2) conhecer a alma humana para que desta forma se saiba como formar a alma dos demais habitantes da cidade. É nesse contexto que nos é apresentada na *República* a natureza tripartida da alma que é composta por razão, espírito e apetites⁹².

De volta ao *Fedro*, em 241d Sócrates compara apaixonados a lobos e amados a cordeiros, no intento de apresentar uma imagem que reflita o caráter predador dos amantes, assim como o caráter de presa dos amados. Entre lobos e cordeiros não há mediações, os lobos devoram os cordeiros conforme sua natureza requer.

Essa mesma imagem é utilizada na *Ilíada* quando Aquiles e Heitor encontram-se frente a frente após três voltas completas em torno da cidade de Tróia. Incitado por Atena, Heitor decide enfim enfrentar Aquiles, mas antes disso propõe uma espécie de acordo no qual aquele que fizer o outro sucumbir deverá devolver o cadáver para o seu respectivo povo, diferentemente do destino do cadáver de Pátroclo. Aquiles, por sua vez, se mostra irreversível diante da proposta de Heitor e compara a relação entre os dois à relação entre lobos e cordeiros:

“Heitor, não me fales, ó louco!, de acordos.
Tal qual entre leões e homens não há fiéis juramentos,
Nem entre lobos e ovelhas existe concordância,
Mas sempre estão mal uns com os outros –
Assim entre mim e ti não há amor, nem para ambos
Haverá juramentos, até que um ou outro tombe morto,
Para faltar com seu sangue Ares, portador de escudo de touro.”⁹³

Lembremos que no *Fedro*, Sócrates se esforça para exortar o jovem Fedro à filosofia e que para efetivar seu objetivo o filósofo utiliza do pronunciamento de dois discursos além da avaliação do discurso escrito, trazido por Fedro de seu encontro com Lísias. Sócrates faz uso pedagógico desses discursos à medida que a partir deles tenta demonstrar como se constrói um belo discurso. Esses discursos serão contrapostos e avaliados na segunda parte do diálogo.

[...] são três discursos, todos eles diferentes e cada um com seu caráter específico, que servirão mais tarde de paradigmas para esclarecer a discussão sobre a retórica. No último demonstra-se a imortalidade da alma (245c-246a) e metaforicamente explica-se a sua natureza e expõe-se a teoria do amor que transforma o amante em filósofo. Estes são os pressupostos que ficarão como

⁹² PLATÃO. *República*. 453a-b.

⁹³ HOMERO. *Ilíada*. Tradução: Frederico Lourenço. Canto 22. 262-268.

base, constituirão como que a plataforma onde se assenta a discussão sobre a arte retórica, ou seja, o exame sobre o método a seguir e os conhecimentos necessários para se falar e escrever com beleza.⁹⁴

Como bem nota Costa (2008), o *Fedro* utiliza-se de uma variedade de estilos: mitos, diálogos, discursos retóricos e prece, fato que dificulta a percepção de sua unidade temática. Acreditamos em consonância com o pesquisador, que nessa obra a pergunta pelo que é um bom discurso vincula-se com o entendimento de que o principal poder do discurso é a *psykhagogía* (condução de almas)⁹⁵.

Ainda de acordo com Costa (2008), o poder de conduzir almas parece se realizar de maneiras variadas. Sócrates aponta nesse sentido alguns possíveis artifícios para a *psykhagogía*: verdade, encantamento, ilusão, eloquência e estratégia. Diante da multiplicidade de possibilidades *psykhagógicas*, Costa apresenta um importante questionamento: Qual dos meios utilizados para condução de almas através do discurso confere superioridade de um discurso em relação ao outro?

Após a conclusão do discurso de retratação pronunciado por Sócrates, o filósofo e o jovem passam a avaliar os discursos que foram proferidos durante a manhã, a discussão agora deverá ser a respeito de que elemento faz com que um tipo de discurso se sobressaia a outro.

Assim sendo, Sócrates e Fedro, após apreciar os três discursos apresentados na primeira metade do diálogo, discutem a razão da *palinódia* ser tomada como melhor discurso. Enquanto Sócrates atribui à inspiração divina a troca da mentira pela verdade, o que proporcionou um belo discurso; Fedro relaciona o efeito alcançado à admiração e ao fascínio produzidos pela eloquência, o que impõe a seguinte interrogação: “O que caracteriza o escrever ou não escrever de belo modo?”⁹⁶

Fedro e Sócrates parecem estar de acordo sobre o fato de a *palinódia* ser considerada melhor discurso do que os que foram primeiro pronunciados. Observa-se, porém, que Sócrates e Fedro divergem quanto à compreensão do que caracteriza um discurso belo. Enquanto o Ateniense credita ao bom discurso, através do exemplo da *palinódia*, a substituição da mentira pela verdade, Fedro se mantém convencido de que o elemento essencial de um belo discurso é

⁹⁴ PLATÃO. *Fedro*. Introdução de José Ribeiro Ferreira. p. 13.

⁹⁵ PLATÃO. *Fedro*, 271 c-d.

⁹⁶ COSTA. Admar. *Mito e persuasão no Fedro de Platão*.

a capacidade de fascinar o ouvinte, demonstrando não ter preocupação com o conteúdo dos discursos.

Sócrates então questiona se para se falar bem não seria necessário que aquele que fala tivesse em mente o conhecimento verdadeiro acerca daquilo que diz (259e). Em resposta vemos Fedro afirmar ter ouvido dizer que para se tornar um bom orador não é necessário conhecer sobre o assunto do qual se fala, mas apenas saber o que esse assunto aparenta ser. Ainda segundo Fedro, a persuasão surge da aparência e não da verdade (260a).

A desvinculação entre a verdade e o falar bem encaminha a discussão no *Fedro* para a análise do uso dialético, retórico e mítico das palavras na tentativa de conduzir almas. Essa investida platônica almeja ao discutir a formação da alma sobretudo conduzir a alma do jovem Fedro. Acompanhemos o fio condutor que nos possibilita aprofundar essa reflexão.

4.2 Possessão divina

Sabe-se que o discurso atribuído a Lísias no *Fedro* apresenta a *manía* associada à *hýbris*; o amante é um intemperante. O discurso subsequente, proferido por Sócrates, toma como alicerce a mesma ideia de *manía* e encara o amor como um mal atribuindo-lhe a responsabilidade pelo estado insano do amante. Ao fim do segundo discurso, porém, a intervenção do *daimon* socrático altera o curso dos discursos até então enunciados e a loucura é discutida sob outra perspectiva, a saber, sob a perspectiva da possessão divina.⁹⁷

Em *Os gregos e o irracional*, Dodds (2002) dedica um capítulo ao que denomina “cultura da vergonha” e “cultura da culpa”. Nesse capítulo de sua obra o pesquisador propõe a reflexão acerca de uma espécie de espreita por parte das divindades aparentemente presente na obra homérica na qual os deuses se colocam como prontos para interferir nas ações humanas por sua sabedoria e poder superiores a qualquer momento. A base da reflexão de Dodds está na poesia homérica.

⁹⁷ Uma interessante abordagem do tema da possessão divina pode ser encontrada na Revista *Letras Clássicas*, n.5, pág. 63-67, 2001 - ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. *Ação divina e construção da trama nos “cantos I e II” da Ilíada*. Nesse artigo, Assunção tenta demonstrar com acontecimentos dos cantos I e II da *Ilíada* que as ações realizadas pelos guerreiros no início do poema devem-se ao caráter humano destes e que não contam com intervenção divina.

Na *Iliada*, por exemplo, vemos por diversas vezes os deuses intervirem e de certa forma “fiarem” o destino dos homens. A ideia de *phthonos* (inveja, ciúme) divino emerge no estudo de Dodds de maneira a fundamentar a intervenção divina conforme aparece descrita na cultura grega arcaica e até mesmo anteriormente, porém, de acordo com o pesquisador essa ideia só adquire uma conotação opressiva no período arcaico tardio e nos primórdios dos tempos clássicos⁹⁸. Segundo Dodds, esse *phthonos* ao longo do tempo sofre uma moralização, passando a ser compreendido como *nemesis* (vingança dos deuses) por causa do orgulho dos homens.

Na perspectiva de Dodds, o pensamento religioso arcaico atribui à divindade um caráter de agente da justiça.⁹⁹ Quando, ao fim do segundo discurso pronunciado no *Fedro*, Sócrates decide compor um discurso de reparação, ele nos parece ter em mente o receio da *nemesis* divina, herança da cultura que o antecede:

[...] Falar levemente de um deus, negligenciar seu culto, tratar mal seu prelado, é compreensível que tudo isso leve a divindade a se zangar. Em uma cultura baseada na vergonha, os deuses, a exemplo dos homens, se ofendem rapidamente. O perjúrio lhes chega sob a mesma rubrica - os deuses nada têm contra a mentira direta, mas não podem deixar de objetar quando seus nomes são tomados em vão.¹⁰⁰

Acreditamos que esse temor manifesta-se quando Sócrates afirma ter sido perturbado por algo (242c) quando pronunciava o discurso que classificará como ímpio e que esse discurso o fez sentir receio do que dizia. O Ateniense chega a citar Íbico¹⁰¹ pedindo que sua falta contra os deuses não ganhe renome entre os mortais.

4.3 A ação do *daimon*¹⁰²- uma retratação diante de um *deinòn lógon*

No momento em que Sócrates se preparava para deixar o plátano onde junto a Fedro acomodara-se à sombra, para em primeiro lugar ouvir do jovem o discurso do logógrafo Lísias

⁹⁸ DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Tradução: Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002. p. 38

⁹⁹ DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Tradução: Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002. p. 38

¹⁰⁰ DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Tradução: Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002. p. 39

¹⁰¹ Poeta lírico do séc VI a. C, natural de Régio de Calábria.

¹⁰² De acordo com DODDS (2012) Platão teria transformado a ideia de *daimon* colhida da crença popular em uma espécie de guia espiritual superior, tornando-o respeitável moral e filosoficamente.

e no qual permaneceu em seguida para enunciar um discurso pretensamente melhor estruturado do que o que acabara de ouvir, manifesta-se um sinal divino.

É o *daimon* de Sócrates – cuja manifestação é comum a fim de orientá-lo – que lhe surge e o impede de atravessar o rio naquele momento. A voz vinda do *daimon* alerta Sócrates da necessidade de purificar-se. Sócrates torna-se consciente de sua falta e decide seguir a orientação demoníaca. A falta cometida pelo Atenense havia sido pronunciar um discurso que desrespeitava o deus Eros. Sócrates admite ter enunciado um discurso horrível (*deinòn*), e assim também considera o discurso de Lísias, trazido por Fedro.

A grande motivação para consideração dos dois discursos até então proferidos no diálogo em questão como *deinòn lógon* é a impiedade. Concebido o *status* de deus a *Eros* em 242e, Sócrates teria desrespeitado uma divindade, o que era considerado danoso e o que podia contribuir para a acusação de que o Atenense era ímpio:

Sóc: Foi uma estupidez e, em certo sentido, uma impiedade. Poderia haver discurso mais funesto?

Fed: Nenhum, se é que dizes a verdade.

Sóc: O quê?! Não consideras que o Amor nasceu de Afrodite e é um deus?

Fed: Pelo menos assim o dizem.¹⁰³

A aceção de Eros enquanto deus é bastante importante para a construção de um Eros vinculado à noção de possessão tal qual pretendemos recorrendo ao texto platônico elucidar. Em Platão, a concepção de Eros sofre algumas alterações de diálogo para diálogo ou até mesmo em sua apresentação dentro de uma mesma obra como no caso do *Fedro*, de acordo com o que expusemos anteriormente.

Ora, basta nos reportarmos ao *Banquete* para nos confrontarmos com uma diferente concepção de Eros; nessa obra Eros figura como um *daimon* conforme podemos observar na posição assumida por Diótima em seu discurso:

[...] “E a respeito de Eros, não acabaste de admitir que é por carecer de coisas belas e boas que ele almeja o que lhe falta?”

“Admiti, sem dúvida.”

“Como, então, poderá ser um dos deuses o que não participa das coisas boas nem das belas?”

“De jeito nenhum, ao que parece.”

“Como vês”, replicou, “não incluis Eros no número dos deuses”.

“Que será, então, Eros?” perguntei; “mortal?”

¹⁰³ PLATÃO. *Fedro* -242d

“De forma alguma!”

“Então, o que é?”

“Como no caso anterior, algo intermediário entre mortal e imortal.”

“Como assim, Diotima?”

“Um grande demônio, Sócrates; e, como tudo que é demoníaco, elo intermediário entre os deuses e os mortais.”¹⁰⁴

De acordo com a conclusão a que chegam Diotima e Sócrates no *Banquete*, um deus não poderia ser carente, portanto coisas belas e boas não lhe despertariam desejo. O desfecho do diálogo entre a sacerdotisa e o filósofo aponta para a ideia de que Eros teria uma natureza intermediária, oscilaria entre divindade e humanidade sendo considerado um *daimon*.

O *Fedro* nos apresenta uma outra ideia acerca de Eros. À princípio não se discute a origem do deus, ele aparece no discurso de Lísias e no primeiro discurso de Sócrates como elemento preconcebido. Os dois primeiros discursos pronunciados no *Fedro* preocupam-se em apresentar argumentos sobre a natureza danosa de eros e não se dedicam a elucidar sua origem. A mesma falta de rigor pode ser observada quando nos dois primeiros discursos se aborda o tema da *manía*. Apenas quando Sócrates inicia sua retratação é que a procedência de Eros nos é apresentada:

Sócrates: [...] Ora, se o Amor é – como de fato sucede – um deus ou uma divindade, nunca pode ser um mal, e os dois discursos de agora há pouco falaram dele como se de tal se tratara. Por isso cometeram uma falta contra o Amor e, além disso, são ambos de um grande primitivismo, com pretensões a civilizados: nada dizendo de salutar nem de verdadeiro, vangloriam-se de ser alguma coisa, dado que conseguem enganar umas tantas criaturinhas e ser estimado por entre elas, tenho por isso, meu amigo, necessidade de me purificar.¹⁰⁵

Consideramos importante destacar que mesmo havendo tomado acepções de Eros diferentes em *O Banquete* e no *Fedro*, Platão mantém o status de Eros enquanto divindade em ambos os diálogos. Esse status é por nós compreendido como justificativa na argumentação que defende a incoerência de que ele possa ser considerado um mal. Essa atribuição negativa é pontuada por Sócrates como um equívoco, pois sendo uma divindade Eros não poderia ser de forma alguma associado a um mal.

¹⁰⁴ PLATÃO. *Banquete*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: ed. UFPA, 2011.

¹⁰⁵ PLATÃO. *Fedro*. 243a. Tradução de José Ribeiro FERREIRA. Lisboa: Edições 70, 1973.

Além da redenção de Eros de sua ligação com alguma espécie de mal, conforme testemunham os dois discursos anteriores, o ateniense faz referência na passagem supracitada à sua avaliação sobre o texto de Lísias. Por ora, cumpre-nos destacar que ele chama atenção para a carência de verdade dos discursos até então proferidos, atribuindo-lhes um caráter enganador que faria efeito apenas para um número de “criaturinhas” e seria estimado por elas.

Diante da constatação da impiedade de seu primeiro discurso, o Ateniense decide compor uma *palinódia* a exemplo de Estesícoro, que após ter caluniado Helena teria perdido a visão, porém após perceber seu erro compõe uma retratação que lhe devolve a vista e contrariamente a Homero, que teria pago com cegueira pelas calúnias, jamais reparadas, à bela Helena.

Disposto a mostrar-se mais sábio que Homero e Estesícoro – pelo menos nesse assunto –, Sócrates decide evitar qualquer castigo e antes de ser punido por sua impiedade lança-se na composição de uma *palinódia* a Eros. Agora, porém, não há do que se envergonhar e a cabeça antes coberta para discursar, agora permanecerá a mostra (243b).

4.4 Manías inspiradas

Antes de iniciar seu primeiro discurso no diálogo em estudo, Sócrates comunica a maneira como irá proceder ao discursar, velado. Sabemos que esse primeiro discurso é proferido diante do juramento de Fedro que ameaça nunca mais compartilhar nenhum discurso com Sócrates caso esse não aceite o desafio proposto pelo jovem, a saber, enunciar um discurso melhor que o de Lísias.

A promessa feita ao jovem é o que impele o Ateniense para a tarefa de elogiar *eros*. Mesmo tendo dito anteriormente que não seria necessário prolongar a conversa sobre o amor, recusado o apelo de Fedro quando este dissera esperar ouvir a apreciação de Sócrates em relação ao que não ama, a decisão é compreensível se mantivermos em mente que o objetivo de Sócrates é exortar Fedro à filosofia.

Em seu primeiro discurso o Ateniense seguira, após acordar com Fedro, o mesmo argumento de Lísias: “É preferível conceder favores ao não apaixonado, sob pretexto de que aquele se encontra em delírio (*manía*), enquanto este mantém o bom senso.” (244a). Todo o

primeiro discurso de Sócrates no *Fedro* é proferido sob o véu da vergonha. A cabeça do Ateniense mantém-se coberta até o fim.

Para o desenvolvimento de sua retração, Sócrates demarca a não necessidade de cobrir sua cabeça e principia destacando em que ponto, segundo sua opinião, se localiza a principal falha do logógrafo no que tange à condenação do apaixonado como doente:

Sócrates: Se se puder afirmar, sem restrições, que a loucura é uma mal, teria falado bem, mas na realidade os maiores bens, vêm-nos por intermédio da loucura, que é sem dúvida um dom divino. De fato, é no estado de loucura que a profetisa de Delfos e as sacerdotisas de Dódona têm proporcionado à Hélade inúmeros benefícios, tanto de ordem privada quanto pública, enquanto no seu bom senso, a coisa de pouca monta ou nada se reduz o que fazem.¹⁰⁶

De acordo com Dodds (2012) a afirmação da loucura como geradora dos maiores bens não era uma hipótese que fosse aceita tranquilamente entre os gregos do séc. IV, segundo o pesquisador, a loucura era assim, como para nós mulheres e homens atuais, considerada um descrédito. Porém não era uma única modalidade de loucura admitida por Sócrates, nem qualquer uma *manía* defendida pelo Ateniense, tratavam-se de loucuras no plural, e Sócrates desejava conectar loucura e inspiração divina.

Sócrates recorre à tradição mítico-poética para tornar forte sua defesa da *manía*. Em função dessa defesa ele resgata desta tradição a noção da possessão das almas humanas como benfazeja¹⁰⁷. Dando continuidade à sua argumentação, o Ateniense nos apresenta quatro tipos de loucuras divinas, portanto provedoras de bem: (1) loucura profética, (2) loucura ritual, (3) loucura poética e por fim, (4) loucura erótica.

Em seguida, Sócrates ampara-se mais uma vez nos antigos para afirmar que a *manía*, por ser uma dádiva dos deuses, seria superior à sabedoria, já que esta advém dos homens (244d). Nesse ponto Platão faz uso de um jogo de palavras muito próximo dos jogos realizados no *Crátilo*, baseados em supostas falsas etimologias. Nesse jogo, há a ligação do termo *manía* ao termo *mantiké* - que denomina a arte de interpretar o futuro – segundo Sócrates, a mais bela das artes.

Ainda de acordo com Sócrates em um primeiro momento essa arte chamava-se *maniké* (delirante), adjetivo formado a partir da palavra *manía*, mas depois os homens teriam lhe

¹⁰⁶ PLATÃO. *Fedro*, 244b.

¹⁰⁷ Referência às intervenções divinas dos deuses Ilíadicos, quando estes agem visando o bem de seus diletos.

acrescentado o “t”, chamando-lhe *mantiké*. Coisa similar teria acontecido com a arte de interpretar o voo dos pássaros e augúrios, inicialmente *oionoistikê* e posteriormente modificada para *oionistikê*.

Após apresentar as *manías* ligadas à interpretação do futuro, Sócrates decide voltar-se para o que Dodds (2012) denomina “loucuras rituais”, descrevendo-as como cultos, ritos de iniciação e purificação capazes de proporcionar a libertação de males passados de geração em geração ou até mesmo males presentes.

Em *Os gregos e o irracional*, Dodds vincula esses dois primeiros tipos de possessão apresentados na *palinódia*, respectivamente aos deuses Apolo e Dionísio e lembra que para a grande maioria dos gregos a loucura era considerada uma espécie de maldição.

A terceira modalidade de possessão divina descrita por Platão é a que advém das musas: a *manía* poética. De acordo com Sócrates esse tipo de *manía* relacionava-se à posse de almas delicadas; estas eram arrebatadas e levadas a dedicar-se a poesia. O intuito do poeta inspirado, de acordo com Sócrates, para além de embelezar os acontecimentos do passado, era educar os jovens. O Ateniense chama atenção para o risco de se pretender fazer poesia sem inspiração, advertindo que aquele que se julga poeta apenas por dominar uma técnica certamente falhará em sua empreitada: “a poesia do que está no domínio de si mesmo é ofuscada pela dos inspirados” (245a).

Terminada a exposição dos três primeiros tipos de *manía* e ressaltados os seus benefícios, Sócrates estrutura sua defesa da loucura:

Sócrates: São estes, e mais ainda, os belos benefícios que tenho a referir-te derivados da loucura proveniente dos deuses. Desse modo, não devemos receá-la em si mesma, nem qualquer argumento nos deve perturbar com a ameaça de que é conveniente preferir a afeição de quem possui autodomínio à *manía* do apaixonado. Esse não levará a palma da vitória, senão depois de haver provado que não é para proveito deles que o amor é enviado pelos deuses ao amante e ao amado. Nós, porém, devemos demonstrar o contrário, que é uma grande felicidade que nos tenha sido concedida pelos deuses tal loucura.¹⁰⁸

A demonstração dos tipos de loucura até aqui expostos são preparativos para a exposição da loucura erótica, e servirá de analogia com a possessão do filósofo pelo amor à sabedoria. A possessão erótica será descrita através do desenvolvimento do mito das parelhas aladas, mais

¹⁰⁸ PLATÃO. *Fedro*, 245b.

especificamente quando Sócrates se dedica à recuperação das asas da alma – nos ocuparemos dessa imagem na seção seguinte.

Por ora, cumpre-nos conectar os pontos até então apresentados nesse capítulo, a fim de elucidar a defesa da loucura na *palinódia* socrática e questionar: diante da evidência dessa multiplicidade da *manía*, como poderia Lísias manter a definição de loucura como uma mera doença, como um mal?

Sócrates articulou sua argumentação meticulosamente na construção de uma noção de *manía* que havia ficado oculta no discurso de Lísias. O ateniense demonstra no desenvolver de sua argumentação ser capaz de ver a complexidade que abrange o discursar sobre a *manía* quando se utiliza do método dialético e a divide em “subclasses” a fim de não se perder na simplificação do tema a exemplo de Lísias.

4.5 A constituição da alma – analogia das parelhas aladas

Sócrates adverte no início de sua *palinódia* que o que irá dizer não convencerá a todos mas será suficiente para os sábios (245c). Em seguida, o Ateniense chama atenção para a necessidade de conhecer a natureza das almas, sejam elas humanas ou divinas.

De acordo com Sócrates toda alma é imortal, a justificativa para a imortalidade da alma se dá através da afirmação de que a alma é dotada de movimento infindo. Desta forma, descrita como princípio de movimento, a alma move a si mesma sem que seu movimento jamais cesse e move tudo aquilo que é movido. Em consequência de sua definição enquanto princípio, a alma é apresentada pelo filósofo como não gerada e incorruptível. Após apresentadas essas premissas, conclui-se a imortalidade da alma. Sócrates, então, acredita não ser necessário conjecturar mais nada acerca do tema da imortalidade.

[...] Ora um princípio é coisa não gerada. De um princípio nasce necessariamente tudo que tem começo, enquanto aquele não vem de coisa alguma. Na verdade, se um princípio nascesse de qualquer coisa, não seria ainda um princípio. E, uma vez que não é gerado, é também necessariamente incorruptível. De outro modo, torna-se evidente que, aniquilado o princípio, nunca se pode nascer de algures, nem outra qualquer coisa surgir dele, se é de facto em um princípio que tudo deve ter origem.¹⁰⁹

¹⁰⁹ PLATÃO. *Fedro*, 245d.

A questão agora se concentrará em torno da elucidação da natureza da alma. O filósofo admite que uma explicação sobre a natureza da alma demandaria um esforço que os homens não são capazes de empreender, seria uma tarefa divina; mas que dizer com o que se assemelha estaria ao seu alcance por suas menores proporções e é nisso que ele se empenhará.

A imagem que Sócrates evoca é a de uma parelha alada guiada por um cocheiro. A alma seria a força que une esse carro de guerra a seus cavalos e auriga. Almas humanas e divinas seriam diferentes por causa da natureza das suas parelhas. Enquanto as almas divinas contariam com cavalos e aurigas bons, os cavalos humanos são mistos.

[...] É, portanto, sob esse ponto de vista que vamos falar. Podemos compará-la à força inata que une uma biga alada e o seu cocheiro. Os cavalos dos deuses e seus aurigas são todos eles bons e originários de bons elementos, enquanto os dos outros são uma mistura. Sendo assim o nosso condutor, em primeiro lugar, dirige uma parelha; em seguida, dos seus cavalos, um é belo, bom e vindo de animais da mesma qualidade; mas o outro descende dos opostos deste e tem natureza contrária. Por conseguinte, é necessariamente difícil e penoso o ofício de cocheiro em nós.¹¹⁰

A condução da alma humana é apresentada como tarefa difícil por causa de sua natureza mista, assim como em *A República* a alma é apresentada como tripartida¹¹¹. É interessante notar que há em nossa constituição, conforme a *palinódia* de Sócrates, uma porção dos mesmos elementos que constituem as almas divinas representada por bons cavalos. Pelo menos um dos cavalos que compõe nossa alma são do mesmo tipo dos corcéis que compõem a alma divina, desta maneira podemos conjecturar que os seres humanos comportam em sua natureza mortalidade e imortalidade.

Sócrates passa a narrar a maneira pela qual a alma ocupa corpos sólidos. Segundo a *palinódia* quando as almas estão em seu estado perfeito e tem suas asas, marcham no espaço, mas ao perder as asas elas caem e se agarram a corpos terrenos e neles sucede de habitarem. Esse corpo agora habitado pela alma parece mover por si, porém, esse movimento advém da alma que o ocupa (246c). É esse composto de corpo e alma que Sócrates apresenta como ser vivo ou mortal no desenvolver de seu segundo discurso no *Fedro*.

¹¹⁰ PLATÃO. *Fedro*, 246a-b.

¹¹¹ PLATÃO. *República*, 439d-e.

Quanto à alma divina, Sócrates admite não poder explicar de maneira racional, tendo em vista nunca termos visto a divindade e por não sermos capazes de compreendê-la o bastante. Apesar disso, podemos imaginá-la similar a um ser vivo, porém, imortal. Ao contrário dos mortais, cujos corpos e almas em algum momento se separaram, a divindade é descrita pelo filósofo como corpo e alma unidos eternamente. De que maneira se dá a perda das asas?

4.6 A perda das asas

As asas das almas têm a tarefa de levá-las para o alto; para o lugar onde fazem morada os deuses. O que nós compartilhamos com as divindades possibilita justamente elevar-se. Para manter as asas é necessário alimentá-las de virtude, quando contrariamente a essa necessidade alimentamos a alma com vícios acontece de elas perecerem (246d-e).

Sócrates descreve na continuidade de sua *palinódia* o séquito dos deuses. Esse cortejo é aberto pela figura de Zeus que segue dirigindo seu carro, ordenando e tendo tudo sob sua tutela. Platão resgata a mitologia tradicional grega ao descrever Zeus como deus ordenador:

O grande chefe do céu é Zeus, que, conduzindo um carro alado, caminha em primeiro lugar, ordenando tudo e de tudo cuidando. Segue-se o exército dos deuses e divindades, distribuídos em onze partes, visto que Héstia permanece na habitação dos deuses sozinha. Dos outros, quantos no número dos doze obtiveram a honra de deuses condutores, comandam do lugar que a cada um foi destinado.¹¹²

O séquito dos deuses é descrito de maneira a coadunar com a ideia da distribuição dos lotes apresentada por Hesíodo na *Teogonia*; dentre os deuses apenas Héstia - deusa do lar - fica em casa. Ausente também está a inveja, esta menção recebe a atenção do tradutor José Ribeiro Ferreira, na nota 80 da sua tradução do *Fedro*, Ferreira (1973) afirma ser essa menção um protesto contra a ideia de inveja divina comum na cultura grega desde os poemas homéricos.

Os deuses se dirigem para a o grande banquete facilmente, tendo em vista que suas almas são compostas por cavalos dóceis e fáceis de conduzir. Inverso é o percurso das almas humanas. Os cavalos disformes dificultam a chegada dessas almas ao banquete por causa do trabalho que demanda o cavalo negro e de má natureza, sempre fazendo força para baixo, impossibilitando a harmonia necessária para a viagem rumo ao supraceleste.

¹¹² PLATÃO. *Fedro*. 247a.

Todas as almas se encaminham para o topo da abóboda celeste. As almas divinas logo que alcançam a parte superior do céu iniciam um movimento circular e conseguem contemplar as verdades que lá se encontram. Mas o que há no topo da abóboda celeste? Que verdades são contempladas pelos deuses? O Ateniense se refere a um conjunto de verdades mesmas, a saber, a justiça, a sabedoria e a ciência são citadas nominalmente:

Esse lugar supraceleste nenhum poeta aqui de baixo o cantou ainda nem jamais o fará dignamente. Mas já que se deve ter a coragem de dizer a verdade em quaisquer circunstâncias e especialmente quando se fala da Verdade – eis como ele é: o Ser realmente existente, que não tem forma, nem cor, nem se pode tocar, visível apenas ao piloto da alma, a inteligência, aquele que é objecto do verdadeiro saber, é esse que habita tal lugar. [...] No circuito, contempla a própria justiça, contempla a sabedoria, contempla a ciência, mas a ciência que se aplica ao Ser que realmente existe.¹¹³

De acordo com Sócrates o que há no supraceleste nunca foi e nem poderá ser relatado por poeta algum. O mito através do qual a narração é feita é a maneira encontrada por Sócrates de dizer a verdade e falar da Verdade. Para finalizar a descrição da vida dos deuses e de como estes alimentam suas asas, Sócrates acrescenta que após a contemplação de todas as realidades mesmas as almas divinas saciadas retornam para suas moradas e alimentam seus corcéis com ambrósia e néctar.

As outras almas são divididas pelo filósofo em três grupos. Algumas são capazes de melhor seguir a algum deus ao qual se assemelham, acompanhá-lo no movimento circular a partir do qual a divindade contempla as verdades, erguer com dificuldade sua cabeça para o alto e vislumbrar as realidades vistas pelos deuses que seguem através de seus aurigas. Já as almas do segundo grupo, desequilibradas oscilam entre subir e lançar-se para baixo não conseguem contemplar todas as verdades, veem algumas e outras não. O terceiro grupo de almas assim como as demais aspiram fortemente subir para o topo do céu, mas não possuem força que lhes baste, durante o movimento circular são derrubadas, pisoteadas e atropelam-se umas às outras na tentativa de atravessar o caminho na frente das demais (248a). A confusão gerada durante a subida é narrada por Sócrates:

[...] Gera-se então o maior tumulto, luta, suor: pelo que, devido à imperícia dos aurigas, muitas almas são estropiadas e muitas outras vêm estragada grande parte de sua plumagem. Por fim, todas se afastam, com extrema fadiga,

¹¹³ PLATÃO. *Fedro*. 247d-e.

sem terem sido iniciadas na contemplação do Ser; então, após se retirarem, têm por alimento apenas a opinião.¹¹⁴

Consoante ao que já foi referido, as almas sobem ao topo do céu para alimentar sua melhor parte, assim como para nutrir suas asas e assim tornarem-se leves. Na sequência de seu discurso Sócrates se ocupa com uma complexa descrição acerca do tempo transcorrido (249a-b) para que as almas que perderam suas asas retornem ao ponto de onde saíram e dos tipos de vida possíveis para as almas que por algum motivo tornam-se pesadas e precipitam-se na terra. A definição dessas possibilidades acontece através de uma lei advinda de um poder do qual não pode escapar – a lei de Adrasteia.

Sócrates empenha-se em apresentar uma hierarquia de alternativas de vida baseada no quanto de verdades as almas puderam contemplar. As almas são organizadas das que mais verdades contemplaram até as que menos realidades puderam vislumbrar: (1) filósofo, *mousikos*¹¹⁵ ou amante; (2) rei justo, guerreiro ou governante; (3) político, administrador ou alguém ligado à lida com finanças; (4) atleta ou alguém que se vincule aos cuidados com o corpo; (5) adivinho ou iniciado; (6) poeta ou artista de imitação; (7) artífice ou lavrador; (8) sofista ou demagogo; (9) tirano:

De facto, cada alma não voltará ao lugar de onde veio, dentro de dez mil anos – pois não receberá as asas antes de tal tempo, com exceção daquela que tenha pertencido a um amigo sincero do saber ou que tenha amado os jovens de acordo com a filosofia.¹¹⁶

A tarefa de atrair o jovem Fedro para a filosofia torna-se mais clara durante esse último discurso. É privilegiado o lugar do filósofo na *palinódia* de Sócrates, que figura como ocupante da primeira posição na hierarquia de contemplação das verdades e cuja recuperação das asas também aparece como sendo mais rapidamente possível. As demais almas deverão, segundo Sócrates passar por um julgamento e correm risco de permanecerem em prisões subterrâneas para expiar suas penas.

As almas que não puderam contemplar as verdades mesmas nunca poderão ocupar corpos humanos. A justificativa apresentada por Platão para essa impossibilidade é a reminiscência. O Ateniense explica que o homem é capaz de compreender a realidade que se

¹¹⁴ PLATÃO. *Fedro*. 248b.

¹¹⁵ Músico. Alguém que se dedica-se aos sons e palavras.

¹¹⁶ PLATÃO. *Fedro*. 249a

lhe apresenta a partir da ideia que através da reflexão é capaz de dar unidade à pluralidade das nossas sensações. A reminiscência é a lembrança das realidades vistas pela alma outrora e trazida de volta.

O filósofo ainda é exposto como possuidor de uma inteligência alada pelo fato de estar sempre tentando fazer a conexão entre a reminiscência e a realidade que acreditamos existir. Por preocupar-se em compreender as realidades que estão para além da sensibilidade o filósofo é interpretado como louco e nesse ponto o tema da possessão divina é retomado por Sócrates agora ao associar filosofia e possessão divina. O Ateniense afirma que o amante da sabedoria está na verdade sob posse de um deus apesar de isso passar despercebido (249d).

4.7 A quarta modalidade de *manía*

A loucura do amante é de novo trazida à baila dessa vez sob outra perspectiva. A defesa da *manía* erótica tem como alicerce a reminiscência da beleza mesma. É por meio da contemplação da beleza através da captação dos sentidos que o homem rememora a beleza verdadeira.

Ora, é aqui que leva todo desenvolvimento sobre o quarto tipo de loucura - pela qual o homem, quando vê a beleza de cá e se recorda da verdadeira beleza, é provido de asas e, munido delas, arde no desejo de voar; sem forças bastantes, no entanto, olha para cima à maneira de uma ave, descarta os assuntos terrenos e recebe então a acusação de se encontrar em estado de loucura.¹¹⁷

A loucura do apaixonado deixa de figurar como provedora de malefícios e é reabilitada por Sócrates, ocupando em seu discurso o lugar da melhor de todas as possessões divinas. Algumas das características expostas detalhadamente no discurso de Lísias como danosas são resgatadas e ressignificadas. O afastamento dos amigos e familiares e os prejuízos de ordem financeira são justificados pela necessidade de aproximar-se da beleza.

A urgência que o amante tem de acercar-se da beleza marca a transição de um estado que depende da ação humana, o autodomínio, para o estado da loucura, advindo do que é divino. A *manía* propicia a elevação para próximo das verdades, movimento certificado por causa das

¹¹⁷ PLATÃO. *Fedro*, 249b.

asas que têm no belo o motivo de irrigarem-se os poros antes ressecados permitindo-lhes crescer.

Não apenas aquele que se entrega a Eros é considerado pelo Ateniense como agraciado, mas também aquele com quem essa loucura é compartilhada. Sendo assim, não mais somos postos diante de uma relação onde apenas uma das partes desfruta de vantagens como outrora afirmaram Lísias e o próprio Sócrates, mas a descrição da relação entre amado e amante é marcada nesse novo discurso pela o benefício mútuo.

O vislumbre das realidades mesmas é garantido a todos os seres humanos por sua natureza vivente, em outras palavras pelo fato de sermos animados por almas que anteriormente puderam mirar as coisas que realmente existem. Sócrates, porém, adverte o jovem Fedro de que recordar não é fácil para todos os homens igualmente. Elementos da vida terrena das almas associadas aos corpos e elementos da estadia das almas no topo do céu contribuem para os diversos níveis de reminiscência, como por exemplo levar uma vida injusta ou o fato de a percepção no supraceleste ter sido muito breve.

Destarte, de acordo com Sócrates são poucas as almas que conseguem suficientemente ter acesso às lembranças da contemplação de outrora. As que conseguem sentem-se perturbadas e deixam de estar no governo de si, mas não conseguem distinguir o que estão sentindo (250a).

Segundo a *palinódia* de Sócrates a beleza é a realidade mais digna de ser amada (250d), tem luminosidade intensa e por isso as almas a reconhecem mais facilmente quando se lhes apresenta uma imagem que remeta à sua lembrança. Difere por exemplo da imagem da justiça ou da sabedoria que exigem mais esforço para serem reconhecidas.

Ora, da justiça, da sabedoria e de tantas outras virtudes preciosas às almas não se encontra esplendor algum nas imagens da terra; mas com dificuldade, à custa de órgãos obscuros e recorrendo às representações desses objectos, poucos são os que conseguem contemplar os traços gerais do modelo representado.¹¹⁸

A captação da beleza se dá através da visão, descrita como o mais aguçado dos sentidos. Nem todos são capazes de ao se deparar com a beleza terrena rapidamente rememorar a experiência alcançada no topo do céu, esses ao invés de reverenciar a verdadeira beleza

¹¹⁸ PLATÃO. *Fedro*, 250a.

sucumbem ao prazer; diferentemente dos que Sócrates denomina recém-iniciados, estes por sua vez, ao contemplar a beleza imitada nos corpos a veneram.

O relato de Sócrates retoma a relação entre amados e amantes. O amante ressurge no diálogo na figura do recém-iniciado (filósofo) encantado pela beleza dos corpos, mas capaz de perceber que a contemplação dessa imitação pode aproximá-lo da beleza que realmente existe, desta maneira a atitude deste é honrar o objeto que lhe dispara reminiscência como a um deus.

Acrescentam-se à narração do Ateniense as sensações que invadem aquele que reconhece a beleza, são mencionados suor e um calor intenso. É pelos olhos que o vivente recebe os afluxos que irrigam as penas possibilitando-lhe irromper. O desfecho dessa apresentação nos encaminha para a recuperação das asas da alma, presas desde a queda. O crescimento das plumas é dado mediante dor, inquietação e irritação. Sócrates chega a comparar o acontecimento ao nascimento dos dentes das crianças (251c).

O que se segue é a explicação da necessidade que o amante tem de estar próximo do objeto de seu amor, uma exposição que nos parece considerar a dependência do amante em relação à contemplação do amado como de ordem fisiológica, posto que o viço das asas dá-se com a proximidade e que com a distância os poros por onde a plumagem irrompe secam e provocam dores.

Ora quando a alma olhar para a beleza do jovem e receber as partículas que daí emanam e afluem - que, por isso mesmo, se chamam vaga de desejo - , quando delas se nutrir e aquecer, nessa altura se sente apaziguada da dor e alegre-se. Mas, quando está longe e fica murcha, os orifícios dos poros por onde a plumagem brota secam todos, obturam-se e bloqueiam o germe das asas que, encerrado no interior com o desejo, palpita como um pulso agitado, insinua-se na via de saída, cada germe na sua própria, de modo que a alma, espicaçada por todas as partes, inquieta-se e angustia-se; mas em contrapartida a reminiscência do belo enche-a de alegria.¹¹⁹

Amantes semelhantes aos deuses que seguiram no cortejo rumo às verdades e herdeiros das características dessas divindades são apresentados de maneira a fundamentar os diferentes modos de amar. Alguns são relacionados ao cortejo de Zeus e por isso descritos como capazes de suportar com mais compostura o poder exercido por Eros. Há os que seguiram a Ares, capazes de sacrifícios próprios e do amado, da mesma forma são descritos amantes que seguiram o séquito de Apolo e Hera por exemplo, cada um imitando com mais fidelidade

¹¹⁹ PLATÃO. *Fedro*, 251d.

possível o deus com o qual se identifica e desejando que o objeto de seu amor também se assemelhe a este deus.

Com intuito de tornar seu amado semelhante ao deus ao qual seguiu no séquito divino o amante dedica-se a ressaltar essa proximidade, Sócrates aponta como artifícios o exemplo próprio, a persuasão ou a disciplina dos jovens (253c), esta é maneira que o amante tem de oferecer ao amado beleza: preocupando-se com sua formação e esforçando-se por cuidar para que sua alma aparente com a divindade.

4.8 Excelência e vício na parelha alada

No início de sua narrativa, Sócrates compara a alma a uma parelha alada guiada por um cocheiro, mas não se ocupa imediatamente em elucidar o que caracteriza cada parte dessa imagem, e em consequência disso as partes da alma.

Os cavalos que compõem a parelha alada são diferentes. Enquanto um é belo e bom o outro é feio e mal. Resta-nos seguir a exposição de Sócrates a fim de discernir no que consiste a excelência de um e o vício do outro. É interessantes notar que as proporções físicas dos cavalos os remetem ao bem e ou ao mal. Há uma espécie de linha que nos conduz a relacionar o belo e o bem, o feio e o mal a partir do aspecto físico dos animais.

A virtude do cavalo belo é a temperança, ele não precisa apanhar do cocheiro para seguir a direção que esse lhe impõe, basta-lhe para obedecer a palavra. O outro, pelo contrário, só obedece depois de ser açoitado pelo comandante da carruagem, seu vício é o desregramento:

[...] Pois um dos dois, o que tem um aspecto mais belo, é direito e bem proporcionado, pescoço alto, linha do nariz recurva, cor branca, olhos negros, apaixonado pela glória com moderação e recato, companheiro da opinião verdadeira e, sem necessidade que se lhe bata, deixa-se conduzir apenas pelo incitamento e pela palavra. O outro, pelo contrário, é torto, tosco, desproporcionado, pescoço espesso e curto, nariz achatado, cor escura, olhos glaucos, sanguíneo, companheiro da insolência e vanglória, orelhas de pelo hirsuto, surdo, obedece a custo o chicote e o aguilhão.¹²⁰

O cocheiro executa a tarefa de guiar os corcéis que agem diante do desejo de maneiras diferentes. Enquanto um mantém-se dócil, o outro sem preocupar-se em apanhar, avança em

¹²⁰ PLATÃO. *Fedro*, 253d-e.

direção ao objeto de amor tornando a tarefa do auriga laboriosa. O ímpeto do cavalo de natureza má, força o seu companheiro e o guia da carruagem a aproximarem-se do amado.

Sócrates descreve o esforço que o cocheiro e o cavalo de boa natureza fazem na tentativa de não ceder às ordens do outro, mas por fim o que ficamos sabendo é que cansados de resistir terminam por render-se e obedecer-lhe à vontade. Ao postarem-se diante da beleza – forçados pelo cavalo negro – a lembrança da visão no topo do céu é recuperada pelo auriga através da reminiscência. Defronte com a proximidade da beleza mesma, lugar alcançado através da lembrança disparada pela beleza do amado, o cocheiro refreia a parelha de cavalos. Ambos tombam. O cavalo de boa natureza o faz por respeito e assentimento próprio, já o outro contrariado.

[...] Encontram-se então mesmo na frente do amado e olham a sua visão cintilante. Nessa altura, a reminiscência do auriga sente-se reconduzida até à essência da Beleza e vê-a de novo colocada sobre um sagrado pedestal, na companhia da Temperança. Essa visão enche-o do de temor respeitoso que o faz recuar e cair de costas; constrange-o ao mesmo tempo a puxar as rédeas para trás tão fortemente que ambos os cavalos tombam sobre os quadris, um de livre vontade, pelo facto de não opor resistência, mas o outro, o rebelde, muito contra vontade.¹²¹

Apesar de toda rebeldia o ímpeto do cavalo negro figura para nós como necessário. Sem o desejo forte advindo dessa porção da alma não chegaríamos a rever a beleza pois não nos movimentaríamos em direção ao que é belo. O que sucede é que ao recuperar-se do tombo esse mesmo cavalo se ergue e continua a rebelar-se, voltando-se contra o companheiro e o cocheiro.

Destacamos na recordação da Beleza que o auriga tem que essa realidade encontra-se do lado da Temperança. O que significa Beleza e Temperança lado a lado enquanto realidades?

De acordo com a *palinódia*, o cavalo negro não desiste facilmente de seu intento e insiste violentamente para que o companheiro e o cocheiro voltem a aproximar-se do amado afim de saciar-se com ele, porém o auriga admirado e temeroso diante da luminosidade da beleza esforça-se para manter controlado o ímpeto do cavalo intemperante chegando a machucá-lo e o obrigando a postar-se sentado. A força do cocheiro é usada diversas vezes até que o corcel escuro passa a obedecer seu comando deliberado. Depois de muito apanhar, o intemperante cavalo ao ver o amado sente temor e respeito.

¹²¹ PLATÃO. *Fedro*, 254b-c.

O Ateniense utiliza a imagem dos cavalos temerosos e respeitosos diante do objeto do desejo como paradigma do amor. O processo pelo qual passam os corcéis é tomado como tarefa árdua no reconhecimento de um *eros* temperante. Após o “adestramento” do cavalo escuro, correspondente da intemperança da alma, o amado é tratado como um deus.

Precisamente por isso, o jovem amado é servido com toda a solícitude, como um deus, não por quem finge amar, mas por quem experimenta verdadeiramente esse sentimento; ele mesmo torna-se naturalmente amigo de quem o serve. Mesmo que, no passado, tenha sido dissuadido pelos companheiros ou por outros quaisquer, ao dizerem-lhe que é vergonhoso aproximar-se de quem ama, induzindo-o a repelir por isso o amoroso, com o avançar do tempo, no entanto a juventude e a necessidade levam-no a admiti-lo na sua intimidade.¹²²

A convivência entre amado e amante que é gerada após todos os sacrifícios do auriga para domar o cavalo negro perturba o jovem que percebe que nenhum outro ao seu redor pode oferecer-lhe melhor amizade do que a de um possuído por *eros*. O desejo que o amante temperante sente pelo amado é tão forte que o preenche e transborda voltando para o amado. O que Sócrates denomina fluxo da beleza invade o amado através da visão, definida pelo filósofo como *entrada natural da alma*.

O amado agora também ama, mas não é capaz de discernir o que ama. O jovem não consegue identificar qual modalidade de sentimento experiência. Ao olhar para o amante completamente encantado por sua beleza, o mancebo não percebe que é a sua própria beleza que vê refletida no amante. A metáfora feita pelo Ateniense é de um jovem belo olhando-se no espelho mesmo sem dar-se conta de sua autocontemplação.

Todos os sintomas experimentados pelo amante também são experienciados pelo jovem. Este também não suporta estar longe do outro e sofre por sua ausência. A diferença entre os dois é que o jovem chama o que sente de amizade. Há desejo por parte do amado, mas o que o jovem deseja é diferente:

[...] O seu mais vivo desejo - semelhante ao daquele, mas menos vigoroso - é vê-lo, tocá-lo, beijá-lo, deitar-se ao seu lado; e como é natural, não tardará em fazê-lo. Ora, enquanto partilham o mesmo leite, o cavalo indisciplinado do amante tem algo a dizer ao auriga: pretende, em recompensa de tantos sofrimentos, tirar partido desses pequenos prazeres. O do amado, por sua vez, não tem nada a dizer, mas, entumecido pelo desejo e sem saber porquê, abraça

¹²² PLATÃO. *Fedro*, 255a.

o amante, beija-o, como a acariciar quem foi tão benévolo consigo; e, sempre que estão deitados lado a lado, não é capaz de recusar, da sua parte, os favores ao enamorado, se os deseja obter.¹²³

O auriga e o cavalo de boa natureza são apresentados como melhores partes da alma; unidos resistem aos apelos do outro corcel que insiste no desregramento e o subjuga. Essa resistência é, de acordo com a *palinódia*, a atividade da alma que conduz o homem para a vida filosófica que incide diretamente na recuperação das asas. A recompensa alcançada no fim da vida é superior a qualquer coisa que advenha da sabedoria humana ou da loucura divina (256b).

Em 256c Sócrates discorre sobre o modo de vida vulgar em que o amor da sabedoria é substituído pelo amor da honra. Neste tipo de vida a possibilidade de os dois cavalos negros aproveitarem-se da displicência da alma diante da embriaguez por exemplo e entregarem-se ao prazer físico, considerado por muitos como a maior felicidade, é iminente.

Por causa da não aprovação total da alma, posto que a decisão é tomada apenas pela porção indisciplinada, a repetição das relações de cunho físico entre amado e amante não são frequentes. Sócrates admite que entre os que desfrutam dos prazeres do corpo após terem passado por todo o processo descrito anteriormente também há amizade, mas uma *philia* menor. Estes ao fim da vida apesar de terem se esforçado para recuperar as asas terminam sem elas. O Ateniense os apresenta como homens que já iniciaram sua caminhada para recuperação da capacidade de elevar-se.

Na conclusão de sua *palinódia* vemos Sócrates chamar atenção para o fato de que são grandiosos os bens advindos do amor e que contrariamente a esse tipo de relação, na convivência com não amantes tudo que se pode alcançar são coisas próprias da humanidade, portanto, inferiores. Sócrates dirige-se a Eros assumindo um certo tom poético que sua *palinódia* tomou e pede perdão pelos discursos ímpios anteriormente pronunciados. Na sua oração final o Ateniense pede a *eros* que encaminhe Lísias e seu irmão Polemarco para o caminho da filosofia apesar de considerá-lo culpado pela impiedade outrora cometida, além de dirigir ao deus o pedido de que sua vida seja consagrada ao amor com ajuda da filosofia (257b).

¹²³ PLATÃO. *Fedro*, 256a.

5 CONCLUSÃO

A recuperação da capacidade de ver

Durante o processo de investigação a que nos propusemos até essa conclusão - certamente provisória, como nos parecem ser todas as conclusões – nosso percurso inicial foi modificado diversas vezes. Estivemos durante esse tempo tentando responder perguntas feitas por Platão e tentando compreender de que maneira essas questões ao serem respondidas individualmente podem servir de contribuição para os que se dedicarem a essa leitura. Nas palavras de Scolnicov (2015), construir uma ponte entre o âmbito subjetivo e o objetivo, para o pesquisador, é essa a grande tarefa enfrentada por Platão em seus diálogos ao propor-se a dialogar com almas individuais e estabelecer conexões com a *pólis*.

Em nosso primeiro capítulo apresentamos e discutimos os desdobramentos do discurso de Lísias. É através da mediação do primeiro discurso apresentado em *Fedro* que somos postos diante dos aspectos danosos das relações que Lísias exhibe como amorosas. Em face da proposição de Lísias, a saber de que é mais vantajoso relacionar-se com aquele que não ama, questões como ciúme, posse e prejuízos de todas as ordens são relacionadas à *eros* e aparentemente o desviam do exercício da temperança. A loucura associada ao amante, evidenciam a concepção de amor apresentada por Lísias, há uma marcante cisão entre *eros* e *eudaimonia*. A *pheitó* presente nesse discurso é discutida por Sócrates em sequência e somos encaminhados para refletir sobre a possibilidade de convencimento dos discursos mesmo que estes não tenham nenhum compromisso com a verdade. A partir desse ponto, o discurso revela-se potencialmente perigoso.

O caráter combativo do discurso é questionado em nosso segundo capítulo. Optamos por analisar possíveis razões para a escolha por parte de Sócrates do discurso longo ao invés da aplicação de seu habitual estilo de perguntas e respostas e acompanhamos, através da crítica do discurso de Lísias exposta por Sócrates e do primeiro discurso do filósofo, a elaboração de um discurso melhor em forma e conteúdo, de acordo com o julgamento socrático. Nesse ponto Sócrates apresenta seu próprio discurso sobre *eros*, este construído a partir dos mesmos elementos apresentados por Lísias no discurso anterior. Aos modos de um desafio retórico

temos então os dois discursos apresentados ao jovem Fedro. Ambos desenvolvem a concepção de um *eros* causador de males.

Por fim, em nosso terceiro capítulo, apresentamos a defesa da *manía* com base no segundo discurso de Sócrates. O percurso feito pelo filósofo inicia-se no esforço de esclarecer a natureza da alma na tentativa de através do mito das parelhas aladas demonstrar as partes que compõe essa unidade. A formação da alma é exposta como o mais preciso bem.

A recuperação de nossa capacidade de ver se deu após a *palinódia* de Sócrates. O discurso de retratação pronunciado por Sócrates diz que somos movidos pelo desejo da beleza. É quando o amante está diante da visão terrena da beleza que o processo da reminiscência o transporta para a visão das realidades mesmas. É, portanto, só através da possessão erótica que podemos rever as verdades contempladas anteriormente.

Amparados por Scolnicov (2015), assentimos que a *eudaimonia* em Platão não pode basear-se na nossa experiência sensível. Precisamos para alcançar essa *eudaimonia* trilhar os caminhos do amor. O trajeto encontra sua finalidade em si mesmo. Não é possível que acessemos as verdades que antes contemplamos no topo do céu, mas levar uma vida na qual a *sophrosýne* é exercitada através dos desejos é suficiente para obter felicidade.

A Alma apresentada no *Fedro* como tripartida, constituída pela junção de um auriga, um corcel branco (temperante) e um corcel negro (intemperante), é a imagem através da qual podemos perceber a articulação a qual nos dedicamos a compreender. Nenhuma porção da alma descrita por Sócrates pode ser dispensada durante a caminhada rumo às verdades. Sem o impulso do desejo irrefletido do corcel de natureza intemperante nosso primeiro movimento para a beleza não seria possível. O exercício da temperança se realiza no desejo, conforme já sinalizamos anteriormente.

Segundo Scolnicov (2015), a educação da alma – tarefa imprescindível para o alcance da *eudaimonía* - não pode se dar sem que haja uma convicção pessoal. Nosso trabalho nos encaminhou para a compreensão de que a escolha de Sócrates por indivíduos isolados, no caso do *Fedro* para o jovem homônimo, se deve ao fato de promover essa convicção. Ao exortar o jovem para a filosofia, o mestre tornava Fedro responsável por seu próprio caminho:

Em vez de simplesmente afirmar suas próprias visões sobre a natureza técnica ou não técnica da retórica, Sócrates atrai Fedro a filosofar sobre a retórica. O importante é a participação de Fedro no processo de investigação sobre sua natureza. Sócrates começa com o amor de Fedro pelos discursos e atrai Fedro

para uma investigação sobre a natureza de seu “amado” *logoi*. Sócrates pode ver que Fedro deseja entender o que ele ama; uma investigação filosófica sobre a natureza da retórica acaba sendo o melhor modo de atrair Fedro à prática da filosofia. A prática de Sócrates com Fedro é simultaneamente filosófica e retórica: filosófica no sentido de perguntar sobre a natureza da retórica, mas também retórica ao persuadir Fedro a fazer perguntas filosóficas, quando antes ele estava apenas interessado na beleza e sagacidade dos discursos.

Sócrates pretende despertar o amor de Fedro pela filosofia através do alimento oferecido para a parte intemperante de sua alma. O amor que sentia pelos discursos é o que atrairá Fedro.

A beleza esteve sempre no horizonte dos discursos pronunciados no *Fedro*. Ao referir-se à beleza dos jovens, dos deuses ou dos discursos, foi sempre a imagem da beleza a mais luminosa em nosso percurso. O amor movimentado pela beleza; capaz de articular loucura e temperança é o amor advindo da possessão erótica e por isso superior a todos os recursos humanos com os quais se possa contar.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BARBOZA, Jair. **Teoria do amor sexual**: uma reflexão em torno de Platão, Schopenhauer e Freud. Em: *Rev. Filos.*, v. 19, n. 25, p. 225-236, jul./dez. 2007.
- BLOOM, Allan David. **Amor e amizade**. Tradução: J.E Smith Caldas. São Paulo: Mandarim, 1996.
- BRANDÃO, Jacyntho. As musas ensinam a mentir. **Ágora**: Estudos Clássicos em Debate, N° 2, 2000.
- BRANDÃO, Junito de Sousa. **Mitologia Grega**. Petrópoles: Vozes, 1984.
- _____. **Mitologia Grega**. Vol II. Petrópoles: Vozes, 1987.
- BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. **Vocabulário de Platão**. Tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- BRISSON, Luc. **Leituras de Platão**. Tradução de Sônia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPRUCS, 2003. Coleção Filosofia.
- CASERTANO, Giovanni. **Os Pré-socráticos**. Tradução: Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- _____. **Porquê continuar a ler Platão hoje?**. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. Disponível em: <<http://marquess56.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 03 jun. 2015.
- _____. **O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos pré-socráticos**. Tradução: Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume Clássica, 2012.
- _____. **Paradigmas da verdade em Platão**. Tradução: Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2007.
- CHANTRAINE, P. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**. Paris: Éditions Klincksieck, 1980, Vol 1, 608p.
- COLEÇÃO OS PENSADORES. Os Pré Socráticos: Fragmentos, doxografia e comentários. Tradução: José Cavalcante de Souza. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Tradução: Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

- EMPÉDOCLES. Fragmentos. In: **Os filósofos Pré-socráticos**. Tradução: Gerd A. Bornheim. São Paulo: Cultrix, 1966.
- EURÍPIDES. **Medeia**. Tradução Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. In: O uso dos prazeres. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. vol. II. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz&Terra, 2014.
- GÓRGIAS. **Elogio de Helena**. Tradução de Daniela Paulinelli. Belo Horizonte: *Anágnosis*, 2009. [Apresenta as traduções de textos gregos realizadas pelo grupo *Anágnosis*, da UFMG.] Disponível em: <<http://anagnosisufmg.blogspot.com.br/2009/11/elogio-de-helena-gorgias.html>>. Acesso em: 03 de junho de 2015.
- HADOT, Pierre. **O que é Filosofia antiga?**. Tradução de Dion Davi Macêdo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- HESÍODO. **Os trabalho e os dias**. Tradução: Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. **Teogonia**: a origem dos deuses. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HOMERO. **Iliada**. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Peguin, 2013.
- _____. **Odisséia**. Tradução: Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- IGLESIAS, Maura. **Platão**: a descoberta da alma. *Boletim do CPA*, Campinas, no 5/6, jan./dez. 1998.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução: Artur M. Parreira. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- KIRK, G.S; RAVEN, J.E; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**: história crítica com seleção de textos. Tradução: Carlos Alberto Louro Fonseca, 8ª edição. Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Kury. 2ª edição, Reimpressão. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.
- LEBRUN, Gérard. O conceito de paixão. In: NOVAES, Adauto (org.). **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- MARQUES, Marcelo. **Amor platônico?**. Revista Cult, edição 146.

McCOY, Marina. **Platão e a retórica dos filósofos e sofistas**. In: Amor e retórica no Fedro. Tradução: Lívia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.

MONTENEGRO, Maria Aparecida de Paiva. Peri physeos psyches: Sobre a Natureza da Alma no Fedro de Platão. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, nº 122, Dez./2010, p. 441-457.

_____. Eros e philia na filosofia platônica. **Revista Archai**, n. 13, janeiro de 2014. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/11030>>. Acesso em: 03 jun. 2015

MOUZE, L. **De quoi parle le Fedre?**. In: Platon. Phédre. Paris: Librairie Générale Française, Edition Les Classiques de Philosophie, Livre de Poche, 2007, 315p.

PERINE, Marcelo. **Retórica é/e filosofia**. Leituras do Fedro, p. 1. Comunicação proferida no X Simpósio Interdisciplinar de Estudos Greco-Romanos, 2003.

PESSANHA, José Américo Mota. Platão, as várias faces do amor. In: NOVAES, Adauto (org.). **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

PLATÃO. **Cármides**. Tradução, versão do grego e notas: Francisco de Oliveira. Textos clássicos, vol. 12. Instituto Nacional de Investigação Científica. Coimbra. 1981.

_____. **Crátilo**. Tradução: Celso de oliveira Vieira. Disponível em: <<http://celsodeoliveiravieira.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 03 jun. 2015.

_____. **Diálogos**, v.3: (Socráticos); **Fedro** (ou do Belo); **Eutífron** (ou da religiosidade); *Apologia de Sócrates*; *Críton* (ou do dever); *Fédon* (ou da alma). Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2008.

_____. **Diálogos**, v.4; **Parmênides** (ou das formas); **Político** (ou da realeza); **Filebo** (ou do prazer); **Lísias** (ou da amizade). Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2009.

_____. **Fedro**. Tradução: Carlo Alberto Nunes. 3.ed. Belém: EDUFPA, 2011.

_____. **Fedro**. Edição bilíngue. Texto grego: John Burnet. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Ed. Ufpa, Belém: 2011.

_____. **Fedro**. Tradução, introdução e notas: José Ribeiro Ferreira. Edições 70, Lisboa: 1997.

_____. **Górgias; O Banquete; Fedro**. Tradução: Maria Tereza Schiappa de Azevedo. Lisboa. São Paulo: Verbo, 1973.

_____. **Górgias; O Banquete; Fedro**. Tradução: Maria Tereza Schiappa de Azevedo. Lisboa. São Paulo: Verbo, 1973.

_____. **O Banquete**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2011.

_____. **Fédon**. Tradução: Carlo Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2011.

_____. **A República**. Tradução, introdução e notas de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 2009, 371p.

REALE, G. **História da Filosofia Antiga**. São Paulo: Loyola, 1995, Vol. 2, 596p.

ROBINSON, Thomas. **A psicologia de Platão**. Tradução: Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

ROMILLY, Jacqueline de. **Alcíades ou Os perigos da ambição**. Tradução: Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

SANTOS, José Gabriel Trindade. **Platão, o amor e a retórica**. Philosophica 9, Lisboa, 1997, pp. 59-76.

SCOLNICOV, Samuel. Platão: da educação como desenvolvimento da razão. Tradução de: José Renato de Araújo Sousa. **Cadernos do NEFI**. Vol. 1, no 1, 2015.

SNELL, Bruno. **Die Entdeckungdes Geistes; Göttingen**, 1986 (6a. ed.; 1a. ed. Hamburgo, 1948). Tradução em português: A Descoberta do Espírito; trad. Arthur Mourão, Lisboa, 1992.

TRABATTONI, Franco. **Oralidade e escrita em Platão**. Tradução: Roberto Bolzani Filho, Fernando Eduardo de Barros Rey Puente. São Paulo: Dicurso Editorial, 2003.

_____. **Scrivere nell'anima Verità, dialettica e persuasione**. In: Platone Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1993 (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 154).

_____. **Platão**. Tradução: Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010. Coleção Archai.

_____. **Platone**. Roma: Corocci Editori, 1998, 357p.

ULLMAN, Reinholdo Aloysio. **Amor e sexo na Grécia antiga**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. Coleção Filosofia.

VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. São Paulo: Difel, 2006.

_____. **O Universo, os Deuses, os Homens**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, 209p.

VLASTOS, Gregory. The paradox of Socrates. In: **The Philosophy of Socrates** (Garden City-NJ: Anchor Books, 1971, pp. 16-17).