UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRTO SANTO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANS E NATURAIS

PROGRAMA DE PÓS- GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ELISA MARTINS OLIVEIRA SILVA

AMOR, BELO E ESCRITA A PARTIR DO DIÁLOGO *FEDRO* DE PLATÃO

VITÓRIA

2011

ELISA MARTINS OLIVEIRA SILVA

AMOR, BELO E ESCRITA A PARTIR DO DIÁLOGO *FEDRO* DE PLATÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de filosofia da arte.

Orientadora: Profª. Drª. Carla Costa Pinto Francalanci.

VITÓRIA

2011

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Silva, Elisa Martins Oliveira, 1983-
S586a Amor, belo e escrita a partir do diálogo *Fedro* de Platão / Elisa Martins Oliveira Silva. – 2011.
95 f.

Orientadora: Carla Costa Pinto Francalanci.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Platão. 2. Amor. 3. Estética. 4. Escrita. I. Francalanci, Carla Costa Pinto. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

ELISA MARTINS OLIVEIRA SILVA

AMOR, BELO E ESCRITA A PARTIR DO DIÁLOGO *FEDRO* DE PLATÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós - Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia na área de filosofia da arte.

Aprovada em 17 de junho de 2011.

COMISSÃO EXAMINADORA

_____

Profª. Drª. Carla Costa Pinto Francalanci

Universidade Federal do Espírito Santo

Orientadora

_____

Prof°. Dr°. Cláudio Oliveira

Universidade Federal Fluminense

_____

Profª. Drª. Tana Mara de Souza

Universidade Federal do Espírito Santo

Aos meus pais, à Cláudia, à Carla e ao Gabriel, pois sem eles, certamente, não teria encontrado meios, nem palavras para a realização deste trabalho.

“De seguida, como um sopro, ou melhor, um som que, ao incidir em corpos sólidos e lisos, retorna ao ponto de partida: assim também, pelo caminho dos olhos reflui para o amado a corrente da beleza, via de acesso natural para chegar à alma, que ela enche inteiramente, banha os meatos das penas, as quais logo entram de germinar, enchendo de amor, no mesmo passo, a alma da criatura idolatrada. Sim, ele também ama, porém não sabe a quem ama, e é incapaz de explicar o que se passa com ele; como quem apanhou oftalmia de outra pessoa, não sabe dar a razão do seu padecimento, por não perceber que ela se vê no seu amante como um espelho.”

Platão

RESUMO

A fim de compreender o entrelaçamento existente entre Amor, Escrita e Belo, tomamos como ponto de partida e base de nossas investigações o diálogo *Fedro* de Platão, tentando, a partir de uma interpretação possível, revelar o Amor como o movimento que nos permite, desde a visão da beleza sensível, ir ao encontro do Belo, origem e princípio da humanidade do homem. O Amor, por sua vez, ao nos lançar em direção ao Belo, exige de nós uma relação com a escrita, já que o vislumbre súbito da Beleza inspira a produção de discursos, tal como é revelado pelos discursos feitos por Sócrates à visão do belo jovem Fedro. A partir da relação com o Belo e a Escrita pudemos compreender o Amor, portanto, como a instância, o lugar que permite reconduzir o homem à sua humanidade.

Palavras- chave: Amor, Belo e Escrita.

ABSTRACT

In order to understand the intertwining among Love, Writing and Beauty, we take as a starting point, and as basis, of our investigations the Phaedrus's dialogue of Plato, striving for a possible interpretation to reveal Love as the movement that allows us to meet the Beauty as origin and principle of man's humanity from the vision of sensitive Beauty. Love, therefore, towards us into the Beauty demanding from us a relationship with writing since the sudden glimpse of Beauty inspiring the production of discourses, as revealed by the speeches made by Socrates from the sight of the beautiful young man Phaedrus. We could understand Love from the relationship between the Beauty and Writing as the instance, the place, that allows man restore his humanity.

Keywords: Love, Beauty and Writing.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO........9

2 A CAMINHO DO ALÉM DA PALAVRA.....19

2.1 O cenário inicial.....20

2.2 O discurso de Lísias.....28

3 O AMOR COMO POSSIBILIDADE DE ASCENSÃO DA ALMA......37

3.1 A alma como movimento de ascensão.....38

3.2 O amor como impulso em direção ao belo.....48

4 AMOR E PALAVRA: UM DISCURSO INSPIRADO PELOS DEUSES.....64

4.1 A palavra cantada.....65

4.2 O limite da palavra.....79

5 CONCLUSÃO.....91

6 REFERÊNCIAS.....93

INTRODUÇÃO

Este trabalho se dedica a interpretar algumas questões presentes no diálogo *Fedro* de Platão. Mas para que possamos realizar isso com rigor e propriedade é necessário não perdermos de vista toda a singularidade própria aos textos produzidos pelo filósofo, já que a forma como estes são construídos está intimamente relacionada ao modo como Platão concebe sua filosofia, de sorte que se torna imprescindível para nós, se quisermos ler e interpretar apropriadamente os seus escritos, considerarmos o formato em que estes são elaborados. Com base nisso, podemos destacar como um dos traços distintivos mais marcantes dos escritos de Platão o fato de que eles são construídos na forma de diálogos. Estes, por sua vez, ao contrário de buscarem dizer a última palavra a respeito de um assunto são um modo de nos aproximar o máximo possível do movimento inerente à atividade do pensamento, na medida em que conseguem recuperar, em algum sentido, a atmosfera criada por uma discussão real. Ao tentarem nos fazer vivenciar uma conversa no instante de sua realização, alguns diálogos nem sempre alcançam, por conseguinte, uma conclusão ou uma resposta, mesmo que provisória, para um determinado problema, terminando, muitas vezes, em aporia ou até mesmo apresentando inúmeros paradoxos. Tal característica é extremamente importante no sentido de que, se não nos apressarmos em compreender como um fracasso ou uma incapacidade do autor em sua tentativa de resolver um determinado problema filosófico, pode nos levar a refletir por que Platão faz questão de nos conduzir a impasses e a contradições quando poderia muito bem escrever apenas as “soluções” encontradas para seus questionamentos. Procedendo desse modo, o filósofo parece nos fazer entender que o pensamento filosófico não é algo pronto ou acabado, uma vez que precisa ser trilhado a partir de caminhos singulares sempre novos que não nos dão garantia nenhuma de que possamos ter acesso a um conhecimento seguro no final de sua realização. Nesse sentido, a ênfase do texto platônico é colocada justamente no processo ou no percurso do desenvolvimento do pensamento e não na pretensão de alcançar algum tipo de “resultado” irrefutável.

Por isso, toda tentativa de capturarmos através de classificações ou categorizações cristalizantes o pensamento deste filósofo vai contra, necessariamente, a forma de composição de sua filosofia.

Ao nos darem a entender que a filosofia é um processo dinâmico de criação, os diálogos platônicos nos mostram que ela não pode ser apreendida tão fácil e simplesmente como um conjunto de conceitos imutáveis e inquestionáveis. Tendo em vista a particularidade dos escritos de Platão, não é possível afirmarmos, portanto, a existência de uma teoria construída pelo filósofo. O que não significa, por outro lado, que o pensamento platônico seja incoerente ou inconsistente. Muito pelo contrário, a riqueza de sua filosofia consiste exatamente no reconhecimento de que as palavras do texto são insuficientes para expressá-la ou expô-la completamente. Por isso, talvez, também, a escolha dos diálogos como forma de exposição de seu pensamento, já que estes não nos permitem encarnar o saber em alguém nem mesmo no próprio texto, uma vez que este, como tentativa de recuperar o movimento incessante do pensamento, nos revela ser impossível esgotar qualquer questão. Nesse sentido, devemos tomar bastante cuidado para não cairmos no engodo de acreditar que Sócrates é, nos escritos de Platão, o porta-voz de toda a verdade e de todo o conhecimento, pois se assim fosse, não haveria necessidade alguma por parte do filósofo de confrontar Sócrates com outros personagens, os quais, muitas vezes, veiculam opiniões claramente contrárias às dele. Fazendo questão de utilizar vários personagens como um modo de desenvolver suas idéias, o filósofo recusa veemente a localização ou a condensação do saber em um lugar específico ou determinado, de forma que não parece ser por acaso que ele mesmo não se nomeia enquanto um personagem de seus diálogos[1].

Outro aspecto relevante no que diz respeito ao sentido da decisão pelos diálogos é o fato de que estes permitem apresentar algumas características importantes dos personagens, as quais contribuem para o desenvolvimento e para a compreensão do sentido do próprio texto. Isso pode ser claramente percebido quando a escolha

---

[1] SALLIS, John. **Being and logos:** Reading the platonic dialogues. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. p. 2.

de alguns personagens, dependendo de sua posição social, idade ou ofício, dificulta ou favorece a condução de uma discussão dialética por Sócrates[2]. Desse modo, o diálogo fala mais do que através da conversa explícita travada entre seus participantes, visto que a personalidade destes irá contribuir, em grande parte, para o rumo tomado pelas discussões, nos auxiliando, por conseguinte, na compreensão do texto. Assim como as características dos personagens que compõem os diálogos não são meramente adicionais, a descrição do cenário também não é um aspecto insignificante ou desprezível para o entendimento do texto, já que, enquanto parte integrante do diálogo, nos permite compor o contexto em que serão desdobradas as questões intrínsecas a este.

Em obediência ao modo de construção particular da escrita platônica, escolhemos realizar nossa investigação buscando acompanhar o fluxo intrínseco ao próprio diálogo, tentando reviver as questões levantadas por este, a fim de que isso nos possibilite descobrir caminhos de interpretação ainda não trilhados. Nesse sentido, realizaremos uma leitura mais livre, embora não menos rigorosa e atenta, do diálogo que nos propusemos estudar. Esta leitura mais “solta” ou “desprendida” do texto platônico será desenvolvida por nós a partir do esforço de nos colocarmos, o máximo possível, abertos e disponíveis para isso que o diálogo revela como questão, buscando neste o apoio para nossas interpretações. O que faremos será simplesmente, por conseguinte, acompanhar, atenta e cautelosamente, o movimento do diálogo, a fim de que possamos indicar as articulações de sentido nele presentes. As possibilidades de interpretação desveladas por nós não pretendem, entretanto, solucionar definitivamente nenhum problema filosófico colocado no texto, sendo, neste sentido, assumidamente provisórias e parciais.

A parcialidade e a impotência de nossa leitura na impossibilidade de esgotar as questões apresentadas pelo diálogo são, no entanto, o único modo de podermos afirmar acerca deste qualquer coisa. Aliás, desde que Platão nomeia Sócrates, um homem que não escreve, como o protagonista da maioria de seus textos, podemos pensar em que sentido isso pode ser um meio dele nos alertar para o fato de que o

[2] RUTHERFORD, R. B. **The art of Plato**. Cambridge: Harvard University Press, 1995. p. 9 – 10.

conhecimento filosófico não pode ser contido ou abarcado completamente pelo texto, já que esta escolha pode ser interpretada como uma recusa veemente da possibilidade de convertermos ou apreendermos a atividade do pensamento em caracteres escritos. Tendo isso em vista, toda tentativa de interpretação cunhada por nós falha e fracassa, forçosamente, embora em um sentido positivo e absolutamente fundamental, uma vez que é a impossibilidade da filosofia ser capturada totalmente pelo escrito que faz com que ela perdure para além de todas as apropriações que possamos dela fazer. Ou melhor, é por não ser passível de ser esgotada nas palavras do texto que a filosofia se resguarda como uma atividade, estando sujeita, portanto, a inúmeras formas de interpretação.

As diversas possibilidades de apreensão de um escrito filosófico encontram, entretanto, seu limite no próprio texto, o que significa que este deve validar e suportar as interpretações que dele fazemos, isto é, que este deve nos permitir dizer o que acerca dele é afirmado. Para não corrermos o risco de nos desviarmos demais do sentido do diálogo de Platão escolhido por nós, recorreremos, portanto, sempre que necessário para o significado das palavras em grego, uma vez que a enorme distância que nos separa da experiência de sentido desvelada por esta língua, pode nos levar, caso não tenhamos isso claramente em vista, a transferir para o texto do filósofo significados apenas possíveis de serem encontrados em nossa época, aprofundando, desse modo, ainda mais o abismo que se levanta entre nós e seus escritos. Apesar de tentarmos minimizar a possibilidade, sempre existente, de atribuirmos ao diálogo de Platão sentidos que estejam distantes da experiência grega de pensamento através do resgate do significado de alguns termos fundamentais, é preciso ressaltar que isso consiste apenas em uma estratégia adotada por nós a fim de podermos nos aproximar um pouco mais do texto, mas nunca uma tentativa de apresentar a interpretação exata e inequívoca deste. Um dos mais óbvios motivos para que não possamos alcançar uma interpretação infalível do texto é o fato de que o sentido das questões formuladas por nós não podem estar desvinculadas da época em que estamos inseridos, o que faz, por si só, com que o escrito de Platão não possa ser acessado como algo em si mesmo, ou seja, como um dado absolutamente puro e bruto.

Não é com um olhar neutro, portanto, que entraremos em contato com o texto do filósofo, o que, por outro lado, também não significa, de forma alguma, que este seja desconsiderado em seu dizer, pois é na medida em que nos sabemos pertencentes a uma determinada situação histórica que podemos, de fato, nos colocar disponíveis e abertos para o que o texto tem a nos revelar. Isso porque a possibilidade de assumirmos a condição histórica em que vivemos nos impede de acreditarmos de modo ingênuo na existência de uma leitura completamente objetiva do texto, a qual, por sua vez, fatalmente solapa e achata o escrito ao colocá-lo, inevitavelmente, sem perceber, sob a primazia da perspectiva de nosso tempo. Este recuo ou distância tomada em relação ao escrito, ao contrário de ser o reconhecimento da simples evidência cronológica ou da existência de um passado irrecuperável, é, contudo, apenas a compreensão de que a assunção da época em que estamos inseridos é a própria condição de possibilidade de interpretação de um texto, de sorte que todos os modos a partir dos quais este pode ser apreendido são entendidos, necessariamente, como aproximações, mas nunca como a última palavra a respeito do assunto. Assim, se é realmente possível nos apropriarmos dos escritos de Platão é porque, de antemão, não o estamos considerando como um resquício de um passado remoto que possa ser lido objetivamente como um dado fechado sobre si mesmo. Muito pelo contrário: acreditar na possibilidade de nos aproximarmos dos textos do filósofo é justamente a constatação de que estes guardam em si questões que ultrapassam a barreira de seu tempo[3]. Dentro desta perspectiva, um texto antigo é, para além da materialidade de seus caracteres, um veículo que pode nos permitir acessar questões que tocam o âmbito da vida, sendo, exatamente por isso, extremamente contemporâneos. Interpretar um escrito de Platão é, portanto, necessariamente, reviver junto com o autor, a partir de novos horizontes, problemas que concernem ao mais íntimo do humano.

Desse modo, não é nem a defesa de um sentido bruto indubitável, nem a leitura totalmente desprendida do texto que irão nortear nossas interpretações. Estas, por sua vez, serão orientadas, primordialmente, por um diálogo travado entre escrito e intérprete, no qual tentaremos nos deixar interpelar e atravessar por isso que o texto

[3] SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcanti. **Para ler os medievais:** ensaio de hermenêutica imaginativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 32 – 33.

não contém, mas deixa entrever em suas entrelinhas: o inapreensível e o incapturável do movimento intrínseco à vida. Enquanto movimento incessante, a vida é em si mesma, essencialmente, indeterminada, de modo que o texto, como o testemunho do esforço em encontrar respostas para as questões relativas ao fazer-se da vida, se mantém, forçosamente, para além da determinação e do fechamento imposto, de certa forma, pela escritura, como um aberto de possibilidade que nos permitirá realizar novos caminhos de interpretação[4], ao deixarmos repercutir no íntimo de nós mesmos as questões uma vez vividas pelo autor. É a falta, a fenda, impossível de ser obturada em todo texto filosófico o elemento responsável, portanto, pela variedade dos sentidos a partir dos quais este pode ser apreendido. O que significa dizer que interpretar é sempre, necessariamente, desvelar sentidos novos e inesperados a partir do vazio em que o escrito repousa. Por isso, quando as palavras do texto platônico foram radicalmente experienciadas pelo mais eminente discípulo de Platão, Aristóteles, este, ao contrário de repetir monotonamente o ensino do filósofo, conseguiu construir uma obra absolutamente nova e original, resguardando, ao mesmo tempo, o mesmo princípio indizível que outrora norteou e orientou as investigações de seu mestre. Dito isto, veremos como poderemos extrair do diálogo platônico por nós escolhido, a saber: o *Fedro*, uma interpretação que consiga reviver o que está presente nas linhas invisíveis do escrito do filósofo.

Dentre os diálogos de Platão, o *Fedro* é situado, atualmente, pela maioria dos pesquisadores, como um texto de maturidade do filósofo[5], tendo em vista a variedade e a importância filosófica dos assuntos desenvolvidos e articulados com perfeição e harmonia durante todo o diálogo. A diversidade e a relevância teórica dos temas filosóficos tratados no *Fedro* é, realmente, tão grande que, de fato, é impossível delimitar o assunto central do texto[6]. De todas as importantes questões nele abordadas, escolheremos por sua vez, três que acreditamos serem centrais na discussão desenvolvida pelos dois personagens do diálogo, Sócrates e Fedro, a saber: o amor, o belo e a escrita. Acompanhando o desdobramento e o aprofundamento destes temas ao longo do texto, tentaremos revelar a relação

---

[4] Ibid., p. 31- 32.
[5] NICHOLSON, Graeme. **Plato's Phaedrus:** the philosophy of love. Purdue University Press. p. 8 -9.
[6] RUTHERFORD, R. B. **The art of Plato**. Cambridge: Harvard University Press, 1995. p. 241.

presente entre eles a partir de três momentos distintos: em primeiro lugar a interpretação do cenário de abertura do diálogo, a fim de contextualizar as questões tematizadas por nós; em segundo lugar a investigação do grande mito socrático construído em retratação à ofensa cometida contra eros, no qual será demonstrado de forma ampla e contundente a relação entre amor, belo e discurso; e, por fim o estudo da discussão a respeito da prática da escrita, inserida logo após o término do segundo discurso de Sócrates, bem como a interpretação do mito das cigarras e do mito da invenção da escrita, para que possamos compreender em que sentido a escrita se relaciona ao amor e ao belo dentro do diálogo. Com isso, almejamos conquistar o objetivo de nosso trabalho, que consiste em revelar, a partir de uma interpretação possível, o amor como o movimento essencial de busca pelo belo inteligível, origem e princípio da humanidade do homem[7], desde a visão súbita da beleza presentificada pelo amado. Esse amor ao nos lançar em direção ao belo, nos faz recorrer à palavra, já que o vislumbre súbito da beleza inspira, necessariamente, a produção de discursos que nos possibilitem justamente entrever o princípio de sua elaboração, ou seja, o próprio belo intangível, tal como é demonstrado pelos dois discursos proferidos por Sócrates à visão do belo mancebo Fedro. A escrita se insere dentro deste contexto como o elemento que nos permitirá discutir, então, em que sentido um discurso pode ser, assim como o amor, um veículo de acesso à beleza inefável.

Para darmos início à compreensão da imbricação absolutamente fundamental e necessária entre os temas do amor, do belo e da escrita, faremos em nosso primeiro capítulo uma apresentação do contexto inicial do diálogo, uma vez que a investigação deste nos permite introduzir e sinalizar as questões que serão desenvolvidas por nós ao longo da pesquisa, constituindo, assim, não só um meio apropriado de apresentar, de antemão, os temas que serão trabalhados e aprofundados mais adiante, como também uma maneira de poder tornar visível e transparente o modo circular e orgânico a partir do qual o texto platônico é tecido. A análise do cenário de abertura do diálogo será realizada, por sua vez, a partir da interpretação tanto da fala dos personagens quanto das diversas imagens lançadas

[7] PLATÃO. Fedro. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 249 d – 252 c.

como parte integrante e indissociável do corpo do texto, já que estas, ao serem trazidas à cena pela própria fala dos personagens, não podem ser compreendidas simplesmente como o cenário de fundo, mas, fundamentalmente, como outro modo do autor nos apresentar alguns temas cruciais do diálogo, constituindo, desse modo, referências relevantes para a investigação de nossas questões. A leitura dos componentes imagéticos oferecidos pelo texto será feita, no entanto, não através da consideração das imagens em si mesmas, mas a partir do auxílio da interpretação textual. Após a investigação do prólogo do diálogo, iniciaremos, então, uma discussão a respeito do discurso escrito por Lísias, na medida em que a leitura deste por Fedro instigará em Sócrates a produção de seus dois discursos, o primeiro de base sofística e o segundo construído em louvor a eros[8], bem como todo o debate posterior à proferição destes, de modo que a consideração do texto produzido pelo sofista se faz necessária para a compreensão do desdobramento de todos os assuntos desenvolvidos no decorrer do *Fedro.*

Com base na interpretação do escrito de Lísias, daremos prosseguimento à nossa pesquisa, no segundo capítulo, a partir da investigação do mito proferido por Sócrates em seu segundo discurso, no qual, pela primeira vez no diálogo, veremos emergir, expressamente, a relação entre amor, belo e discurso. Para demonstrar a imbricação entre estes elementos, até então ainda velada no discurso anterior pronunciado pelo filósofo, este começa a desenvolver, primeiramente no mito, o movimento ascendente da alma tanto dos homens quanto dos deuses em direção às verdadeiras essências visualizadas para além da abóboda celeste[9]. Movimento essencial, uma vez que a visão das realidades intangíveis é a condição de possibilidade do humano e do divino virem a ser aquilo que são. Entretanto, a alma dos homens e a dos deuses possui uma diferença estrutural importante, que implica em um modo e um grau de visualização, também, distintos. A alma, representada por Sócrates em forma de uma carruagem composta de um cocheiro e dois cavalos alados, é descrita, do lado humano, como possuindo um cavalo de estirpe nobre e outro de raça impura que atrapalha, constantemente, a condução do cocheiro rumo às realidades supra-celestes, enquanto a alma dos deuses, portando dois cavalos

[8] Ibid., 234 d - 257 b.
[9] Ibid., 246 a – 249 d.

bons e de origem nobre consegue mover-se, contínua e ininterruptamente, em direção a tais essências. Além disso, outro agravante dificulta, ainda mais, para o homem a concretização deste movimento fundamental, que é a condição encarnada a qual este está sujeito com a perda das asas da alma e a conseqüente assunção de um corpo de terra. É diante da situação específica do humano, portanto, que o amor assumirá para este uma função crucial, uma vez que, ao ser acometido de amor à visão da beleza inerente ao amado o homem pode retomar, novamente, o movimento ascendente da alma em direção à contemplação do belo inteligível que se encontra para além da abóboda celeste. Ao permitir ao homem reconquistar o movimento que lhe pertence, íntima e intrinsecamente, o amor passa a ser encarado, por conseguinte, como a própria possibilidade de assunção da humanidade do homem. É importante demarcar, ainda, o lugar e o valor do discurso para a instalação deste movimento transcendente, pois a visualização do belo incorpóreo por Sócrates e Fedro não ocorre sem a construção do discurso mítico pelo filósofo, o que faz com que o amor, o belo e o discurso estejam, nesse sentido, intimamente articulados.

Com a interpretação do segundo discurso socrático, pretendemos ter conquistado, então, os elementos teóricos necessários para investigar, finalmente, no último capítulo, toda a problemática relativa à escrita, bem como a relação que esta porta, essencialmente, com o amor e o belo no diálogo. A discussão aberta e explícita a respeito da escrita, que se insere logo após a narrativa do grande mito socrático, é introduzida, por sua vez, através do questionamento de Fedro a respeito da diferença entre o discurso proferido pelo filósofo e o discurso escrito por Lísias. Indagação fundamental que o próprio Fedro responde com a interpretação imediata de que a escrita não teria qualquer valor em si mesma, como se esta fosse uma prática a ser, definitivamente, abolida. Sócrates, por outro lado, posicionando-se de modo contrário ao belo rapaz, tenta desfazer o sentido totalmente negativo atribuído à escrita, ao recolocar a questão de Fedro sob a perspectiva do que consistiria um belo discurso. Ao redimensionar a pergunta do jovem, o problema deixa de ser, dessa forma, propriamente, a escrita, para se transformar em um questionamento que leva em consideração a presença do belo no discurso. No sentido de tentar compreender melhor este assunto o filósofo utilizará, então, como recurso o mito das

cigarras, no qual veremos ser descrita a origem desses seres, curiosamente, em antigos homens, que uma vez tendo ficado absolutamente apaixonados e encantados com o aparecimento do canto advindo do surgimento das Musas, definharam até a morte ao cantarem, ininterruptamente, sem comer ou beber dia e noite[10]. Este mito, bastante intrigante, é importante no sentido de que nos permite reforçar, sob uma nova ótica, a articulação entre o amor, o belo e o discurso, já que a morte dos ancestrais das cigarras ocorre exatamente pela ardente paixão que acomete estes estranhos homens ao descobrirem o belo presente na palavra cantada pelas Musas. Uma vez tendo debatido mais de perto a possibilidade de constituição de um discurso belo, bem como a relação que este apresenta com o amor, estaremos aptos, assim, para iniciar a discussão a respeito da ambigüidade da escrita no mito elaborado, mais adiante, acerca da invenção desta atividade pelo antigo deus Teute[11], no qual iremos investigar em que sentido a escrita pode ou não nos conduzir para a contemplação do belo originário.

A partir de nosso percurso de estudo que começa com a análise do cenário inicial, passando pela interpretação do segundo discurso socrático e a investigação do problema da escrita na parte final do diálogo, pretendemos deixar claro, por conseguinte, como o amor ao belo presente no amado exige do homem, forçosamente, uma relação com a palavra, a qual nos remete, por sua vez, à questão da necessidade da escrita, tendo em vista o seu caráter dúbio ao poder viabilizar ou impedir o encontro, repentino, com o belo incorpóreo que se posta para além da própria escritura.

[10] Ibid., 259 b – d.
[11] Ibid., 274 c – 275 b.

CAPÍTULO I

A caminho do além da palavra

Mesmo uma leitura apressada do diálogo *Fedro* não deixa passar despercebido o imenso número de imagens que nos são apresentadas desde o início do texto. No que diz respeito a essa pluralidade de imagens, compreendemos que elas podem ser lidas como indicações importantes do modo como podemos interpretar as questões que serão tratadas mais detalhadamente ao longo do percurso do diálogo. Sendo assim, não negligenciaremos os diversos elementos visuais que o próprio texto, mesmo em seu início, nos revela, por acreditarmos que neles vigora o germe das questões que serão posteriormente desdobradas, na medida em que entendemos que as imagens traçadas no texto platônico não são, de modo algum, superficiais ou dadas a uma apreciação puramente estética.

Nossa aposta no valor cognitivo das imagens se dá no sentido de que, se olhadas mais de perto, estas nos ajudam a compor o próprio contexto do diálogo, sendo, portanto, fundamentais para a interpretação deste. Nossa tentativa de leitura dos elementos imagéticos do texto não será realizada, entretanto, sem a consideração de algumas passagens escritas, por entendermos que estas nos auxiliam a delimitar e precisar melhor o sentido das imagens. Através da articulação entre imagem e texto almejamos revelar, então, como a imbricação absolutamente necessária e fundamental entre o amor, o belo e a escrita, objetivo de nosso trabalho, já se faz presente, de alguma maneira, desde o começo do diálogo, uma vez que compreendemos essa parte inicial como um modo de já preparar e semear, de antemão, o terreno em que veremos crescer e desenvolver-se, com cada vez maior força e vigor, a relação entre esses três elementos chave do diálogo.

Desse modo, ao tomarmos o momento inicial do texto como um solo extremamente rico em elementos que podem nos ajudar a fazer essa conexão, tentaremos demonstrar em que medida a questão proposta pelo nosso trabalho pode ser antevista e antecipada no percurso que antecede o segundo discurso de Sócrates, o que incluirá, em nossa investigação, não só a abertura do diálogo, mas também o importante discurso de Lísias, desencadeador dos dois discursos posteriormente elaborados por Sócrates. Estes dois momentos de nossa construção inicial, aparentemente distintos, terão, no entanto, como cerne e elemento central a vinculação com isso que o diálogo nos indica como sendo um "mais além" em direção ao qual o amor, o discurso e conseqüentemente o homem, por estar assentado na linguagem e sujeito ao amor, convergem. Quais são as possibilidades e em que sentido podemos aportar essa dimensão nomeada como um "fora", um "além" do homem, do discurso e do amor é isso que tentaremos expor nas linhas que se seguem. Isto posto, veremos como o contexto inicial do diálogo pode nos dar subsídios para a compreensão de nosso problema.

1. O cenário inicial

Vemos emergir logo na fala de abertura do diálogo uma questão crucial, na medida em que, debruçando-nos mais atentamente sobre ela, percebemos que esta traz junto de si o cerne do que será desdobrado ao longo do texto. Em que sentido essa fala não é simplesmente a primeira frase do diálogo, mas efetivamente abre o âmbito a partir do qual este irá se constituir é algo que precisamos examinar com cuidado, a fim de podermos compreender a trama central proposta pelo texto platônico. A questão é enunciada assim: *" Amigo Fedro, de onde vens e para onde vais?"*[12]. Essa pergunta, aparentemente inocente, dirigida por Sócrates a Fedro, pode ser lida como uma questão mais radical se deixarmos repercutir e ecoar através dela o problema da proveniência e do destino humano[13], tema fundamental,

[12] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 227 a.

[13] SALLIS, John. **Being and logos:** Reading the platonic dialogues. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. p.108.

tratado extensamente no mito desenvolvido por Sócrates em seu segundo discurso. Continuando a conversa, como resposta ao questionamento socrático, Fedro diz, então, que esteve na casa de Lísias, e que uma vez tendo ficado lá por muito tempo, decidiu-se por espairecer fora dos muros da cidade, a fim de seguir as indicações feitas pelo médico Acumeno[14]. Ao ser indagado a respeito de sua origem, Fedro responde, portanto, de modo rápido e sucinto, que estava na casa de Lísias. Mas o que ele estava realmente fazendo lá é o que, de fato, nos interessa, já que era uma atividade bastante própria e característica da figura de Fedro enquanto um apaixonado pelo saber: escutando os discursos que haviam sido elaborados pelo sofista. A partir disso, uma das possibilidades de interpretação mais imediatas da resposta fornecida por Fedro, quando indagado a respeito de sua origem, é que este provém dos discursos produzidos pelos homens da cidade[15], de sorte que, uma vez tendo origem nos discursos, Fedro, conseqüentemente, não pode ser pensado apenas como um indivíduo isolado, mas, primordial e essencialmente, como homem, visto que estar assentado na linguagem não é algo que diga respeito somente a Fedro, mas à própria humanidade[16]. Nesse sentido, a cidade representa o espaço, o âmbito através do qual os discursos são transmitidos, de modo que sua transmissão responde pela formação dos homens. Essa via de interpretação é, ainda, mais uma vez reforçada pelo texto, à medida que ao deixar a cidade, Fedro traz consigo um discurso na mão[17], o que confirma e corrobora o sentido de que é na cidade, através dos discursos proferidos por esta, que o homem se constitui.

Mas, enquanto os discursos produzidos pela cidade nos reportam à origem humana, o destino do homem parece se encontrar em outro lugar. Isso fica evidente na resposta de Fedro, pois este, quando questionado a respeito de seu destino, diz estar se encaminhando para fora da cidade, o que nos dá a entender, na literalidade do que é dito, que o destino do homem é um “fora”, um “além” da cidade. Logo, se a cidade é, fundamentalmente, a instância responsável por veicular os discursos através dos quais o homem pode se formar e se constituir enquanto tal, é para além

[14] PLATÃO, op. cit., 227 a. nota 1.
[15] SALLIS, John. **Being and logos:** Reading the platonic dialogues. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. 107.
[16] Ibid., p. 107.
[17] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 228 e.

dela, no entanto, que ele se dirige. Em outras palavras: o homem é constituído a partir dos discursos que a cidade aporta e sustenta, embora seja para além deles que ele se endereça. Parece ser isso que a imagem de Fedro nos aponta, no percurso que este faz desde a casa de Lísias até o suposto "além" dos muros da cidade. Sendo assim, a caminhada de Sócrates e seu companheiro para fora da cidade não é concretizada sem a presença do discurso, do mesmo modo que veremos ambos os personagens serem conduzidos para além de si mesmos através da produção do discurso mítico e inspirado utilizado pelo filósofo na fala que irá descrever, justamente, o movimento essencial de ascensão da alma em direção a isso que a ultrapassa, o belo incorpóreo[18]. Através da produção do discurso amoroso desenvolvido por Sócrates, é possível tanto a este quanto a Fedro, portanto, vislumbrar isso que se posta para "além" da alma humana.

É importante observamos, ainda, que Fedro decide espairecer fora dos muros da cidade de acordo com as prescrições de um médico, como se ao encaminhar-se para além dos discursos oriundos da cidade este estivesse de, alguma forma, se "curando". Este sentido de cura, por sua vez, talvez, esteja relacionado à possibilidade de Fedro desvencilhar-se do encantamento proporcionado pelos meandros sutis da arte retórica presentes no discurso sofístico de Lísias[19] e reportar-se, com a ajuda socrática, em direção a uma instância que se encontra para além da mera sedução das palavras. Caminhando ao ar livre, Fedro pode, assim, encontrar um discurso também mais arejado; um discurso que, ao contrário de encerrar-se em si mesmo, possa dizer algo além de suas palavras. É nesse sentido que podemos interpretar as recomendações de Acumeno, quando diz que passear ao ar livre descansa mais do caminhar em que galerias cobertas[20], na medida em que Fedro, realmente, sairá da cobertura espessa das palavras inerentes ao discurso de Lísias para surpreender-se com os belíssimos e inusitados discursos elaborados por Sócrates ao longo do diálogo. De fato, como podemos notar, é no momento em que estava prestes a iniciar sua caminhada para fora da cidade, ou seja, para um local mais amplo e arejado, que Fedro encontra-se com Sócrates, imagem que marca a

[18] Ibid., 246 a – 256 e.
[19] GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. 1 ed. São Paulo: Imago, 2005. p. 50.
[20] PLATÃO, op. cit., 227 a. nota 1.

despedida do belo rapaz do discurso sofístico e o encontro, súbito e ao acaso, com o discurso filosófico[21]. É exatamente por reconhecer a natureza filosófica de Fedro, que Sócrates sabe, no fundo, que o entusiasmo do belo rapaz pelo discurso de Lísias pode ser convertido, com seu auxílio, no cultivo da prática filosófica. Talvez seja este um dos motivos pelos quais Sócrates, mesmo constatando todo o encantamento e admiração de Fedro pelo discurso sofístico, pronuncia a seguinte sentença: "Fedro! Fedro! Se eu não conhecesse o Fedro é que já me teria esquecido de mim mesmo. Porém nada disso é verdade"[22]. Com essas palavras Sócrates demonstra reconhecer em Fedro toda a sua inclinação e paixão pelo saber, como deixa entrever, ainda, a continuação da fala socrática[23]. Porém, algo mais sutil é introduzido, ademais, com esta frase, uma vez que não podemos deixar de perceber – pois está sendo dito de modo expresso e contundente - que o conhecimento de Sócrates acerca de si mesmo está intimamente relacionado a Fedro de alguma maneira. Nesse sentido, a enunciação dessa sentença, curiosa e intrigante, antecipa, de algum modo, alguns elementos fundamentais que dizem respeito à possibilidade do encontro amoroso nos fazer rememorar quem somos essencialmente[24], tema desenvolvido precisamente no segundo discurso socrático.

O encontro súbito de Sócrates com Fedro e sua posterior caminhada para fora da cidade é bastante interessante, além disso, por outro aspecto: o filósofo não costuma ultrapassar os muros da cidade, já que, como ele mesmo diz, tem a aprender somente com os homens e não com o campo e com as árvores[25]. Este, contudo, realiza, lado a lado com Fedro, esta inesperada empreitada, movido, unicamente, pela mesma doença que parece acometer seu querido companheiro: o amor pelos discursos[26]. Se, por sua vez, são estes a razão pela qual Sócrates não sai da cidade, e, agora, ele é levado a sair, justamente, por esse motivo, logo, é porque o filósofo ama mais os discursos do que propriamente a cidade[27]. Guiado por

---

[21] RUTHERFORD, R. B. **The art of Plato**. Cambridge: Harvard University Press, 1995. p. 243.
[22] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 228 a.
[23] Ibid., 228 b- c.
[24] Ibid., 249 d – 257 b.
[25] Ibid., 230 d.
[26] Ibid., 228 b – c.
[27] SALLIS, John. **Being and logos:** Reading the platonic dialogues. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. p. 117.

esta ardente paixão, Sócrates pede, então, insistentemente, a Fedro que este profira o discurso sofístico aprendido, mas que antes retirasse de cima dele o manto que o recobria, impedindo-o de vê-lo e de analisá-lo detalhadamente. Essa talvez seja a primeira intervenção feita por Sócrates em relação ao discurso de Lísias, já que ao descobrir o manto que encobria e ocultava o discurso, este passa a se apresentar nu e cru, sem nenhum véu que possa impedir de ver claramente o lugar desde onde este foi construído, pondo a descoberto, por conseguinte, suas fraquezas e falhas, bem como o poder e a força lhe é mais próprio e característico. Uma vez exposto, o discurso de Lísias se acha, agora, disponível para as inúmeras construções e reconstruções que este irá sofrer, desde então, por Sócrates.

É importante, ainda, sublinharmos que o discurso de Lísias foi escrito, fato que apresenta íntima relação com a parte final do diálogo em que será, vastamente, discutida a questão dos limites inerentes a esta atividade, bem como a possibilidade da escrita nos reportar ou não para a memória real e verdadeira, inscrita no interior da alma[28]. Nesse sentido, nesse momento inicial do diálogo, o enorme fascínio de Fedro em relação ao escrito de Lísias, que o leva a decorar palavra por palavra do discurso do sofista estaria, no fundo, antecipando essa posterior discussão[29]. Além disso, o discurso de Lísias não apenas foi escrito como também ele mesmo se encontra identificado no diálogo ao texto que produz[30], o que significa que a crítica platônica à escrita estaria apontando, de alguma forma, para os limites da própria prática sofística.

Acompanhando o movimento do diálogo, somos levados, ainda, a imaginar os inúmeros e belíssimos elementos naturais presentes ao longo da caminhada de Sócrates e Fedro pelo campo, bem como o prazer e a comodidade que estes apresentam para os personagens. A beleza com que é descrito o cenário, não só nos permite, no entanto, formar em nossas mentes uma imagem linda do lugar por onde Sócrates e Fedro circulam, como também, é trazida à tona, de forma explícita

[28] PLATÃO, op. cit., 274 b – 277 a. nota 1.
[29] RUTHERFORD, R. B. **The art of Plato**. Cambridge: Harvard University Press, 1995. p. 243 – 244.
[30] Ibid., p. 243.

e patente, diversas vezes, na própria fala dos personagens[31], de sorte que não podemos deixar de relacionar o contexto visual do diálogo com o tema da beleza, assunto largamente desenvolvido, mais adiante, no decorrer do texto. Este cenário, tão belamente construído, não é, portanto, algo que se encontra nos bastidores do texto, como um pano de fundo opaco e fosco que não merece qualquer destaque, pelo contrário, ele emerge na boca dos personagens, tornando-se, a partir disso, parte absolutamente integrante e constituinte do diálogo. Diferentemente de outros textos platônicos, como o *Parmênides*, por exemplo, *Fedro* nos apresenta diversas cenas compostas essencialmente por imagens, não apenas na descrição da paisagem circundante como também nos vários mitos e lendas contados ou produzidos ao longo do passeio; imagens, vale dizer, fundamentais, uma vez que nos ajudam a interpretar questões importantes desenvolvidas no diálogo.

Cheio de referências e construções imagéticas, *Fedro* nos apresentará, agora, por sua vez, a primeira história contada no diálogo: a lenda do rapto de Oritia por Bóreas[32]. A introdução dessa história no contexto da conversa é feita por Fedro, quando este se recorda que o rapto teria ocorrido, conforme dizem, justamente nas margens do rio Ilisso, por onde ele caminhava com Sócrates. Vacilando a respeito da veracidade dessa lenda, Fedro pergunta a Sócrates se ele realmente acreditava ou não nessa história. O filósofo, por sua vez, responde prontamente que não seria de espantar se, assim como os sábios, ele não acreditasse, posto que, apesar de muito astutas todas as versões relativas a esta lenda, tais histórias, usualmente, demandam um esforço tão grande do intérprete que se ele quisesse transformar ou converter todos estes mitos em questões naturais, acabaria sendo forçado, também, a corrigir e compreender corretamente monstruosidades tais como o Hipocentauro, a Quimera, a Górgona e o Pégasos, por exemplo. Ao contrário de empreender a enorme tarefa de buscar o verdadeiro sentido desses seres estranhos, Sócrates se dedica a investigar uma questão mais urgente e fundamental: ele próprio, problema em relação ao qual todos os outros demonstram ser pura perda de tempo. Ao dizer isso, podemos ser levados, apressadamente, a pensar que Sócrates desmerece ou

[31] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 229 a até 230 c.
[32] Ibid., 229 b.

não se importa com estas lendas, quando, na verdade, ele mesmo irá produzir, ao longo de todo o diálogo, inúmeros mitos em situações bastante cruciais e precisas, nas quais vemos emergir importantes temas a serem trabalhados, como é o caso do grande e bem elaborado mito dedicado a tratar as questões relacionadas ao amor e ao belo, construído por Sócrates em seu segundo discurso. Os mitos terão, assim, um papel tão essencial a ser desempenhado no texto, que mesmo a história do rapto de Oritia por Bóreas, aparentemente introduzida sem propósito algum, colocará em cena alguns elementos substanciais que serão, mais tarde, aprofundados no diálogo. A imbricação fundamental entre o amor e o divino, tratada mais pormenorizadamente no segundo discurso socrático, aparece, como podemos notar, no laço amoroso que une o deus Bóreas à Oritia; amor tão forte e pungente que o leva a raptá-la e levá-la para junto dele, ou seja, para a cercania do divino que ele próprio representa[33]. O movimento de ascensão em direção ao divino apresenta-se, ainda, articulado à morte, na medida em que outra interpretação do mito é a de que Oritia foi derrubada dos rochedos por Bóreas. De modo que o encontro com os deuses pode ser associado, na dinâmica deste diálogo, a um movimento de queda. Além disso, o mito conta que, antes de ser raptada, Oritia brincava nas margens do rio com a ninfa Farmaceia, elemento que sinaliza e faz referência ao problema do *phármakon* (droga tomada em seu sentido ambíguo, por poder ser encarada tanto como remédio quanto como veneno), intimamente vinculado, na parte final do diálogo, ao tema da escrita[34]. É interessante destacar, ainda, a partir dessa articulação, como o discurso escrito de Lísias é visto por Sócrates como uma droga tão poderosa que possibilita até mesmo arrastá-lo para fora da cidade[35]. Podemos afirmar, por conseguinte, a partir do que foi dito, que as brincadeiras com o *phármakon* fazem com que Oritia seja levada tanto em direção aos deuses quanto para junto da morte.

As pequenas relações que pudemos apontar na história de Bóreas e Oritia com o desdobramento posterior do texto só nos ajudam a acentuar, ainda mais, a

---

[33] SALLIS, John. **Being and logos:** Reading the platonic dialogues. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. p. 115.
[34] PLATÃO, op. cit., 274 c – 275 b. nota 1.
[35] GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. 1 ed. São Paulo: Imago, 2005. p. 50.

importância e o valor dos mitos no diálogo, de sorte que não é por afirmar não investigar as questões pertinentes a estas lendas, que Sócrates estaria, na verdade, negando-as completamente. Pelo contrário, o que ele apenas faz questão de assinalar é o fato de que tentar compreender a verdade desses mitos não é uma tarefa tão fundamental e importante assim quanto conhecer a si mesmo. Ou melhor, não é essencial que tentemos compreender a verdadeira essência dessas criaturas míticas, transformando-as, de alguma forma, em seres inteligíveis para nós, se antes não podemos nem mesmo compreender quem realmente somos. Além disso, se o próprio Sócrates faz uso do mito para tentar elaborar questões tão difíceis no diálogo, talvez seja porque, ao contrário de negar, pura e simplesmente, a linguagem mítica, ele veja nela uma possibilidade de termos acesso a nós mesmos. O que se torna claro e evidente no grande mito construído pelo filósofo, cujo objetivo é justamente descrever a verdadeira essência da alma humana. A possibilidade de o discurso mítico estar a serviço do verdadeiro conhecimento a respeito da alma se torna patente, ainda, no desejo socrático em saber que tipo de monstro ele é: mais complexo que Tifão ou um ser delicado e simples[36]. O que deixa claro, portanto, que para Sócrates não se trata de investigar a natureza real dos monstros mitológicos, mas, sim, de fazer com que a própria mitologia possa ajudá-lo a responder quem ele, de fato, é em sua essência.

Depois desse breve comentário a respeito da lenda de Bóreas e Oritia, Sócrates e Fedro chegam, finalmente, ao lugar esperado. Este, por sua vez, além de nos chamar atenção pelo conforto e pela beleza que nos apresenta, faz referência, ainda, ao coro das cigarras, assunto que será desenvolvido no mito contado por Sócrates logo após seu segundo discurso, com a intenção de investigar e esclarecer melhor em que consistiria um discurso falado ou escrito belamente[37]. Surpreendido pela beleza e comodidade do local escolhido por Fedro, Sócrates elogia, então, o amigo, dizendo como este se revelou um ótimo guia. O jovem rapaz, por seu turno, sobressaltado com a fala do filósofo, diz que, falando dessa maneira, Sócrates assemelha-se a um estrangeiro em um lugar que lhe é, na verdade, natural e

---

[36] Ibid., p. 116.
[37] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 258 d – 259 d.

familiar[38]. Ao que ele responde que sendo um apaixonado pelo saber não teria, de fato, nada a aprender com o campo, mas apenas com os homens da cidade. Essa fala, entretanto, é muito curiosa, uma vez que, mais adiante no texto, na discussão a respeito dos perigos inerentes à prática da escrita, o filósofo, paradoxalmente, afirmará que os antigos sábios "contentavam-se em escutar as pedras e os carvalhos que falassem a verdade[39]. Além disso, podemos observar que o comentário introduzido por Fedro conjuga, de modo bastante intrigante, duas palavras que, aparentemente, parecem excludentes: estranho e familiar. É bem verdade que Sócrates nunca sai da cidade e, por isso, o lugar que ele está pode lhe parecer, de alguma forma, estranho. No entanto, ele sai da cidade por um único motivo que não podemos, em hipótese alguma, deixar de considerar: sua imensa paixão por discursos. Podemos compreender através dessa fala que o discurso é o meio através do qual Sócrates pode deparar-se, em algum sentido, com este âmbito do estranho, ao mesmo tempo em que os discursos são para ele o que há de mais íntimo e familiar. A dimensão do estranho e do familiar que o discurso parece nos fazer acessar encontra-se, ainda, relacionada ao mito narrado por Sócrates a respeito da proveniência e do destino da alma humana, na medida em que é a partir da fala mítica produzida pelo filósofo que Sócrates e Fedro podem ser levados a contemplar o mais estranho e familiar a nós mesmos: o belo transcendente[40]. Após ressaltar seu amor por discursos e uma vez tendo alcançado o local desejado para a leitura do escrito de Lísias, Sócrates incita, então, Fedro a começá-la.

2. O discurso de Lísias

Dando início ao seu discurso, Lísias faz questão de enfatizar, muito astutamente, as vantagens recíprocas que ambos, ele e Fedro, poderiam obter caso o belo jovem o escolhesse dentre todos os demais[41], uma vez que, por meio da enumeração de tais

[38] Ibid., 230 d.
[39] Ibid., 275 b – c.
[40] Ibid., 244 a – 257 b.
[41] Ibid., 231 a.

vantagens, este consegue oferecer os elementos necessários para atrair a atenção de Fedro para si, bem como o ajudam a compor o importante clima de proximidade e intimidade entre ele e seu amado. Estes interessantes e inteligentes bens oferecidos pelo sofista repousam, por sua vez, na tese de que o não amante deveria ser preferido ao amante pelo amado, de sorte que, tendo estabelecido isso como princípio básico de seu discurso, este se desdobrará somente no intuito de elencar os pontos positivos de ter como parceiro o não apaixonado, paralelamente à enumeração de todos os aspectos negativos que o amante poderia, ao invés disso, proporcionar ao seu companheiro. No entanto, os incontáveis bens que o não amante poderia garantir ao amado são afirmados sempre, necessariamente, em correlação àquilo que o amante poderia trazer de sofrimento ou infortúnio ao seu parceiro, por padecer este da doença do amor. Dessa forma, o não amante apenas é visto como algo desejável e amável em si mesmo em decorrência do amor, mais especificamente, do modo inapropriado com que este é apresentado, uma vez que é encarado desde a perspectiva não de si próprio, mas do término da paixão, ou seja, da perspectiva do não apaixonado[42]. Ao permitir a Fedro conceber o amor a partir de um fora dele mesmo, Lísias faz com que o jovem ame, estranhamente, por conseguinte, o não apaixonado, obtendo, fatalmente, assim, o seu grande objetivo: a conquista do belo jovem, através do destaque que este consegue, ao disfarçar-se de não amante, em meio aos vários admirados de Fedro, como Sócrates mesmo, ironicamente, aponta na introdução de seu primeiro discurso[43]. Enquanto paradigma de referência último, o amor pode ser compreendido, então, como o fundamento velado a partir do qual se dará todo o desenvolvimento do discurso de Lísias. De fato, o amor é o pano de fundo desde o qual o sofista, espertamente, desenrola toda a sua tese, de maneira paradoxal, contra o amor, sendo, exatamente, nisso que consiste grande parte da genialidade e a sagacidade de seu escrito. Desse modo, o discurso de Lísias se sustenta a partir de uma contradição fundamental, já que todos os argumentos levantados por ele em favor do não apaixonado se apóiam, no fundo, essencialmente, no amor.

[42] Ibid., 231 a – 234 c.
[43] Ibid., 237 b.

Esta engenhosa manobra discursiva que consiste em encobrir a verdadeira origem do discurso, ao mesmo tempo, em que, sub-repticiamente, mostra e dá a ver outra em seu lugar, é realizada, por sua vez, com base e a partir da concepção prévia do amor como um delírio capaz de retirar do homem toda a sua possibilidade de discernimento com relação à realidade. Assim, o amante, ao ser compreendido como este que sofre de uma paixão desgovernada e sem limites, é tomado como alguém totalmente fora do real, incapaz de julgar adequadamente as situações em que se encontra e, por isso, responsável por colocar o amado em uma posição bastante perigosa e desconfortável. Ao ser concebido como uma perniciosa doença, o amor aparece, portanto, como pura fonte de perda para o amado, não obstante o próprio Sócrates tenha se intitulado, no começo do diálogo, como portador de uma doença também incontrolável: seu amor patente por discursos[44]. Doença que sabemos não atingir apenas Sócrates, mas, acima de tudo, o seu acompanhante, como o filósofo faz questão de demarcar, de forma bem irônica, na passagem, logo após a narrativa do discurso de Lísias, em que este verifica o grau de deslumbramento e o nível de possessão de Fedro, como podemos constatar por meio de suas palavras:

> É demoníaco, meu caro; fiquei fora de mim. A ti Fedro é que devo essa impressão; não despreguei de ti os olhos e vi que durante todo o tempo de leitura estavas transfigurado. Convencido de que entendes desses assuntos mais do que eu, pus-me a seguir-te e, no teu rastro, divinal cabeça, deixei-me contagiar do mesmo furor báquico [45].

O estranho entusiasmo que acomete Fedro a partir da leitura do texto de Lísias pode ser também interpretado como uma forma de Sócrates nos chamar atenção para a questão debatida, mais adiante, no mito produzido em seu segundo discurso, no qual seremos levados a visualizar uma instância que se deixa entrever para além do âmbito das palavras, já que, assim como, nesse momento inicial do diálogo, a ironia socrática nos deixa entrever a dimensão do “fora de si” que ambos, Sócrates e Fedro, conseguem acessar por meio do discurso, será, também, através da mediação deste que os dois personagens alcançarão isso que se encontra para

[44] Ibid., 228 c.
[45] Ibid., 234 d.

além das palavras que compõem o texto: o belo incorpóreo[46]. Com isso, o filósofo abre, desde já, o espaço para uma compreensão do amor, não mais com uma conotação negativa de perda, mas em um sentido completamente diferente, uma vez que o amor pungente por discursos, inerente a Sócrates e a Fedro, lhes permite conduzir-se para fora de si mesmos no sentido de algo, estritamente, vinculado ao divino, como podemos notar na passagem citada acima, no momento em que o filósofo faz menção ao daimon, a Baco e ao próprio Fedro enquanto este é afetado e atravessado pela presença do divino. Sendo assim, Sócrates vai sinalizando, sutilmente, desde o início do texto, a conotação positiva que irá conferir ao amor no desdobramento do diálogo, ao mesmo tempo em que, aos poucos, desmascara o engodo de Lísias, na medida em que este pretende justamente, mediante o seu discurso, despertar em Fedro a mesma ardente paixão que o levaria a cair, rapidamente, em seus braços. Desse modo, a farsa promovida pelo sofista consiste, exatamente, em atribuir uma conotação pejorativa ao amor - ao concebê-lo como um delírio capaz de nos fazer perder o controle de nós mesmos - ao passo que ele deseja, oculta e inversamente, proporcionar ao belo rapaz a mesma experiência amorosa que tanto rejeita e abomina em seu próprio discurso.

Além disso, é interessante perceber que Lísias constrói todo o seu escrito a partir de uma determinada definição do amor que este não só não dá a Fedro a chance de poder elaborá-la junto com ele, como também, faz questão de dele encobrir, já que este consiste no dispositivo responsável por criar a atmosfera nebulosa e turva, porém necessária, a partir da qual o belo jovem poderá, facilmente, se deixar encantar e inebriar pelos diversos argumentos elencados pelo sofista sem, nem mesmo, pensar ou cogitar em questioná-los. É óbvio, não obstante, que este não é o único motivo pelo qual Fedro fica tão fascinado com este discurso, pois, de certo, todos os inúmeros argumentos utilizados por Lísias só puderam convencer o belo rapaz pela razão de que estes não são, em hipótese alguma, completamente distantes da realidade, muito pelo contrário, eles são perfeitamente factíveis em vários aspectos, o que faz com que o discurso do sofista não seja, em absoluto, desprezível. Esta é, aliás, uma das diferenças marcantes entre o discurso de Lísias

[46] Ibid., 244 a – 257 b.

e o de Sócrates, posto que, se o primeiro é baseado em uma argumentação que se apóia, prioritariamente, no plano sensível, o segundo é, ao inverso, cunhado a partir de um princípio, essencialmente, inteligível. A força dos argumentos sofísticos calcados no âmbito sensível, aliados ao poder de persuasão oriundo dos artifícios da arte retórica, faz com que, realmente, o escrito de Lísias não seja algo fácil de contestar ou contradizer, embora mesmo aproximando seus argumentos do real - a fim de torná-los, o máximo possível, palpáveis e convincentes - este apresente algumas brechas a partir das quais Sócrates poderá, posteriormente, melhorá-lo e aperfeiçoá-lo. Nesse sentido, mesmo pretendendo cercar o argumento central de seu discurso, isto é, que o amado deveria preferir o não amante ao amante, a partir de diversos ângulos e pontos de vista distintos, criando, desse modo, um escrito fechado e consistente o suficiente a ponto de tornar, absolutamente, turva a visão de Fedro quanto à raiz real e verdadeira de sua elaboração, Lísias deixa, no entanto, fatalmente, entrever, nos furos inevitáveis de seu escrito, os aspectos obscuros que Sócrates, em seus dois discursos, irá, empenhadamente, trabalhar por elucidar.

Dos dois discursos produzidos por Sócrates, será no segundo dedicado ao elogio do amor, por sua vez, que poderemos verificar, mais claramente, como este consegue, de algum modo, "superar"[47] o escrito de Lísias. Apesar do emprego do termo superação, é necessário ponderarmos acerca do sentido dessa palavra, a fim de não cairmos no engodo de reduzir o valor e o mérito do discurso de Lísias em vista do discurso socrático, por supormos que neste há o pleno desvelamento da verdade, e, dessa forma, afirmarmos uma dicotomia absoluta e radical entre os dois discursos. Nesse sentido, compreendemos que o discurso do sofista é, assim como o socrático, uma modalidade ou possibilidade discursiva, não havendo, por isso, de maneira alguma, uma contraposição clara ou total entre eles. Assim, se lançamos mão do termo "superação" é no sentido de que não negligenciamos o fato de que há um encobrimento no discurso do sofista, que Sócrates, forçosamente, traz à tona na construção do mito. Desse modo, com a palavra superação pretendemos indicar

[47] A palavra superação não é aplicada, de forma alguma, no sentido de depreciar ou rebaixar o discurso proferido por Lísias, sendo utilizada, simplesmente, para indicar que o lugar desde o qual o discurso do sofista é tecido não é posto às claras, de sorte que a conseqüência maior desse encobrimento é tornar a visão humana turva, impedindo-nos, assim, de aportar um âmbito além da mera sedução da retórica.

apenas que o fundamento velado do discurso sofístico é posto às claras no segundo discurso de Sócrates, sem com isso realizarmos qualquer juízo de valor. Por outro lado, é bem verdade, que o escrito de Lísias se apóia em uma intenção prática bastante clara, que é captura do jovem Fedro, e em função dessa intenção, ele, obviamente, não poderia deixar explícito o fundamento amoroso de seu discurso.

O que nos interessa, verdadeiramente, no entanto, é que com a tentativa de encobrir o fundamento desde o qual seu escrito estava apoiado, Lísias anula a possibilidade de nos reportarmos para um âmbito além de suas palavras, posto que, ocultando a própria condição de possibilidade de constituição de seu discurso, isto é, o amor, o que permanece encoberto, na verdade, é justamente o elemento que se encontra, necessariamente, "fora", aquém ou além de toda a possibilidade de posse ou apreensão por parte de seu discurso. Nesse sentido, o discurso de Lísias pode ser interpretado como solipsista, fechado sobre si mesmo, como se fosse auto-suficiente, já que o amor, enquanto perspectiva, fundamento e condição de possibilidade de concretização do discurso, permanece encoberto como o elemento a partir do qual o texto é construído, ao passo que outra coisa é, imperceptivelmente, introduzida em seu lugar: a perspectiva do não amante. Tal manobra discursiva realizada por Lísias, a fim de desconsiderar esse "fora" ou "mais além" do discurso é possível, por sua vez, precisamente pela articulação que este faz do amor à loucura, no sentido da falta de discernimento, da incapacidade de julgamento adequado das situações, da impossibilidade de controle dos apetites carnais, em suma, pela consideração da loucura como uma doença que cega os olhos do amante, trazendo tantos infortúnios para o amado[48], que este deve sempre preferir aquele que não lhe dedica amor ao invés do amante totalmente enlouquecido. Essa inversão de sentido é realizada, engenhosamente, pela seguinte contraposição: se por um lado, o amante é concebido como um louco desvairado, sem qualquer possibilidade de discernimento, por outro lado, o não amante é apresentado como este que detém pleno controle de si, de modo que, a partir da configuração deste quadro, o sofista consegue negar, abolir e rechaçar toda e qualquer possibilidade de remetimento a um "mais além", tanto no que diz respeito a

[48] PLATO. **Phaedrus**. Translated by Harold North Fowler. Cambridge and London: Harvard University Press, 2005. 231 d.

si mesmo, à medida que se coloca como “não amante”, quanto no que se refere, obviamente, ao seu discurso. Essa tomada de sentido empana e mascara completamente, por sua vez, o fato de Lísias poder ser tomado, atravessado por uma força que lhe vem de fora, de um além da sua capacidade de controle, previsão ou precaução, tal como nos é apresentado o amor, a partir de sua vinculação divina, no segundo discurso socrático.

Apesar do amor se revelar apenas, abertamente, no segundo discurso de Sócrates, como a condição de possibilidade de sua própria enunciação, o filósofo, já no primeiro discurso pronunciado, realiza sutilmente, conforme dissemos acima, algumas modificações importantes. Uma diferença essencial que podemos apontar entre o texto de Lísias e o primeiro discurso socrático é a forma como o último desenvolve toda a sua dissertação de forma estruturalmente diversa da do primeiro, no sentido de que o discurso de Sócrates, apesar de sofístico, estabelece, de antemão, com o consentimento de seu ouvinte, a definição que ambos irão adotar ao longo de todo o percurso discursivo[49], de modo que, procedendo dessa maneira, o filósofo possibilita a Fedro tomar uma pequena, mas fundamental e importante, distância em relação a ele próprio, Sócrates, como autor do discurso; distância que permanece, todavia, completamente apagada, não por acaso e sem intenção, no escrito de Lísias. Sendo assim, enquanto o filósofo convida Fedro a participar ativamente do conceito de amor que estabelecerá os pilares para a argumentação desenvolvida em seu discurso, Lísias precisa manter, necessariamente, encoberto o fundamento que sustenta o seu, visto que, sem isso, ele não alcançaria o seu intuito principal que consiste justamente em produzir o encantamento e o fascínio indispensáveis desde os quais ele poderia muito bem, caso não fosse o encontro de seu amado com Sócrates, tomar o belo rapaz para si.

Ao convocar Fedro para definir junto com ele o amor, Sócrates não só delimita a distância que marca, essencialmente, uma diferença entre ambos, mas também faz balançar e estremecer o lugar de saber que o belo rapaz, sedento por conhecimento, concede ao próprio filósofo, ao insistir no pedido de que este fizesse

[49] Ibid., 237 d.

um discurso melhor do que o pronunciado até então. A recusa de ser compreendido como porta-voz de todo o saber, é, ainda, acentuada por Sócrates quando este sublinha, enfaticamente, que tudo o que tem a dizer a respeito do amor ele teria ouvido, na verdade, de fontes estrangeiras, já que ele, como faz questão de dizer, é absolutamente cônscio de sua ignorância[50]. O que é confirmado, ademais, nas inúmeras referências textuais, do começo até o fim do diálogo, quanto à origem divina de seus discursos, bem como, de modo mais evidente e patente, na construção e fundamentação de seu segundo discurso no belo impalpável, ou seja, em uma instância, fundamentalmente, transcendente[51]. Negando-se, veementemente, em assumir o lugar de detentor da verdade e do conhecimento, Sócrates, por sua vez, prepara Fedro para o percurso que culmina na visão da beleza inefável, no qual veremos desaparecer e vacilar, por inteiro, o saber suposto encarnado no filósofo, que este tanto se esforçou, desde os momentos iniciais do diálogo, por não aceitar. Enquanto Sócrates vai, aos poucos, cavando uma distância entre ele e seu amado, ao fazê-lo lembrar que a sede do verdadeiro saber não se encontra, propriamente, nele, Lísias, pelo contrário, tendo em vista o objetivo prático de captura do belo jovem, precisa, sem dúvida, manter a aparência de saber que sustenta o encanto de Fedro por ele. É nesse sentido que o discurso do sofista não pode, de alguma forma, reportar Fedro para um âmbito além de suas palavras, visto que é, certamente, o poder de sedução propiciado pela arte retórica o fator responsável pela possibilidade de concretização da intenção real e verdadeira de Lísias. Aprisionando o belo jovem através dos recursos oriundos da retórica, o sofista mantém, assim, a aparência ilusória de saber, que permite a Fedro coincidir e converter o amor por seu escrito no amor por sua própria pessoa.

É, ainda, porque o discurso sofístico de Lísias, pelo seu próprio intuito e modo de composição, precisa, necessariamente, deixar encoberto o fundamento a partir do qual é erigido, que Sócrates, ao elaborar o seu primeiro discurso espelhado na tese desenvolvida pelo sofista, oculta, talvez, de modo até irônico, seu rosto com um véu, em um claro gesto que revela o princípio velado de toda a sua proferição[52].

---

[50] Ibid., 235 d.
[51] Ibid., 244 a – 257 b.
[52] Ibid., 237 a.

Precisando causar a névoa e a neblina necessária para obscurecer a visão de Fedro, a fim de impedi-lo de reconhecer a farsa em se apóia o seu escrito, Lísias cega o seu amado para o verdadeiro sentido do amor, do mesmo modo que Estesícoro perde a visão[53] ao construir um poema contra a mulher que representa para os gregos, a encarnação do desejo, por conta de sua peculiar e estonteante beleza: a sedutora Helena. Por isso, temendo que lhe aconteça o mesmo destino que o poeta, Sócrates elabora, rapidamente, logo em seguida, um discurso de retratação, tal como faz Estesícoro para recuperar a visão, aconselhando, ainda, Lísias a proferir outro discurso, não mais contrário ao amor, mas a favor deste, na medida em que sendo um deus, eros não pode ser para o homem, em nada, prejudicial[54].

[53] Ibid., 243 a – b.
[54] Ibid., 243 b – e.

CAPÍTULO II

O amor como possibilidade de ascensão da alma

Após ter iniciado, no capítulo anterior, uma interpretação acerca das passagens que nos permitem presentificar os elementos principais a serem investigados por nós, a saber: o amor, a escrita e o belo, tentaremos desenvolver, no percurso que engloba o presente capítulo, um aprofundamento e um redimensionamento das questões relativas ao amor e ao belo, especificamente tomando como ponto de partida o segundo discurso de Sócrates, que se inscreve no diálogo como a tentativa de obter redenção pela injúria e afronta cometida em relação a Eros no discurso por ele anteriormente proferido.

Para que possamos conquistar nosso objetivo de marcar e situar a posição singular a partir da qual o amor e o belo emergem nessa interpretação socrática, será necessário, não obstante, esclarecer em que sentido a alma é compreendida nesse discurso, uma vez que o amor será interpretado justamente como a possibilidade humana de retomada do movimento próprio e inerente à alma em direção às realidades supra-celestes, dentre as quais o Belo, por sua luminosidade e brilho impossíveis de ignorar, destaca-se dentre todos os demais seres celestiais, constituindo a fonte e o alimento da alma, tanto dos homens quanto dos deuses.

Observando a importância do esclarecimento do significado conferido à alma no interior do discurso socrático, reservaremos, então, a primeira parte de nossa elaboração para examinarmos e destacarmos em que sentido a alma será apreendida como movimento - tanto no pequeno trecho de difícil compreensão que se encontra logo antes do mito e que se dedica a tematizar a questão da imortalidade da alma, quanto na narrativa do mito em que o movimento da alma é mais uma vez acentuado e esclarecido - a fim de que possamos estabelecer as

bases a partir das quais poderemos iniciar a segunda parte de nossa investigação, que se empenhará em explicitar o papel do encontro amoroso de possibilitar a recondução da alma em direção à realidade mais aparente e mais brilhante com relação a todas as outras que se situam além do céu: o belo incorpóreo e impalpável.

1. A alma como movimento de ascensão

O discurso de Lísias e o primeiro discurso de Sócrates, não obstante as diferenças estruturais que os singularizam, estão apoiados na premissa fundamental de que o não amante deveria ser preferido ao amante devido a vinculação do amor à loucura em um sentido essencialmente negativo. Assim, na tentativa de retratação à ofensa cometida contra Eros, operada no segundo discurso socrático, é forçoso que haja uma inversão de perspectiva quanto ao sentido conferido à loucura. Se esta foi compreendida como a origem dos tantos males que atingiam o amado, nesse momento ela passa a estar vinculada íntima e necessariamente à manifestação ou presentificação do divino no âmbito humano[55]. Desse modo, o amor continua sendo certamente interpretado como uma modalidade de delírio, embora não mais no sentido de algo que se apossa de nós retirando-nos o discernimento e a capacidade de julgar adequadamente as situações, mas sim como uma forma de nos acercar do divino, de modo que a desmedida própria à loucura deixa de estar associada à falta de limite e à perda do controle de si em um sentido puramente negativo e passa a estar relacionada à possibilidade de transcendência. Ou seja, a modificação do sentido atribuído à loucura só é possível a partir do momento em que a desmedida passa a ser compreendida desde outro ponto de vista: se antes a falta de medida inerente à loucura é oposta e contraposta, de modo absolutamente radical e excludente, à medida no sentido da ponderação, do controle e do equilíbrio, agora a falta de medida está vinculada ao excesso de algo que nos ultrapassa, mas que

[55] PLATO. **Phaedrus**. Translated by Harold North Fowler. Cambridge and London: Harvard University Press, 2005. 249 d.

simultaneamente constitui nossa própria medida, uma vez que diz respeito ao mais íntimo de nós mesmos[56]. É nesse sentido que Sócrates afirma que o amor enquanto uma forma de delírio deve ser considerado não apenas como um bem no sentido de uma vantagem (ὠφέλεια) que ambos, amante e amado, poderiam obter, mas como o que nos é concedido pelos deuses para nossa maior felicidade, em grego εὐτυχία[57], que significa ser próspero, afortunado, abastado ou rico de alguma coisa, como também, boa sorte, ventura, a parte que lhe cabe, quinhão[58].

Para entendermos, no entanto, em que sentido o amor pode ser concebido como a possibilidade de nos colocarmos diante de nossa própria sorte ou, em outras palavras, diante disso que nos é mais próprio e singular enquanto humanos, é preciso que compreendamos a necessidade e o sentido da "prova" que Sócrates nos oferece quanto a essa nova interpretação acerca do amor na continuidade do discurso. Essa "prova" será efetivada através da descrição do modo de ser próprio à alma tanto divina quanto humana no que se refere à sua obra, no sentido da ação que leva à posse e a assunção de si (ἔργον) e de suas afecções como isso que a alma comporta e suporta (πάθος)[59], sendo que essa "prova" será dividida em um primeiro momento, que consistirá em revelar a imortalidade da alma através da compreensão desta como sempremovente (ἀεικίνητον)[60], e em um segundo momento, que será a narrativa do mito. É importante, ainda, pôr em relevo que o sentido do termo "prova", em grego ἀπόδειξις, não necessita ser lido no sentido conferido pela perspectiva moderna, em que a palavra prova se configura como o meio de corroborar ou não uma determinada hipótese ou tese já levantada anteriormente. A "prova" de que se fala no texto platônico não precisa ser pensada como algo que se dá como um momento posterior de confirmação ou não da veracidade de algo previamente formulado, mas pode também ser interpretada, como a própria decomposição da palavra grega nos indica, como um *mostrar* (δείκνυμι) que acontece *a partir de* (ἀπό) algo a fim de que este algo se torne

[56] Ibid., 249 d e 250 a.
[57] Ibid., 245 b – c.
[58] LIDDELL, Henry George and SCOTT, Robert. **A Greek English Lexicon**. 9 ed. Oxford: Clarendon Press, 1985. p. 736.
[59] FRANCALANCI, Carla. Da relação entre o divino e o humano a partir do *Fedro* de Platão. In: MURTA, Cláudia (Org). **Mito e arte: filosofia e suas fronteiras**. Vitória: Multiplicidade, 2004. p. 50.
[60] PLATO. **Phaedrus**. Translated by Harold North Fowler. Cambridge and London: Harvard University Press, 2005. p. 245 c-d.

plenamente (ἀπό) presente[61]. Isto é, provar nesse sentido significa apresentar algo previamente para que este possa ser compreendido de modo consumado e pleno no momento de sua emergenciação. Esse é justamente o sentido que podemos atribuir à primeira parte da "prova" que se dedica a mostrar a imortalidade da alma, uma vez que essa explanação inicial se configura como a possibilidade de nos mostrar e de nos indicar de antemão em que direção a questão da alma deverá ser entrevista, sinalizando, assim, de uma forma prévia e preliminar, para o modo como a alma será novamente tematizada e abarcada no mito.

Outro ponto que não deixa de ser curioso e intrigante é que a consideração da alma em sua essência aparece como uma primeira tentativa de "provar" que o amor nos foi concedido pelos deuses para nossa maior felicidade. A estranheza ou talvez a perplexidade que, à primeira vista, esta articulação pode causar é, contudo, dissipada quando, no decorrer do mito, compreendemos o motivo de tal exposição ao sermos levados a perceber a proximidade entre o movimento executado pela alma em direção às realidades que se postam para além do céu e o movimento que nos põe em marcha rumo a essas realidades, em si e por si mesmas (αὐτὰ καθ'αυτὰ), quando somos acometidos de amor à visão do belo amado. Tal semelhança ou proximidade existente entre alma (Ψυχή) e amor (ἔρως) é, ainda, mais uma vez atestada e confirmada na paródia que Sócrates faz com relação à poesia de Homero, cujos versos dizem: " Eros volátil é o nome que os homens mortais lhe atribuem; Pteros os deuses, porém, porque o germe das asas vem dele"[62]. A partir dessa remissão podemos entrever uma semelhança estrutural entre o amor e a alma pelo fato de ambos serem caracterizados como alados, como veremos na descrição da estrutura da alma pelo mito e como podemos constatar na citação do poeta. Entretanto, não se trata apenas de uma semelhança formal, mas de uma proximidade de modo de ser, na medida em que tanto a alma quanto o amor são, essencialmente, movimento ou impulso para a visualização das realidades supremas, de onde retiram sua própria possibilidade e sentido de ser[63].

---

[61] FRANCALANCI, loc. cit.
[62] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 252 b.
[63] Ibid., 246 d até 247 c, e, 249 d.

Para que essa vizinhança estrutural e essencial entre alma e amor se torne presente para nós de modo mais claro e evidente, é necessário que investiguemos mais detalhadamente a descrição realizada por Platão a respeito do que pertence intrinsecamente à alma. Partiremos, então, disso que consiste na primeira parte da "prova", esse pequeno e difícil trecho que precede o mito e que se debruça a compreender em que sentido a alma pode ser pensada como imortal, para depois investigarmos como a alma se apresenta descrita no mito.

Em primeiro lugar, para que possamos nos aproximar, um pouco mais, da forma como a imortalidade da alma é concebida pelo texto platônico, precisamos assumir, de modo franco e lúcido, a distância e o abismo que nos separa da experiência grega. Isso se faz necessário uma vez que nossa compreensão acerca da imortalidade da alma está, fatal e forçosamente, impregnada e enviesada pelo sentido conferido por nossa época e cultura marcadamente cristã, que concebe a alma como uma espécie de entidade abstrata, mais ou menos consistente, que cada um de nós porta individualmente como algo que antecede nosso nascimento e perdura mesmo após a morte. Esse sentido, que constitui o modo mais imediato com o qual apreendemos o termo alma, apesar de a considerarmos uma possibilidade de interpretação, não será por nós escolhida como a perspectiva mais apropriada ou adequada de compreensão desse problema, uma vez que, concebendo o pensamento de Platão como estritamente filosófico, só podemos entender a existência humana no percurso que constitui uma vida, que se faz presente, essencialmente, na e a partir da linguagem, de modo que afirmar um "antes da vida" e um "depois da morte", terrenos em que a linguagem não se manifesta e presentifica, é necessariamente, uma idealização e projeção a partir das circunstâncias terrenas vividas. Por isso, quando o texto platônico nos apresenta uma fala que abarca o "antes da vida" e o "após a morte" compreendemos estes dois âmbitos como uma tentativa de explicação do movimento inerente à própria vida e não no sentido religioso ao qual estamos habituados, embora o reconheçamos como a via mais comum de interpretação dessa questão.

Dito isto, podemos agora iniciar a investigação da seguinte frase que abre a primeira parte da "prova" socrática*:* " A alma toda é imortal, pois o que sempre move a si mesmo é imortal"[64]. No primeiro nível de compreensão dessa sentença, a afirmação de que a alma é imortal está vinculada, de modo imediato e auto-evidente, à afirmação de que o sempremovente é imortal, o que faz com que a alma seja concebida, através dessa articulação, como sempremovente. Entretanto, a afirmação implícita de que a alma é sempremovente precisa, ainda, ser ganha no decorrer da argumentação. Veremos que o sempremovente está associado, por sua vez, ao fato de mover-se a si mesmo, que pode ser explicado em um segundo nível de interpretação dessa sentença. Se acompanharmos o desdobramento da argumentação, perceberemos que existe uma diferença clara entre isso que move a si mesmo e isso que é movido por alguma coisa ou que move alguma coisa[65]. Nos dois últimos casos, o movimento cessa, fatalmente, em algum momento depois de iniciado, posto que se, por um lado, algo é movido por algo externo, diferente de si mesmo, não sendo o movimento inerente ou intrínseco à própria coisa, ela estará fadada a parar de se mover assim que cessar o movimento; quando, por outro lado, algo move outra coisa, isso que tem o poder de mover algo de outro se constitui apenas como uma força exterior capaz simplesmente de dar início ao movimento, de modo que este acaba assim que o impulso inicial é oferecido. Em contrapartida, o que move a si mesmo, por ser de sua própria natureza o movimento, não pode parar de mover-se a menos que deixe de ser o que é. Logo, se o que move a si mesmo não pode deixar de mover-se, ele será, forçosamente, sempremovente. Em suma, podemos dizer que a afirmação acerca da imortalidade da alma é realizada, em primeiro plano, a partir da associação auto-evidente de que o sempremovente é imortal, o que faz com que a alma seja concebida, por meio dessa vinculação, como sempremovente; e, em segundo plano, através da compreensão de que isso que move a si mesmo é, necessariamente, sempremovente, de sorte que podemos concluir, a partir desse esquema, que a alma, em sendo imortal, é isso que move a si mesma, sendo, conseqüentemente também, sempremovente[66].

---

[64] PLATO. **Phaedrus**. Translated by Harold North Fowler. Cambridge and London: Harvard University Press, 2005. 246 a.
[65] Ibid., 246 c.
[66] SALLIS, John. **Being and logos:** Reading the platonic dialogues. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. p. 136-137.

A introdução desses dois termos relativos ao movimento, o que move a si mesmo e sempremovente, entre os termos alma e imortal, fazem com que a imortalidade da alma seja pensada a partir da idéia de movimento. A conexão entre imortalidade e movimento associa, assim, diretamente alma e movimento em um sentido absolutamente essencial e fundamental, que ainda precisamos investigar de um modo um pouco mais específico. Se prestarmos mais atenção ao sentido conferido à noção de movimento, veremos que este é concebido em uma perspectiva bastante especial, já que não é compreendido em nosso sentido comum e habitual como deslocamento. Isso é atestado no próprio texto de duas maneiras distintas: a partir da utilização da palavra κίνησις para designar movimento, uma vez que este termo grego abarca uma multiplicidade de sentidos, dentre às quais o deslocamento será apenas um entre todos os outros, e através da passagem que afirma explicitamente não se tratar de mover ou ser movido por alguma coisa, como já mencionamos acima, posto que mover ou ser movido por algo seria o mesmo que deslocar ou ser deslocado. Com relação às possibilidades de sentido englobadas pelo termo κίνησις, podemos dizer que este se refere: além de ao deslocamento, que compreende o sentido de ida de um lugar para o outro; à mudança que se faz no tempo, tal como o envelhecimento; ao dar início a alguma coisa ou atividade; à alteração, da cor das folhas no outono ou da cor de um camaleão frente a uma ameaça; à mudança de estado de algo, como por exemplo, do estado líquido para o gasoso; à modificação da forma de algo, como a transformação da madeira em mesa pelo artesão ou até mesmo a sua destruição[67]; e, por fim, à junção ou composição do que, até então, se apresentava disperso, como os diversos materiais que, uma vez unidos, constroem uma casa[68]. Já no que diz respeito à impossibilidade de compreendermos movimento simplesmente como deslocamento, tal como podemos verificar na passagem que sublinhamos, podemos dizer que isso se dá pelo fato de que, nesse caso específico, o deslocamento ocorre unicamente devido a uma força externa à própria coisa, de sorte que, por não fazer parte intrinsecamente da coisa o movimento, este tende a ser interrompido, o que faz com que a alma, enquanto isso que move a si mesma, não possa ser compreendida, de forma alguma, a partir da

---

[67] FRANCALANCI, Carla. Da relação entre o divino e o humano a partir do *Fedro* de Platão. In: MURTA, Cláudia (Org). **Mito e arte: filosofia e suas fronteiras**. Vitória: Multiplicidade, 2004. p. 51-52 .

[68] ARISTÓTELES, apud FRANCALANCI, Carla. Considerações acerca da imbricação entre o divino e o humano a partir do Fedro de Platão. In: MURTA, Cláudia (Org). **Mito e arte: filosofia e suas fronteiras**. Vitória: Multiplicidade, 2004. p. 52.

noção de movimento como deslocamento, já que este cessaria em algum ponto, além do que, estaríamos afirmando que a alma recebe movimento de uma força que lhe vem de fora.

Qual será, então, o caráter do movimento se este não se resume ao sentido de deslocamento? Embora nesse momento do texto não tenhamos ainda elementos suficientes para precisar o sentido a partir do qual o movimento está sendo concebido, acompanhando o desenvolvimento da argumentação socrática acerca da imortalidade da alma, talvez consigamos circunscrever um pouco melhor esta noção.

Uma vez tendo concluído que o que move a si mesmo é imortal, veremos, no decorrer do raciocínio, que isso que tem o poder de mover a si próprio será também identificado à origem de todo movimento, de modo que todas as coisas que recebem movimento de uma fonte externa serão, por meio dele, movidas. Se o que move a si mesmo é compreendido como origem, este não poderá, por sua vez, ser gerado, posto que, se viesse a se originar de alguma coisa, deixaria de ser a origem que é. Não provindo de nada, a origem se mantém, portanto, como princípio de tudo que é e vem a ser. Mas, se a origem não nasce nem pode nascer de alguma coisa, pelo fato de ser origem, ela terá que ser, forçosamente, indestrutível, posto que se viesse a perecer, não poderia nem renascer de algo nem dar origem a alguma coisa. Não podendo nem renascer nem ser destruída, tendo em vista que isso paralisaria toda a geração, a origem, enquanto isso que move a si mesmo é, necessariamente, imortal. Desse modo, a imortalidade disso que move a si mesmo termina por ser demonstrada. Mais adiante segue, então, a argumentação que irá concluir a “prova” acerca da imortalidade da alma. É dito que todo corpo que necessita de uma fonte externa para mover-se é inanimado, ao passo que, por outro lado, aquele que porta em si mesmo o movimento é animado. Em outras palavras: o corpo que é movido por algo outro não possui alma, enquanto o corpo que porta em si mesmo o movimento tem alma. A partir do exposto pode-se afirmar que a alma, em sendo isso que move a si mesma, não poderá ser gerada, sendo, portanto, imortal.

O desdobramento do raciocínio socrático nos leva a compreender que o caráter do movimento em questão está relacionado à vida, na medida em que, ao ser compreendido como movimento desde si mesmo, refere-se apenas aos seres animados, ou seja, àqueles que possuem vida. Esta, por sua vez, não é tratada de uma maneira específica e particular, mas de uma forma ampla e geral, já que diz respeito a tudo o que é animado, não fazendo, a priori, qualquer distinção. Essa interpretação se articula ao próprio sentido que o termo alma, em grego, contém, já que a palavra Ψυχή, além de querer dizer vida, fonte da vida e da consciência, alma imaterial ou imortal, consciência de si mesmo ou personalidade como centro das emoções, desejos e sentimentos, significa, também, o espírito do universo, o princípio imaterial da vida e do movimento, sopro, hálito, fôlego[69], designando, desse modo, a vida de modo mais geral e total, o que, forçosamente, engloba não simplesmente os homens e os deuses, mas, além disso, as plantas e os animais[70]. Referindo-se a tudo o que é vivo, a alma pode ser apreendida, portanto, como o movimento intrínseco à própria vida, abarcando, por sua vez, os modos mais variados possíveis desta se apresentar.

Embora possamos afirmar, de acordo com o raciocínio desenvolvido no texto, que a alma é o movimento inerente a tudo que possui vida, o caráter do movimento próprio à alma permanece, ainda, obscuro e enigmático nesse ponto do diálogo. Colocando em relevo, não obstante, a questão do movimento intrínseco à alma, essa argumentação preliminar nos prepara para isso que, no mito, será mais uma vez retomado e aprofundado, servindo-nos, dessa forma, como uma verdadeira “prova”, ἀποδείξις, no sentido de deixar ver, de antemão, isso que será mais adiante esclarecido.

Podemos agora dar início à investigação do mito, colocando primeiramente como questão a frase que se encontra pouco antes da narrativa deste, quando o filósofo,

---

[69] LIDDELL, Henry George and SCOTT, Robert. **A Greek English Lexicon**. 9 ed. Oxford: Clarendon Press, 1985. p. 2026 - 2027.

[70] FRANCALANCI, Carla. Da relação entre o divino e o humano a partir do *Fedro* de Platão. In: MURTA, Cláudia (Org). **Mito e arte: filosofia e suas fronteiras**. Vitória: Multiplicidade, 2004. p. 51 e 53.

ao afirmar ser a natureza da alma assunto deveras divino, diz restar como possibilidade, frente às limitações que a linguagem humana oferece, apenas dizer como ela, a alma, se parece (ὡς δέ ’έοικεν)[71]. Essa enunciação que abre a construção do mito é fundamental no sentido de nos assinalar, desde já, a importância da imagem, na medida em que esta é tomada como a via privilegiada de acesso à alma, em detrimento do pensamento argumentativo, que precede a emergência do mito. Ao contrário de optar, pura e simplesmente, pelo modo de análise e desenvolvimento dos argumentos, que, por seu formato próprio e característico, permanece sempre disponível e aberto a constantes modificações e reformulações, Platão escolhe, não por acaso, o mito como caminho primordial de investigação das questões mais cruciais, talvez porque este, como uma construção imagética por excelência, tem a possibilidade de nos apresentar a multiplicidade desde a manutenção e o suporte de uma unidade simples, à medida que seus elementos não podem ser facilmente movidos ou trocados de lugar sem que se perca ou desfaça o sentido que se quer revelar. Sendo assim, a imagem mítica pode nos pôr - a partir da tensão que resguarda entre multiplicidade e unidade - em contato direto com aquilo que se designa compreender, ao nos oferecer uma *visão* de totalidade desta[72], o que o pensamento argumentativo, por si só, não consegue realizar, tendo em vista que seu modo de nos conduzir para a questão é sempre, necessariamente, mediado pelos argumentos que se organizam e se somam, passo a passo, para a compreensão do problema. A importância conferida à imagem e sua vinculação a uma experiência de visão são, por sua vez, um ponto importante a ser considerado, posto que irá constituir o dispositivo fundamental a partir do qual se desdobrará o engajamento erótico na seqüência da narrativa. Mas para que possamos falar apropriadamente desse assunto, temos, em primeiro lugar, que apreender o sentido conferido à alma no mito.

---

[71] PLATO. **Phaedrus**. Translated by Harold North Fowler. Cambridge and London: Harvard University Press, 2005. 245 c.

[72] FRANCALANCI, Carla. Da relação entre o divino e o humano a partir do *Fedro* de Platão. In: MURTA, Cláudia (Org). **Mito e arte: filosofia e suas fronteiras**. Vitória: Multiplicidade, 2004. p. 62 - 63.

Na imagem da alma forjada pelo filósofo, ela é descrita como uma carruagem composta de um cocheiro (νοῦς)[73] e dois cavalos alados, sendo a alma dos homens- diferentemente da dos deuses, na qual tanto o cocheiro quanto os cavalos são bons e de origem nobre- formada por cavalos de origem e raças distintas: um é belo (καλόν) e bom (αγαθόν) enquanto o outro é o oposto, tanto em origem quanto em caráter[74]. Sendo assim, por sua própria constituição, a alma dos deuses galga facilmente o dorso da abóboda celeste para daí contemplar o que está para além do céu, à medida que os cavalos de boa estirpe não oferecem resistência. Somado a isso, observamos, no relato, que os deuses, imortais, são formados por uma união perfeita e eterna entre alma e corpo[75]. À primeira vista pode parecer estranho os deuses possuírem um corpo, no entanto, tal estranheza pode ser superada se interpretamos que os deuses correspondem aos diversos aspectos ou modos através dos quais a realidade vem a ser; podendo ser o corpo compreendido, desse modo, como o âmbito de sentido, o campo, a perspectiva desde onde o real acontece. É nesse sentido que os deuses são denominados os distintos ’έθοι e τρόποι[76], ou seja, os diversos modos possíveis de vida e de relação com o real[77]. As diversas possibilidades de aparecimento e realização do real fundam-se, por sua vez, nos seres inteligíveis, visualizados através do movimento realizado pela alma. Dessa forma, o corpo, entendido enquanto abertura de sentido, tem sua origem e possibilidade no movimento posto em execução pela alma em direção à visualização disso que é em si e por si (αὐτό καθ’αὐτό). Reunidos eternamente, o corpo e alma dos deuses compõem, assim, uma só e mesma coisa.

Na alma humana, pelo contrário, a diferença entre os cavalos faz com que a tentativa de condução do cocheiro em direção às realidades superiores seja mais árdua e trabalhosa. Além disso, outro elemento contribui igualmente para essa dificuldade: referimo-nos à união entre alma e corpo, quando, após falhar em contemplar tais realidades, a alma humana perde as asas, vindo a conjugar-se a um

---

[73] PLATO. **Phaedrus**. Translated by Harold North Fowler. Cambridge and London: Harvard University Press, 2005. 246 a.
[74] Ibid., 253 d- e.
[75] Ibid., 246 d.
[76] Ibid., 253 a.
[77] FRANCALANCI, Carla. Mito e reciprocidade em Platão. In: CABRAL, A. M. (Org.). **Leituras do Mundo**. Salvador: Quarteto Editora. p. 77.

corpo de terra, caracterizando-se, após essa união, como mortal[78]. Uma vez perdidas as asas e unindo-se a um corpo de terra, sólido e pesado, a alma não mais se recordará das realidades contempladas além do céu, sendo muito mais difícil agora vir a lembrar-se, pois, sem as asas, porção mais transcendente da alma, e com o peso do corpo, será mais difícil sua tarefa.

2. O amor como impulso em direção ao belo

No mito, a possibilidade de constituição e assunção da humanidade do homem está diretamente vinculada à contemplação, durante o banquete divino, das verdadeiras realidades que se encontram além do céu. Todavia, a condição encarnada à qual todo homem está submetido após a perda das asas faz com que tal visualização seja ainda mais dificultada, uma vez que esta precisa ser realizada agora a partir das imagens terrenas, reflexos sempre caducos das essências intangíveis. Além disso, grande parte dos homens tem bastante dificuldade de recordar o que viram na companhia dos deuses através do contato com as imagens terrenas, posto que muitos contemplaram apenas brevemente as verdadeiras essências, enquanto outros tiveram um esquecimento tão profundo e agudo que fica quase impossível a rememoração. Mesmo aqueles, no entanto, que podem se lembrar, encontram ainda o obstáculo de não conseguirem, muitas vezes, diferir efetivamente a imagem de seu “modelo” original, já que, como mediadores sensíveis das realidades transcendentes, as imagens podem ser turvas e opacas o suficiente para impedir uma clara distinção entre elas e as essências originais das quais provêm, impossibilitando, assim, a rememoração do que é em si e por si mesmo, αὐτό καθ’αὐτό[79].

---

[78] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 246 c.

[79] SALLIS, John. **Being and logos:** Reading the platonic dialogues. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. p. 154.

Ademais, algumas imagens se configurarão, particularmente, mais do que outras, como empecilhos ou obstáculos para a visão disso que está para além delas mesmas, pelo fato de que seus modelos não portam o grau de brilho, clareza e luminosidade suficiente a fim de conferirem a estas a claridade necessária para que possam nos enviar novamente em direção as realidades inteligíveis, como é o caso dos modelos da justiça, da temperança, além de outros mais presentes na alma[80]. Dentre todas essas imagens, mais ou menos turvas e nebulosas, que oferecem uma resistência maior no sentido de possibilitar a apreensão das realidades celestes, existe apenas uma que se destaca de modo especial e excepcional, por ser, em si mesma, fundamentalmente, brilho, esplendor, luminosidade. Esta essência que se impõe pela força e intensidade de seu brilho, distinguindo-se de todas as demais, é denominada belo (κάλλος) pelo diálogo.

O poder de atração despertado pelo belo é tal que, no texto, ele é caracterizado, a um só tempo, como encantador e de brilho inigualável[81]. O encanto e o fascínio provocado pelo belo se dá à medida que, no âmbito sensível, ele reluz e cintila com tamanha força e vigor, que nos impulsiona para a visão do belo em si e por si mesmo, pura luminosidade e brilho. Dessa forma, o belo é o que se mostra do modo mais radiante possível no seio da experiência sensível, permitindo, assim, nos conduzir da imediatidade da aparência para a visão súbita do belo incorpóreo[82]. Sendo, em si mesmo, brilho por excelência, o belo é, por sua vez, condição de possibilidade de aparecimento e de presentificação do real, já que tudo que *é* só vem à presença, à medida que sai da escuridão do velamento e é trazido à luz da manifestação. Assim, sendo, essencialmente, brilho, o belo refulge e reluz, clareando e iluminando tudo o que *é;* vindo a constituir, desse modo, o fundamento não só de homens e deuses, mas, também, de toda a realidade. Irradiando e brilhando, o belo confere, portanto, a luminosidade necessária a partir da qual o real vem a ser, de modo que tudo o que aparece, aparece através e a partir da beleza. Por isso, o belo se coloca não apenas como mais uma realidade entre todas as

---

[80] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. a - b.
[81] Ibid., 250 d- e.
[82] HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche** vol. I. Tradução de Marco Antônio Casanova. 1 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 175- 176.

outras, mas sim como a instância mais essencial, na medida em que é fundamento, princípio, origem constituinte do real. Enquanto princípio, origem, o belo atravessa, perpassa, por conseguinte, todas as coisas.

Ao mesmo tempo, porém, que o belo é possibilidade de constituição do real e, dessa forma, também possibilidade de realização e configuração tanto dos homens quanto dos deuses, estes apresentam uma relação privilegiada e especial para com o belo no sentido de que são os únicos para os quais este se mostra e se revela enquanto tal. No entanto, enquanto para os deuses o encontro com o belo se dá de modo imediato e direto, sua relação com os homens sempre acontece de forma mediatizada, posto que sua condição encarnada implica que este tenha acesso às verdadeiras essências, fundamentalmente, por meio do plano sensível. Por sua vez, no que diz respeito ao modo como a experiência humana, em particular, entra em contato com as realidades celestes, o belo, dentre todas as demais essências, certamente atesta e confirma sua importância e destaque no âmbito humano, posto que, enquanto condição de visibilidade, ele cintila e brilha no interior do âmbito sensível como nenhuma outra idéia, configurando-se na realidade transcendente mais aparente e mais pregnante para o homem, de sorte que seu cintilar excepcional pode nos enviar de forma mais contundente e incisiva para a contemplação do belo original[83].

A construção socrática referente ao belo que acabamos de mencionar é, no entanto, apenas uma rememoração, como o próprio filósofo faz questão de enfatizar quando diz: “Basta de recordações; a pungente saudade do passado levou-nos a essas divagações”[84]. Se Sócrates está, portanto, simplesmente relembrando a experiência de contemplação da beleza quando ainda se encontrava junto aos deuses, e toda lembrança só é possível a partir do contato com as imagens terrenas, podemos supor que é o próprio Fedro, enquanto presentificação da beleza no âmbito sensível,

---

[83] SALLIS, John. **Being and logos:** Reading the platonic dialogues. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. p. 156.
[84] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 250 c- d.

que inspira e produz a recordação socrática[85]. Em outras palavras: o belo refletido por Fedro insufla Sócrates de amor, impelindo-o para a rememoração da beleza transcendente.

Nesse momento em que a articulação do amado com o belo transcendente é realizada, podemos entender, também, a escolha do personagem Fedro como o interlocutor de Sócrates no diálogo, já que, ao atentarmos para a etimologia do nome Fedro, perceberemos que este guarda uma relação estreita com o belo na medida em que, em grego, φαῖδρος significa brilhante, claro, radiante[86]. Não é por acaso, portanto, que Fedro dificilmente é ignorado, pois sua beleza luminosa e esplendorosa o torna, de certo modo, um pólo de atenção de muitos olhares, incluindo entre estes, o de Sócrates e o de Lísias. A beleza de Fedro, todavia, não se relaciona tanto a uma questão de boa composição ou conformação física, nem a uma aparente harmonia sensível, mas, em especial, ao poder de atração conferido por uma força que o ultrapassa e do qual ele é apenas uma imagem: isso que o diálogo agora nomeia, explicitamente, como o belo intangível. Ou seja, Fedro, ao ser este que evoca, por seu próprio nome, brilho e luminosidade, é este que guarda, no plano sensível, uma vinculação muito íntima e próxima com o belo, enquanto a instância de brilho incomparável, que se impõe como a força constituinte do real.

Além disso, enquanto a presentificação, no âmbito sensível, da beleza transcendente, Fedro parece representar não um indivíduo isolado, mas todo homem, uma vez que- tal como o mito proferido por Sócrates evidencia- a marca distintiva da natureza humana se encontra, primordial e necessariamente, em uma relação singular de visão com o belo originário[87], o que pode ser uma justificativa plausível para o fato da pergunta a respeito da proveniência e do destino humano, no início do diálogo, ser direcionada exatamente ao jovem Fedro.

---

[85] SALLIS, John. **Being and logos:** Reading the platonic dialogues. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. p. 155.
[86] Ibid., p. 106.
[87] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 249 d - 250 a.

Porém, mesmo que possamos interpretar Fedro como um representante do vínculo essencial que todo homem porta, por sua própria condição humana, com o belo incorpóreo, seu valor e importância estão calcados, fundamentalmente, na erótica que inspira Sócrates, compelindo este à contemplação das realidades supra-celestes, até então esquecidas com a condição da encarnação. O destaque conferido ao belo amado, portanto, se faz presente enquanto este se configura como o suporte sensível da força do brilho de manifestação do real, sendo capaz de re-conduzir o amante à visão da beleza original. Corporificando, desse modo, a beleza originária, o amado, que é apenas uma imagem através da qual pode-se fazer ressoar e repercutir o belo transcendente, atrairá a atenção daquele que se tornará amante, à medida que este se deixa ser afetado, tomado, atravessado pelo amor à visão da beleza radiante.

Todo encontro súbito com o belo ocorre, por sua vez, à semelhança da divindade mais própria ao amante, o que caracteriza o modo específico com o qual cada um se relaciona com o belo transcendente[88]. O amante porta, assim, uma relação de proximidade e vizinhança para com o seu deus, no sentido de que tanto o seu modo de visualizar quanto a sua forma de buscar o belo intangível estará, necessariamente, em correspondência e em consonância com o modo próprio como o seu deus o realiza. Por isso, o amante sempre irá em busca do amado que se assemelha ao deus a cujo cortejo pertence, procurando ao máximo imitá-lo através de suas ações. O reconhecimento da presença do divino no amado é, nesse sentido, a possibilidade do amante, inspirado por este aceno de plenitude, superar ou transcender a si mesmo ao espelhar-se no modo de ser de seu deus próprio. Elegendo o amado à medida que este encarna a divindade à qual pertence intrinsecamente, o amante, desde que afetado por um amor verdadeiro e genuíno, empreenderá todos os esforços para que o amado também imite e se aproxime o quanto for possível de seu deus. Percebendo, então, o amado, que o amante, por sua inspiração divina, lhe tem, antes de todos os amigos e parentes, o melhor a oferecer, cede e deixa-se conquistar[89]. O engajamento erótico entre amante e amado pode ser explicitado, de acordo com o texto, da seguinte maneira: uma vez

[88] Ibid., 252 c até 253 c.
[89] Ibid., 255 b.

acometido de amor à visão do belo amado, segundo o modo próprio e peculiar de visão do deus a ele pertencente, o amante será lançado para a visão do belo intangível; o amado, por seu turno, reconhecendo no amante a grandiosidade e plenitude do deus que também lhe é próprio, deixa-se tocar pela imagem refletida do divino, fazendo emergir o desejo pelo amante e a busca pela divindade à qual se assemelha. Com relação ao modo a partir do qual o amado é propriamente acometido de amor, Sócrates nos diz o seguinte:

> [...] como um sopro, ou melhor, um som que, ao incidir em corpos sólidos e lisos, retorna ao ponto de partida: assim também, pelo caminho dos olhos reflui para o amado a corrente da beleza [...], enchendo de amor, no mesmo passo, a alma da criatura idolatrada. Sim, ele também ama, porém não sabe a quem ama, e é incapaz de explicar o que se passa com ele; como quem apanhou oftalmia de outra pessoa, não sabe dar a razão de seu padecimento, por não perceber que ela se vê no seu amante como num espelho[90].

Ao se deparar com o belo refletido através dos olhos do amante, o amado é tocado também pelo amor, que o engaja no movimento original de busca do belo em si e por si mesmo. Amar o reflexo do belo nos olhos do amante não significa, porém, de forma alguma, que o amado ama a si mesmo, egoísta e narscisicamente, pois seu verdadeiro objeto de amor está para além de si mesmo: o que ele ama é isso que ele vê nos olhos do amante como possibilidade de ultrapassamento e superação; ele ama o aceno de plenitude que o põe em marcha novamente em direção ao belo em si e por si mesmo. Por isso, o amado não sabe quem ama, nem consegue explicar o que acontece consigo, já que seu amor não é direcionado exatamente a alguém, mas a um objeto que não porta, em si, nenhuma concretude. Apesar disso, é apenas por intermédio do amante que o amado se depara com a beleza que ele mesmo reflete, mas da qual, sozinho, não se dá conta. O amado necessita do amante para ver a si mesmo como este que está voltado, essencialmente, para o belo original. Daí o amor ser sempre um movimento necessariamente recíproco, embora amante e amado não ocupem a mesma posição no laço amoroso. Ocupando lugares distintos no modo como se endereçam ao amor, amante e amado têm, não obstante, o

[90] Ibid., 255 c – d.

mesmo objeto em vista, o belo transcendente, no encontro com o qual apropriam-se da possibilidade de serem quem realmente são.

O modo de ocorrência do enlaçamento amoroso é, também, descrito de forma exemplar no *Primeiro Alcibíades*. Nesse diálogo, Sócrates coloca a seguinte questão: para qual objeto os olhos devem voltar o seu olhar se quiserem conhecer a si mesmos? A resposta de tal questionamento é o próprio olho, à medida que ao olharmos para a parte mais excelente dos olhos de outra pessoa, para a porção exata que possibilita a visão, veremos a nós mesmos refletidos, como em um espelho; de sorte que se um olho quiser conhecer a si mesmo terá que vislumbrar outro olho a fim de que possa ter acesso a si próprio[91]. Nessa passagem fica nítida a importância do olhar, da imagem e do outro, no que estes permitem dar acesso ao mais íntimo de nós mesmos. É por meio do olhar do outro, mas, mais ainda, para a porção do olho do outro que possibilita a visão e a visão de nosso próprio olhar, que podemos vislumbrar quem somos verdadeiramente. Assim, ao olharmos no olho do outro a nós mesmos, nos vemos na medida em que vemos, isto é, nós nos vemos vendo através do olhar do outro. Olhando para a parte do olho do outro que vê, o que vemos é, portanto, a própria possibilidade de visão; o que vemos é o a partir de onde o olho vê o que vê. Uma vez acessando o lugar a partir do qual vemos aquilo que vemos, deparamo-nos, então, conosco mesmos, na ação que nos é mais própria, isto é, o ver.

O amor platônico é, nesse sentido, a possibilidade, por excelência, de nos acercarmos de nós mesmos, na medida em que consiste no movimento que nos põe em contato com a instância que comparece, essencialmente, como condição de possibilidade de visibilidade, cujo nome, no diálogo *Fedro*, é belo.

A partir disso, podemos compreender porque o amor, tal como afirma Sócrates, nos foi concedido pelos deuses para nossa maior felicidade (εὐτυχία), e não apenas para

[91] PLATÃO. **O Primeiro Alcibíades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975. 132 d até 133 b.

a nossa vantagem (ὠΦελίᾳ), no sentido trazido por Lísias. Enquanto o discurso de Lísias elenca vantagens ou bens recíprocos como garantias, que tanto Fedro quanto o pretenso não-amante poderiam obter em uma relação, tendo em vista que o amante, por sua desmedida e insanidade, não poderia trazer qualquer benefício ao amado, o segundo discurso socrático, desprendido de toda visada puramente material ou física, bem como de qualquer garantia, desvela o amor como a possibilidade de obter não um bem do qual se pode ter posse, mas um bem mais fundamental que diz respeito à própria felicidade do humano. Felicidade que, entendida em sentido grego, conforme já explicitamos, quer dizer o lote, a sorte, a parte própria a cada um. Por isso, na concepção de amor descrita por Sócrates, amante e amado, ao serem levados, por meio do amor, para junto do deus ao qual pertencem, descobrem, nessa condução, o seu lugar mais próprio, à medida que são lançados para além de si mesmos: o belo intangível e incorpóreo.

Tal subversão promovida por Sócrates em relação ao sentido conferido ao amor no discurso de Lísias é, por sua vez, realizada a partir da vinculação do amor à loucura em um sentido totalmente diferente daquele considerado pelo sofista. Antes da proferição do mito, o filósofo faz questão de demarcar o fato de que seu discurso será construído *a partir* do amor endereçado a Fedro[92], concebendo este como o delírio responsável pela obtenção dos maiores bens, além de ser concedido aos homens por dádiva divina[93]. Mais adiante na narrativa, o amor é, ainda, explicitamente considerado a "[...] modalidade de possessão de mais nobre origem"[94]. Mas o que significa dizer que o amor é um delírio de possessão advindo dos deuses? Se no começo do discurso não conseguimos perceber claramente como isso se dá, passamos a entender melhor a questão a partir do momento em que a vinculação entre amor e belo vai emergindo de modo mais contundente. Vimos, então, que a possibilidade de sermos acometidos de amor está intimamente relacionada à visão do belo, manifesto, primeiramente, através dos belos corpos. A visão do belo no âmbito sensível, por sua vez, pode nos encaminhar para a

[92] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 243 e.
[93] Ibid., 244 a.
[94] Ibid., 249 d.

contemplação do belo originário, intangível, que, das realidades supremas, é a que apresenta maior força atrativa.

A possibilidade de vislumbrarmos, subitamente, o belo incorpóreo, saindo, então, da visão mais imediata e chapada do plano sensível, não ocorre, contudo, sem a presença do discurso. É através da mediação da palavra que podemos nos desprender da pregnância e da sedução oferecidas pela imagem para alcançarmos isso que esta porta em seu âmago como invisível, como impossível de ser apreendido pelo discurso. Daí a importância da construção do mito socrático como palavra mediadora da relação entre Sócrates e Fedro. A partir da elaboração do mito, é possível a Sócrates galgar uma distância maior do fascínio engendrado pela imagem de Fedro, alcançando, assim, o elemento em relação ao qual Fedro é apenas uma imagem. Por isso, mesmo que a visualização do belo enquanto tal seja não discursiva, é por meio do discurso que construímos a ponte e estabelecemos a base desde a qual podemos nos alçar a este “mais além”. É porque só podemos alcançar esse âmbito “fora” da palavra servindo-nos dela mesma, que a tentativa de nos conduzir para a visualização do belo transcendente, além do discurso, é realizada através da narrativa de um mito. Todo o esforço de Sócrates se pauta, portanto, na tentativa de resguardar essa dimensão enigmática, que escapa ao sentido, denominada belo, mediante a construção de um discurso poroso e vazado o suficiente para nos fazer perceber a insuficiência da palavra, transportando-nos, assim, para esse “ mais além”. Desse modo, a trama, a rede que articula o sentido produzido pelo mito busca, acima de tudo, apontar para nós que a origem do homem se encontra em um além dele mesmo, em um ponto em que todo discurso fracassa.

Nessa perspectiva, se a palavra apresenta tanta relevância e valor na experiência amorosa genuína, tal como descrita por Sócrates, é no sentido de que ela mesma aponta sua própria precariedade e fragilidade no encontro repentino com o belo incorpóreo, ou seja, de que sua importância está justamente no fato de ser limitada.

Ainda no que se refere à articulação entre amor e discurso, Platão nos dá uma curiosa pista quando nos chama a atenção para a proximidade sonora presente entre as palavras amar e ser amado, em grego ἐράω e ἐραμαι, e, perguntar, questionar, argumentar, em grego ἐρέω e ἐρωτάω. Essa proximidade nos reporta para o cerne do que está em jogo no laço amoroso presentificado por Sócrates e Fedro, visto que o estreitamento e a intensificação do engajamento erótico entre ambos os personagens é concomitante ao esforço socrático de minar, aos poucos, a partir de perguntas, questionamentos e tentativas de argumentação o saber consistente apoiado na sofística que, até então, encantava e inebriava Fedro, levando-o, aos poucos, assim, para o caminho da filosofia. Dito de outro modo: parece ser inerente ao enlaçamento amoroso, verdadeiro e genuíno, uma gradativa educação, que, no texto, é revelada pela desconstrução e o abalo que o discurso de Lísias, portado por Fedro, vai sofrendo a partir do primeiro, mas, mais profundamente, a partir do segundo discurso socrático, em que o belo se torna patente como o verdadeiro objeto de amor tanto de Sócrates quanto de Fedro[95]. Assim, o amor é desvelado, ao longo do diálogo, como algo capaz de promover em nós uma educação que está intimamente ligada à possibilidade de nos acercarmos de nossa condição humana, a partir da visualização do belo transcendente.

Além disso, vale ressaltar que a educação, fruto da experiência amorosa, é algo que implica, necessariamente, amante e amado, de sorte que tanto Sócrates quanto Fedro têm algo a aprender no percurso amoroso que trilham. Sendo assim, se Sócrates tem algo a ensinar para Fedro a respeito do caminho próprio à filosofia, ele não tem menos a aprender, pois se pôde construir um saber a respeito do amor, este não foi possível ser elaborado sem a presença marcante de Fedro. Enfatizar o que Sócrates, enquanto filósofo, tem sempre a aprender nos retira a possibilidade de o interpretarmos como o detentor da verdade e do saber, embora ele mesmo recuse veementemente este lugar, seja quando pede ajuda das musas[96] ou quando revela estar inspirado por algo divino[97]. Ademais, uma fala socrática presente no início do diálogo pode nos mostrar a importância e o peso do amado nas descobertas e no

[95] RUTHERFORD, R. B. **The art of Plato**. Cambridge: Harvard University Press, 1995. p. 243.
[96] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 237 b.
[97] Ibid., 238 c.

conhecimento produzido pelo amante: “Fedro! Fedro! Se eu não conhecesse o Fedro é que já me teria me esquecido de mim mesmo”[98]. Isso nos permite compreender o amado como sendo uma figura que porta uma função crucial para a elaboração do conhecimento do amante a respeito de si mesmo e não simplesmente como alguém que entra em cena somente para aprender o saber que, supostamente, o amante já possui. Nesse sentido, Fedro exerce um papel essencial para Sócrates, uma vez que agencia a própria possibilidade de construção do conhecimento por parte deste.

O fato de Fedro ter um papel explicitamente decisivo na construção do discurso socrático só ocorre, na medida em que o discurso de Sócrates é movido não pelo desejo de possuir Fedro como homem, tal como no escrito de Lísias, mas pelo desejo de encaminhar o belo jovem para sua verdadeira questão, a saber: o real objeto de seu amor, o que implicará, forçosamente, no reconhecimento de uma esfera transcendente. Dessa forma, o empenho socrático em dirigir o olhar de Fedro não para ele mesmo, Sócrates, mas para isso que o transcende, o belo em si e por si mesmo, faz com que o filósofo seja considerado por Lacan o primeiro analista da história[99]. Analista exatamente no sentido de que a interpretação de Sócrates cunha a falta desde a qual Fedro pode compreender que o verdadeiro lugar para o qual o seu amor se endereça está para além do homem Sócrates, permitindo, assim, o redimensionamento do status de seu objeto de amor: da figura do filósofo para a própria beleza intangível, fazendo com que, desde essa ótica, Fedro perceba que seu objeto amoroso não pode ser possuído do mesmo modo que se possui o corpo de um homem, posto que escapa e se furta a toda tentativa de apreensão possível. Assim, o discurso de Sócrates, diferentemente do de Lísias, é proferido levando em consideração a visão de um “mais além” ao qual a beleza de Fedro permite transportá-lo, sendo justamente a possibilidade da visualização desse “além” que torna claro o fato de Fedro ser apenas um veículo desde o qual esse âmbito mais originário pode ser alcançado.

---

[98] Ibid., 228 a.
[99] LACAN, Jacques. **O Seminário**, livro 8: A transferência**.** Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992. p. 152- 165.

Nesse sentido, podemos dizer que a educação intrínseca ao laço amoroso, representado por Sócrates e Fedro, marca, também, uma mudança de posição do próprio Fedro ao longo do diálogo, visto que, de objeto a ser possuído e conquistado, tal como aparece no discurso de Lísias, ele passa a ser o elemento a partir do qual podemos entrever uma instância que, de forma alguma, pode ser possuída ou apreendida. E, embora esta esfera impossível de ser capturada apareça com maior nitidez e clareza a partir de sua nomeação como belo no segundo discurso socrático, ela é já sinalizada em várias passagens, mesmo antes da proferição desse discurso, nos momentos em que escutamos Sócrates, insistentemente, nos chamar a atenção para o seu entusiasmo[100], sua inspiração[101] e para a influência do divino[102]. A insistência do filósofo em dizer de seu entusiasmo e de sua inspiração nos reportam para a existência de um âmbito de que ele mesmo faz questão de enfatizar não ter o menor controle ou domínio. Desse modo, enquanto Sócrates deixa evidente que não é o dono de seu próprio discurso, uma vez que a inspiração lhe vem de fora, Lísias formula em primeira pessoa o seu, além de haver uma clara identificação no diálogo da figura do sofista com o seu discurso, tal como nos aponta Rutherford[103] na seguinte passagem do *Fedro*:

> [...] mas antes disso mostra-me o que trazes na mão esquerda, debaixo do manto. Suspeito que seja o tal discurso. Se for o caso, podes ter a certeza de que, embora eu te dedique muita estima, uma vez que Lísias se acha presente, não deixarei que te exercites à minha custa[104] .

A identificação de Lísias ao discurso e sua proferição em primeira pessoa podem ser interpretados como uma forma de recusar a esfera transcendente assinalada por Sócrates. Mas, além disso, o modo como o sofista faz a sua exposição exerce outra função importante, que é justamente a de impedir que uma distância seja criada entre ele e Fedro, já que um dos efeitos mais imediatos da produção de seu texto

---

[100] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 234 d.
[101] Ibid., 237 b.
[102] Ibid., 238 c.
[103] RUTHERFORD, R. B. **The art of Plato**. Cambridge: Harvard University Press, 1995. p. 243.
[104] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 228 d-e.

em primeira pessoa é a promoção de uma intensa proximidade. Assim, se por um lado, Lísias e seu discurso não se distinguem de modo algum, por outro lado, Sócrates faz questão de marcar a distância existente entre ele e seu próprio discurso ao nos chamar atenção para a sua inspiração, sendo que é justamente a atribuição da construção de seu texto à influência de uma esfera transcendente que cava e aprofunda a distância presente entre ele e seu amado.

É interessante notarmos, ainda, que por mais diferentes que sejam ambas as construções discursivas, a imbricação presente entre amor e discurso pode ser, mais uma vez, apontada, visto que por mais que tenham objetivos distintos, tanto Lísias quanto Sócrates lançam mão da palavra a fim de fazer surgir o amor em Fedro. Nesse sentido, o amor parece se nutrir da palavra, pois, por mais que esta possa ter, no discurso de cada um, valor e peso tão diferentes, como nos mostram Sócrates e Lísias, ela sempre está, de algum modo, presente.

Ao dizermos, entretanto, que Sócrates, ao proferir o seu discurso, não tem em vista, pelo menos em primeiro plano, uma aproximação carnal com Fedro, tal como o discurso de Lísias visa, isso não significa que um encontro desse tipo não possa acontecer ou que não tenha um lugar importante na experiência amorosa. Quanto a isso, o próprio discurso socrático tem algo a nos dizer. Quando o filósofo retoma o tema da tripartição da alma na tentativa de explicar o modo como o amante se aproxima do belo amado, ele diz, entre outras coisas, que o cocheiro, mesmo resistindo, se vê, em alguns casos, obrigado a ceder ao cavalo de má estirpe, que deseja a todo custo se aproximar do amado no intuito de relembrar as delícias do amor[105]. Avançando um pouco mais no texto, verificamos, também, que uma vez deixando-se possuir pelo amor, o amado passa a ter igual anseio por estar junto ao amante, tendendo a não recusar nenhum pedido deste quando estão juntos[106]. Nessas duas passagens fica bastante claro que, apesar de todo o pudor com relação a uma aproximação efetiva entre amante e amado, o encontro carnal não é rechaçado ou excluído, de modo definitivo, do laço amoroso, fazendo parte deste, de

[105] Ibid., 254 b.
[106] Ibid., 255 e até 256 a.

algum modo. Embora não encontremos no diálogo nenhum vestígio de uma negação radical ou absoluta de um encontro sexual, este parece, todavia, ser visto com certa prudência por Platão, uma vez que tal aproximação pode ameaçar ou até mesmo impedir o movimento essencial do amor em direção às verdadeiras essências. De sorte que, talvez, seja exatamente por isso que a tradição tenha conferido tanta ênfase ao amor como pura e simples busca das idéias, o que trouxe como conseqüência o surgimento da famosa expressão do senso comum “amor platônico”, enquanto aquele que nunca se realiza, à medida que o amante não é correspondido, de forma alguma, pelo amado. Este amor idealizado e sem possibilidade de efetivação, que se mantém unilateralmente por prescindir de uma vinculação real com o amado, não pode ser, em hipótese alguma, por sua vez, o verdadeiro amor platônico, já que este só pode ser pensado a partir de uma correspondência, de um movimento recíproco, que põe em jogo, necessariamente, amante e amado. Em outras palavras: o amor não é um movimento solitário e solipsista do sujeito para consigo mesmo, mas é uma dinâmica que ocorre, imprescindivelmente, em ato, numa relação, que envolve, em posições distintas, amante e amado. Nesse sentido, o amor não pode ser interpretado como algo completamente desencarnado e desencontrado da realidade concreta, pois, por mais que este seja, fundamentalmente, movimento em direção às essências, ele tem seu ponto de partida, bem como sua sede em um corpo real e concreto.

A importância da presença do amado e a necessidade da relação entre este e o amante são discutidos, ainda, no diálogo *Banquete*, mais precisamente, no discurso de Alcibíades. Nesse diálogo, marcado pela proferição de vários discursos acerca do amor, Alcíbiades entra em cena subvertendo a lógica do banquete, na medida em que propõe, não mais o elogio ao amor, mas o elogio ao outro, que, no seu caso, é Sócrates. Alcibíades assinala, com isso, o ponto de virada que rompe com a atividade simplesmente discursiva a respeito do amor e introduz este em ato, visto o endereçamento amoroso de suas palavras em relação a Sócrates. Diferentemente dos outros que trataram o amor como um tema, Alcibíades chega, de fato, *amando*. Tal inversão de perspectiva é fundamental, pois permite introduzir, sutilmente, uma questão que, até então, havia ficado oculta ou latente nos discursos anteriormente produzidos. O que não estava colocado de modo evidente, ainda, de acordo com a

interpretação que iremos seguir, é exatamente o fato de que para amar é necessário ocupar uma das duas posições, amante ou amado, ou seja, que o amor precisa se dar em ato, concretamente, apesar, é claro, de não se esgotar nisso, como assinala Sócrates[107]. Em outras palavras: se o amor é o impulso que nos encaminha para a contemplação do belo, tal como é o acento socrático, é preciso, antes, que este se instale em nós, desde que sejamos amantes ou amados. Além disso, podemos vislumbrar outra questão através do modo como Alcebíades nos apresenta o amor. Será que podemos realmente falar com propriedade a respeito deste assunto sem que estejamos amando? Como podemos fazer um elogio ao amor sem que sejamos por ele afetados? Talvez a presença de Alcibíades esteja querendo nos dizer, também, que é só a partir do amor que podemos falar sobre ele de forma mais contundente; que temos que ser por ele atravessados a fim de poder pronunciar quaisquer palavras sobre este assunto, reforçando, mais uma vez, a necessidade de que este compareça em ato.

Vale lembrar, nesse sentido, que todo o discurso socrático no *Fedro* foi construído *a partir* do amor, ou seja, foi elaborado desde que Sócrates se vê amante. Ademais, como já assinalamos anteriormente, o discurso forjado pelo filósofo é apenas uma rememoração despertada pela beleza presente em Fedro, o que significa que Sócrates só pode dizer o que diz a respeito do amor por se perceber interpelado por ele através do contato com a beleza sensível. O mais importante para nós dessa questão introduzida por Alcibíades, portanto, é que não podemos compreender o amor como um movimento puramente transcendente, uma vez que, enquanto humanos, necessitamos sempre da mediação do plano sensível, e como conseqüência disso, precisamos que o amor aconteça em nós do ponto de vista do amante ou do amado, a fim de que possamos alcançar o que se passa para além do sensível dos corpos: o belo como realidade última e intransponível.

O amor, por conseguinte, se coloca como a instância privilegiada a partir da qual, no âmbito humano, é possível a rememoração disso que constitui o fundamento e a

---

[107] FRANCALANCI, Carla. **Amor, Discurso, Verdade: uma interpretação do *Symposium* de Platão.** Vitória: Edufes, 2005. p. 183 – 184.

essência do próprio homem: a visão das verdadeiras realidades (τὰ ὄντα)[108], dentre as quais o belo, de maneira mais especial, se destaca de todas as outras, por ser a idéia que brilha com mais força no seio do âmbito sensível, favorecendo, assim, mais facilmente, a rememoração. Enquanto impulso em direção ao belo, podemos afirmar que o amor avizinha-se, essencialmente, desse modo, à alma, na medida em que esta também é, em si mesma, movimento para as realidades celestes.

[108] PLATO. **Phaedrus**. Translated by Harold North Fowler. Cambridge and London: Harvard University Press, 2005. 249 e.

CAPÍTULO III

Amor e palavra: um discurso inspirado pelos deuses

A articulação marcadamente íntima entre o amor e a palavra, já sinalizada desde as primeiras páginas do *Fedro,* aparece inevitavelmente reforçada e acentuada, de modo mais incisivo e crucial no segundo discurso socrático, tal como podemos observar através dos diversos ângulos a partir dos quais analisamos e interpretamos essa questão no capítulo anterior. O laço indissolúvel entre amor e palavra é, assim, tão importante e fundamental que, para podermos obter uma compreensão mais profunda a respeito da verdadeira essência do amor, acreditamos ser imprescindível nos debruçarmos um pouco mais minuciosamente sobre esse tema. O caminho escolhido por nós como uma forma de abordar esse assunto passará, por sua vez, pela análise da problemática relativa à escrita, tratada na parte final do texto platônico.

Antes de passarmos, no entanto, à investigação efetiva dos problemas engendrados pela escrita e de sua relação substancial com o amor, trabalharemos, em um primeiro momento, o mito inventado por Sócrates a respeito da origem das cigarras[109], uma vez que por meio deste é possível discutir melhor a questão da palavra amorosa inspirada pelo divino, bem como a diferença marcante entre um discurso construído belamente, sob inspiração, e um discurso em que não se presentifica o belo. O estudo inicial desta interessante história nos é importante, por sua vez, na medida em que a partir dela podemos conquistar o suporte teórico necessário para investigarmos, logo em seguida, o problema da ambigüidade da

[109] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 259 c – d.

escrita, trabalhada no curioso mito desenvolvido por Sócrates a respeito da invenção da escrita enquanto τέχνη[110].

1. A palavra cantada

Imediatamente após a narrativa do grande e último discurso socrático, surge a inevitável comparação realizada por Fedro entre o belo e inspirado discurso de Sócrates e o texto escrito por Lísias. A partir desta comparação, Fedro introduz no diálogo uma importante indagação a respeito do motivo pelo qual o discurso de Sócrates teria se mostrado tão melhor e mais belo que o discurso de Lísias, até pouco tempo, louvado e aclamado por ele mesmo. A hipótese levantada por Fedro como resposta a este questionamento acusa, a escrita de ser uma prática reprovável e repudiável por si mesma, tendo como justificativa para essa idéia o exemplo de que, recentemente, um político havia reprovado Lísias pelo fato deste produzir discursos escritos, além do que, segundo Fedro, os mais influentes políticos não se dedicam à escrita por temerem ser confundidos com sofistas[111].

À justificativa fornecida por Fedro, Sócrates se opõe, afirmando que os políticos mais vaidosos gostam tanto de escrever discursos que, quando algum de seus escritos é elogiado e admirado por algumas pessoas, estes fazem questão de acrescentar no início de cada texto produzido o nome de seus aduladores[112]. Ao dizer isso, o filósofo não só prova como os políticos praticam, de fato, a arte da escrita, como também podemos constatar, em sua fala, um tom de ironia na ênfase conferida à vaidade presente nestes homens quando dão tanto destaque em seus textos àqueles que os aprovam. Ao fazerem questão de sublinhar os nomes de todos os que elogiaram seus escritos, o que estes políticos realizam é apenas, na verdade, o elogio deles mesmos. Além disso, a preocupação subjacente aos

[110] Ibid., 274 b - d.
[111] Ibid., 257 c.
[112] Ibid., 257 e até 258 a.

discursos de que estes agradem ao público dá a entender que essa espécie de político parece se importar mais com os elogios conferidos a si mesmos do que propriamente com o que escrevem; ou melhor, parece que eles se importam com o que escrevem apenas na medida em que eles próprios podem ser admirados e enaltecidos, como sugere a passagem:

> "Aprouve, é o que dizem, ao Conselho, ou então, ao povo, e, por vezes, ao Conselho e ao povo, por proposta de... passando a fazer o elogio de si mesmos nos termos mais encomiásticos, depois do que fazem praça de seus conhecimentos, com vistas aqueles aduladores, por vezes em escritos de extensão considerável".[113]

O culto narcísico e egoísta verificado na ação desses políticos, que ameaça pôr em risco o próprio texto escrito, é paralelamente observado também, na forma com que Lísias constrói o seu discurso[114], no sentido de que este tampouco estava preocupado com o que seria escrito acerca do amor a não ser pelo efeito que isso poderia provocar em Fedro, já que sua intenção maior era justamente ser amado pelo belo jovem. Nessa perspectiva, o anseio de Lísias não parece diferir em nada da intenção destes políticos vaidosos, que desejam, antes de tudo, a admiração e o amor daqueles que, encantando-se com seus discursos, parecem se encantar, conforme pensam, com os autores dos mesmos.

Preocupando-se em convencer e agradar as pessoas, a fim de obterem delas uma aprovação pessoal, Lísias, assim como os referidos políticos, acabam por perder de vista, inevitavelmente, a verdade do assunto que pretendem desenvolver, agindo, dessa forma, de modo semelhante aos oradores nos tribunais, que, munidos da arte retórica, se põem a apresentar o mesmo tema, para as mesmas pessoas, ora como justo, ora como injusto[115]. Fedro, até então, não percebia nenhum problema nisso, visto que, baseado no que já tinha ouvido falar sobre o assunto, acreditava que era suficiente ao orador saber o que se aproxima do justo, do bom e do belo para que

---

[113] Ibid., 258 a.

[114] A interpretação feita a respeito dos políticos, bem como a consideração do discurso de Lísias neste ponto e em todo o capítulo estará pautada pela visão de Sócrates que tentaremos acompanhar ao longo do texto. Ao seguirmos a interpretação socrática não pretendemos, contudo, rebaixar o discurso de Lísias, mas simplesmente apontar o lugar que lhe é conferido desde a perspectiva do filósofo.

[115] PLATÃO, op. cit., 261 d. nota 1.

este conseguisse convencer quem quer que seja, de sorte que o desconhecimento da verdade em nada poderia diminuir ou prejudicar o poder de persuasão destes que se servem da retórica. Opondo-se à opinião de Fedro de que o conhecimento da verdade poderia ser preterido, Sócrates argumenta que só quem sabe realmente a verdade pode melhor dizer acerca da semelhança e da diferença das coisas, sem deixar-se, com isso, enganar, ao passo que quem a desconhece, ao querer dizer como algo se parece, pode não somente convencer o outro do que ele acha sobre o assunto, como pode, também, muito facilmente, enganar a si mesmo a respeito deste[116]. Nesse sentido, aquele que se vale da arte retórica, se pretende, de fato, persuadir o seu ouvinte, deve ter em vista a verdade, a fim de que não possa, ao apontar a similitude e a dessemelhança das coisas, iludir, ao mesmo tempo, a si próprio. Conhecendo a verdade, o autor do discurso, por sua vez, não só se resguarda de não compreender ilusoriamente a realidade, como também, é a partir dela que este pode convencer de modo mais efetivo o seu ouvinte. Talvez seja por isso que os dois discursos elaborados por Sócrates, principalmente o último, encantaram tanto Fedro, pois, conhecendo a verdade do assunto que estava a tratar, o filósofo pôde convencer muito melhor do que Lísias o belo jovem. A partir disso, Sócrates deixa evidente, portanto, que a persuasão provocada pela arte retórica não pode estar dissociada da verdade, transformando, assim, o sentido anteriormente atribuído a esta por Fedro.

Nessa perspectiva, a retórica não pode ser interpretada como algo que deva ser diminuído ou desprezado como uma coisa qualquer, o que podemos confirmar, ainda, inclusive na fala de Sócrates, quando este se surpreende por ter proferido, mesmo sem perceber, o grande mito dedicado ao louvor de Eros, com elementos retóricos de persuasão - tais como a argumentação, a lógica, o ritmo e a rima - os quais contribuíram, sem dúvida, em grande parte, para o deleite proporcionado em Fedro[117]. Assim, longe de serem repudiados, os recursos retóricos podem e devem estar presentes na elaboração de um discurso, embora precisem estar, necessariamente, de acordo com o filósofo, a serviço de outra arte: a dialética. Esta, por sua vez, é concebida como a capacidade de, a partir de uma idéia única, com

[116] Ibid., 262 a – c.
[117] Ibid., 265 b – c.

base em uma visão do todo, dividir as idéias, de modo que estas, remetendo-se à definição prévia e original, possam contribuir por esclarecê-la e torná-la, cada vez mais, patente e aparente[118]. Dividindo as idéias como um bom açougueiro que respeita as articulações naturais, ou seja, as divisões já presentes no próprio real, o filósofo engajado na arte dialética consegue unir e integrar os fragmentos dispersos desde a visão de uma unidade prévia. Este processo analítico, no entanto, não ocorre comumente de forma isolada, como podemos observar na maior parte dos textos de Platão, inclusive no *Fedro*, em que vemos Sócrates utilizar a linguagem mítica em seu segundo discurso, logo após uma longa discussão. O sentido e o lugar ocupado pelo mito dentro do texto, ao estar inserido em decorrência de um movimento dialético anterior, está relacionado ao fato deste permitir tornar manifesto, de uma só vez, a partir de um processo de síntese, a idéia una que a dialética só pode nos revelar por meio da divisão própria ao discurso dissertativo, já que a imagem mítica possui como propriedade fundamental poder resguardar a unidade da multiplicidade, tendo em vista que seus elementos não podem ser desfeitos ou rearranjados sem o prejuízo daquilo que se quer mostrar. Dando-nos a ver um todo coeso e simples, o mito possui, portanto, um papel extremamente importante no auxílio da arte dialética, sendo, talvez, por isso, o veículo privilegiado por Platão para tratar as questões mais fundamentais de sua filosofia.

Acompanhada da linguagem mítica, a dialética socrática consegue, então, se exprimir da melhor forma possível, permitindo ao filósofo, por conseguinte, construir um discurso como um organismo vivo[119], isto é, um discurso em que a disposição e a ordem de seus elementos é imprescindível para a manutenção do sentido do todo. Lísias, por outro lado, tendo como propósito primordial a captura do jovem Fedro, não pode, obviamente, se servir da arte dialética, construindo, assim, seu escrito, do ponto de vista de Sócrates, “sem cabeça nem pés”, primeiramente, segundo este, pelo fato de tê-lo começado do final, já que ao se dispor a pronunciar um discurso acerca do amor, o sofista se põe a falar do amante quando este não mais está submetido à paixão, além do que os argumentos decorrentes desse princípio poderiam ser distribuídos, muito bem, em qualquer seqüência, pois disso não

[118] Ibid., 265 d até 266 c.
[119] Ibid., 264 c.

resultaria em nenhuma perda essencial para o sentido do texto como um todo[120]. Não é, portanto, pelo desmerecimento da arte retórica em si que o filósofo nos aponta as falhas do texto de Lísias, mas sim pela não subordinação ou vinculação desta à prática da dialética, já que é por meio dela que o discurso pode exercer sua função essencial de condução da alma humana em direção ao conhecimento das verdadeiras essências[121]. Para que o discurso desempenhe do melhor modo possível este papel, é necessário, no entanto, além da utilização da dialética, que seu gênero seja escolhido em função da natureza mais própria e peculiar àquele que se dispõe a ouvir, a fim de que o convencimento deste possa ser, de fato, mais efetivo. É através do conhecimento da alma específica de cada um, dos discursos que correspondem à natureza desta, e do uso da dialética, que podemos, portanto, desempenhar, plenamente, a arte retórica, persuadindo de forma muito mais contundente, por sua vez, o ouvinte[122].

Sendo assim, o problema do discurso, escrito ou falado, não é ter por intuito o convencimento de seu ouvinte através dos artifícios da retórica, posto que, se não fosse para tentar convencer, não falaríamos ou escreveríamos coisa alguma, pelo contrário, o problema parece estar mais no sentido conferido à produção escrita, pois esta, ao ser realizada com o objetivo único do convencimento de seu ouvinte, em detrimento da verdade do assunto a ser desenvolvido, pode levar tanto o autor quanto aquele que o escuta a incorrerem, inadvertidamente, em erro. Desse modo, a escrita, ao ser compreendida como um simples instrumento de persuasão do ouvinte a fim de que seus autores possam, por meio dela, serem amados e enaltecidos, aparece como uma atividade reprovável por si mesma, como parece ser o teor da seguinte frase socrática ao se referir aos políticos vaidosos, acima descritos: “não te parece que uma composição desse tipo não passa de um discurso escrito?”[123].

Entretanto, após ter tornado evidente como os políticos são realmente adeptos da escrita, ao contrário do que dizia Fedro, Sócrates, inusitadamente, inverte o sentido

[120] Ibid., 264 a – e.
[121] Ibid., 271 d.
[122] Ibid., 273 d – e.
[123] Ibid., 258 a.

há pouco conferido a essa prática, para afirmar que oradores e reis adquiriram o poder de grandes homens tais como Licurgo, Sólon e Dario através da produção de discursos escritos a partir dos quais estes puderam conquistar a imortalidade em suas cidades, tornando-os, nessa mesma medida, próximos aos deuses em vida e até mesmo após a morte[124]. Em outras palavras: a escrita deixa de ser compreendida como algo realizado com a finalidade de aprovação pessoal, para se transformar em uma atividade a partir da qual o homem pode se tornar imortal, avizinhando-se, dessa forma, dos deuses. A partir dessa nova ótica, a escrita não pode mais ser tomada como algo desprezível em si mesmo, não sendo, portanto, alguma coisa da qual devemos ter vergonha[125]; pelo contrário, ela é " [...] a origem do poder e o meio de grandes realizações na cidade"[126]. Na verdade, a escrita pode ser um instrumento valioso no sentido de que através dela o homem é investido de tal poder que lhe permite resistir até mesmo à morte.

A possibilidade dos escritos eternizarem o homem reside, contudo, não propriamente no fato da escrita em si poder perdurar por vários séculos, muito além do que qualquer um de nós poderia viver, mas sim pelo fato de que ela é um veículo apropriadamente humano através do qual podemos transpor, sem, no entanto, ultrapassar completamente, nossa condição finita, à medida que o encontro com o divino imortal pressupõe, conjunta e necessariamente, o reconhecimento da mortalidade humana, de sorte que todo aceno de completude e plenitude sempre parte, se somos homens, de um limite que deve ser resguardado como a própria condição de sua superação. Sendo assim, não é a escrita por si só que garante ao homem a imortalidade, mas o sentido e o modo a partir do qual dela nos servimos, uma vez que é possível tanto nos apropriarmos dela como uma ponte provisória que nos sustenta a fim de nos movermos para além de nós mesmos, em direção ao divino, quanto podemos nos apegar aos seus caracteres como um dado bruto ou um saber que nos pertence a ponto dele nos envaidecer, como pudemos constatar, acima, nas ações de uma determinada espécie de político. Nessa perspectiva, é possível afirmarmos que para o homem alcançar a imortalidade através da escrita é

---

[124] Ibid., 258 c.
[125] Ibid., 258 d.
[126] SALLIS, John. **Being and logos:** Reading the platonic dialogues. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. p. 162.

imprescindível que esta se revele, em alguma medida, insuficiente e frágil diante disso que ela, mesmo tentando, não pode nunca capturar, e que estamos nomeando, aqui, divino. Talvez seja justamente esse modo de lida com a escrita o motivo pelo qual alguns textos conseguem vencer a barreira do tempo, sendo bastante lidos e estudados mesmo após séculos de sua elaboração, como os próprios escritos de Platão. Dito de outro modo: quando um texto deixa transparecer a precariedade da palavra em seu empenho por tentar dizer o que não pode ser dito nele restam, necessariamente, brechas, fendas, falhas que tornam possível a variedade das interpretações que este comporta como sua riqueza e força. Nesse sentido, é por resguardar o limite da palavra em relação a tudo o que esta não consegue dizer que um discurso pode, realmente, dizer muito além do que está escrito, pois a pluralidade de acepções à qual um texto está sujeito depende fortemente do quanto este pode suportar em reconhecer e admitir a falha de todo discurso ao tentar abarcar isto que ele, por excelência, não alcança. Um exemplo disso é o grande mito dedicado por Sócrates ao louvor de Eros, uma vez que este, ao ser construído justamente no intuito de poder acolher e dar espaço a isso que, forçosamente, escapa a toda enunciação, o belo impalpável, possibilita aos seus ouvintes vislumbrarem o princípio indizível desde onde é constituído o próprio discurso, de modo a também poderem produzir discursos diferentes calcados na mesma realidade imutável e imperecível[127], como é a esperança de Sócrates em relação ao jovem Fedro.

Por outro lado, é exatamente porque um discurso é passível de inúmeras interpretações que ele pode ser também melhorado e aperfeiçoado, como aconteceu com o próprio texto escrito por Lísias, que Sócrates, com a ajuda da inspiração divina despertada pela beleza de Fedro, soube melhor trabalhar e elaborar. Além disso, é interessante notar que a reestruturação do discurso de Lísias ocorre, como observamos no início do diálogo, fora dos muros da cidade, imagem intimamente articulada ao movimento de ascensão realizado pela alma no mito descrito por Sócrates em seu segundo discurso[128], uma vez que o filósofo precisa ultrapassar a opinião comum veiculada pelos homens da cidade, do mesmo modo que a alma, na

[127] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975.
[128] SALLES, John. op. cit., p. 163. nota 18.

retomada de seu movimento original, eleva-se em direção às verdadeiras essências. Isso significa que o aperfeiçoamento do discurso passa pela consideração de uma dimensão que não é discursiva, estando, por isso, além da simples opinião dos homens da cidade e fora do alcance da alma humana, que apenas pode contemplar, mesmo assim, breve e abruptamente, as realidades supra-celestes. Ou seja, a perfeição do discurso não está relacionada à possibilidade da existência de uma palavra absoluta ou completa o suficiente ao ponto de não comportar falhas; pelo contrário, ela está associada à evidência do fato de que as palavras não podem dizer tudo, tal como o mito e a caminhada em direção ao além da cidade nos permite interpretar. Nesse sentido, quanto mais perfeito um discurso é, mais ele aponta e deixa ressoar sua própria insuficiência e fragilidade.

Com relação à perfeição do discurso - questão já levantada, implicitamente, por Fedro quando este questiona o que poderia distinguir o discurso socrático daquele elaborado por Lísias - Sócrates continua seu raciocínio, afirmando que não há nada verdadeiramente vergonhoso na prática da escrita, pois a vergonha consistiria mais em escrever não belamente (μὴ καλῶς), mas vergonhosamente e mal (αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς)[129], de modo que a pergunta inevitável passa a ser: “Em que consiste escrever belamente (καλῶς) ou mal?”[130]. Com essa fala, a questão da perfeição do discurso é recolocada, de forma mais precisa e específica, a partir de uma articulação estreita com o belo, o que torna evidente, por sua vez, que não importa tanto o formato em que é constituído o discurso, já que, escrito ou falado, sua perfeição passa a estar relacionada à presença ou não do belo. Com relação à pergunta acerca de em que consiste um belo discurso, a resposta mais óbvia é que, em sendo belo, este deve manter, necessariamente, uma vinculação com a beleza transcendente, fonte e origem de tudo o que é belo. E como a conexão com o belo em si e por si mesmo só pode ser realizada, mediatamente, a partir do brilho e do cintilar da beleza sensível- uma vez que somos homens- o belo discurso revela-se, enquanto uma instância também sensível, um meio tipicamente humano de conduzir

[129] Ibid., p. 163.
[130] PLATO. **Phaedrus**. Translated by Harold North Fowler. Cambridge and London: Harvard University Press, 2005. 258 d.

o homem à visão da beleza transcendente[131]. Por não termos acesso direto e imediato ao belo inefável e incorpóreo, o belo discurso constitui, tal como a beleza sensível espelhada por Fedro, um veículo apropriado de vinculação com esta esfera intangível.

É válido lembrar, ainda, que a composição dos discursos socráticos, em particular, o belo discurso proferido pelo filósofo em sua segunda narrativa, só pôde ser realizada através do encontro fortuito com o belo intangível despertado pela visão da beleza sensível encarnada por Fedro, o que significa que o discurso belo constitui uma forma de conexão com o belo em si porque antes ele foi fundado e promovido pela visão súbita deste. Assim, o belo discurso é um meio de pôr o homem em relação com a beleza transcendente, uma vez que, sendo produzido pela visão desta, ele deixa transparecer, forçosamente, o brilho e o cintilar do belo, possibilitando a retomada do movimento da alma humana em direção às verdadeiras realidades, de acordo com a descrição do próprio mito.

É dentro deste contexto de discussão, a respeito de em que consiste um belo discurso, que o mito das cigarras se inscreve como uma forma de esclarecer melhor essa questão. Antes de investigarmos o sentido do mito, no entanto, é interessante apontarmos a diferenciação que Sócrates, sutilmente, promove entre os dois modos do homem se comportar diante do canto das cigarras: primeiramente, ele nos chama atenção para o fato de que grande parte dos homens adormece ao embalo de seu canto, sendo este inclusive comparado ao sedutor canto das sereias; logo em seguida, porém, ele afirma que se conseguirmos nos manter despertos, é possível que as Musas nos concedam a dádiva de seu canto, o que vemos ocorrer, de fato, nesse momento, com os próprios Sócrates e Fedro[132]. Essa breve fala socrática realizada logo antes da narrativa do mito é importante na medida em que pode nos ajudar a compreender a ambigüidade presente no discurso, tanto falado quanto escrito. Veremos, então, como esse pequeno trecho pode ser interpretado.

---

[131] SALLIS, John. **Being and logos:** Reading the platonic dialogues. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. p. 164.
[132] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 259 b – c.

Ao nos alertar para a primeira e mais comum forma de reação humana frente ao canto das cigarras, o adormecimento gerado pelo encanto e a pela sedução de seu canto, Sócrates não atribui, curiosamente, tal reação apenas à maioria dos homens, mas também, aos escravos e aos animais, como sugere a comparação realizada por ele[133]. Isso significa que o adormecimento não é simplesmente algo comum ou corriqueiro à medida que afeta a maioria dos homens, mas algo que não deixa de estar associado a um sentido de inferioridade, pela analogia feita com os escravos e com os animais. Ademais, se acompanharmos a articulação feita entre o canto das cigarras e o canto das sereias, veremos que, comparativamente, o adormecimento produzido pelo canto das cigarras pode ser visto, de certa forma, como semelhante à morte provocada pela sublime e fascinante voz das sereias. Se, por um lado, nessa perspectiva, o adormecimento está vinculado à morte, por outro lado, ele também parece estar relacionado ao esquecimento, como a própria figura de Helena, já mencionada no diálogo, sorrateiramente, através dos versos de retratação de Estesícoro, pode nos fazer entender. A ardilosa e astuta Helena, assim como as sereias, possui tamanho poder de encantamento e sedução sobre os homens que, ao imitar da voz das esposas dos guerreiros aqueus, consegue iludi-los e fazê-los esquecer a tal ponto a realidade da guerra, que os levaria facilmente ao encontro da morte, caso não fosse a perspicácia e a astúcia de Ulisses em desvendar o engodo e obrigá-los, à força, a manterem-se dentro do cavalo de Tróia[134]. Assim, a imitação perfeita da voz de cada esposa ilude, mas também, ao mesmo tempo, oculta e encobre para os guerreiros gregos o horror da guerra real em que estão imersos, de sorte que o poder de causar ilusão encontra-se atrelado, conjunta e necessariamente, ao poder de fazer esquecer. Tal esquecimento, por sua vez, ameaça pôr em risco a própria vida dos guerreiros, do mesmo modo que as sereias, com sua encantadora e embriagante voz, chamam os homens para a morte. Desse modo, a ilusão gerada parece provocar, muitas vezes, um esquecimento tão agudo e profundo que este é capaz de conduzir, perigosamente, o homem para os braços da morte. Talvez, ainda, a morte à qual nos referimos não seja exatamente esta que atinge, fatalmente, todos nós em algum momento de nossas vidas, mas, quem sabe, esta possa ser considerada, também, em outro sentido, à medida que o

---

[133] Ibid., 259 a.
[134] HOMERO. **Odisséia**. Tradução de Jaime Bruna. 18 ed. São Paulo: Cultrix, 2010. Canto IV, verso 283.

próprio Platão, ao nos alertar para o esquecimento que a escrita pode proporcionar, afirma que esta pode introduzir, de modo tão sutil quanto perigoso, a dimensão da morte no vivo, como algo que, portando aparência de vida, traz em si mesmo apenas, na verdade, a morte[135]. Nesse sentido, o adormecimento produzido pelo fascínio do canto das cigarras pode, assim como o canto das sereias, exercer sobre os homens o mesmo poder de ilusão e esquecimento que a escrita parece, de algum modo, produzir. Caindo no sono do esquecimento o homem pode, então, pôr em risco a vida, no sentido em que emerge, despercebidamente, no seio desta a própria morte.

Diferentemente destes que dormem, Sócrates e Fedro conseguem permanecer vigilantes mesmo frente ao inebriante canto das cigarras. Ao continuarem acordados, eles estariam, então, de acordo com Sócrates, aptos para receberem das Musas a dádiva de seu canto. É interessante recordarmos neste ponto uma passagem da narrativa do mito acerca da proveniência e do destino da alma, na qual o filósofo se refere a certos homens que por não terem sido iniciados nos mistérios não conseguem discernir a imagem do belo de seu modelo original, o belo em si e por si mesmo, de sorte que ao encontrarem um belo corpo, apegam-se a este de tal forma que se deixam dominar apenas pelo prazer, atirando-se, sem pensar, sobre o belo amado com a simples intenção de maculá-lo e engravidá-lo[136]. Enquanto para os não iniciados a beleza encarnada pelo belo amado cega a ponto de impedi-los de visualizar isso que se posta para além do âmbito sensível, a beleza transcendente, Sócrates, por compreender os mistérios dessa natureza, não se deixa levar nem afetar tão fortemente apenas pela simples sensação de prazer proporcionada pela visão do belo amado, da mesma forma que o deleite provocado pelo belo canto das cigarras não o faz cochilar. Resistindo ao poder de atração que adormece despertado pela beleza inerente ao canto, Sócrates e seu companheiro parecem conseguir transpor o âmbito da mera sensação para alçar o belo que se encontra além dessa instância sensível. Nessa perspectiva, a fala mítica que o filósofo irá, agora, pronunciar estará calcada e orientada, necessariamente, pela visão do belo

---

[135] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 275 a – e.
[136] Ibid., 250 e – a.

intangível. Mantendo-se desperto, portanto, Sócrates poderá proferir um belo discurso.

É assim que o filósofo dá início à narrativa do mito, no qual veremos ser descrita a origem das cigarras, curiosamente atribuída a alguns ancestrais humanos, que, ao se encantarem com o canto surgido a partir do aparecimento das Musas, se dedicaram com tanto afinco a essa atividade que nada mais faziam a não ser cantar, esquecendo-se até mesmo de comer e beber, o que culmina em sua própria morte, desencadeada, fatalmente, de modo súbito e despercebido[137]. Nessa história, o primeiro ponto que nos chama atenção é o fato de que Sócrates e Fedro, uma vez tendo conseguido manter-se despertos, dando prosseguimento à conversa, estariam, pela dádiva do canto concedido pelas Musas, imitando, através do discurso, os ancestrais humanos que deram origem à raça das cigarras. Ou, ainda, inversamente, podemos pensar que, à medida que o mito foi construído de acordo com as necessidades do momento, para melhor ressaltar o que seria um belo discurso, é o próprio mito que está servindo como uma imagem do que seria um discurso construído belamente, como Sócrates e Fedro estão, de fato, realizando[138]. Na medida em que estes estranhos homens antecessores das cigarras são um espelho do que Sócrates e Fedro estão concretizando através do discurso, então, um discurso belo é, forçosamente, aquele que mantém, em certa medida, uma distância da esfera sensível, no mesmo sentido em que os ancestrais das cigarras, engajados fortemente na atividade do canto, morrem ao esquecer-se de comer e beber[139]. Indo ao encontro do belo, por meio do entusiasmo do canto, os antecessores das cigarras, assim como nossos personagens, ultrapassam, inevitavelmente, portanto, o plano sensível, como podemos perceber, respectivamente, na imagem do mito das cigarras quando os ancestrais destas se esquecem de comer e beber, e no instante em que Sócrates e seu companheiro conseguem elevar-se em direção ao belo impalpável, prescindindo do prazer puramente sensível gerado pelo canto. O que significa que para nos pormos em

---

[137] Ibid., 529 b – c.
[138] SALLIS, John. **Being and logos:** Reading the platonic dialogues. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. p. 164 - 165.
[139] Ibid., p. 165.

marcha rumo à visão do belo é fundamental nos desprendermos, de algum modo, da esfera sensível.

Este descolamento parcial e, ao mesmo tempo, necessário do âmbito sensível, por sua vez, além de ser uma boa imagem do que seria estar mais próximo da visão dos verdadeiros seres[140], é, ainda, radicalizado a tal ponto que leva o homem ao extremo da morte, o que, talvez, seja uma forma de nos dizer que o encontro fortuito com o belo é, impreterivelmente, o reconhecimento da finitude humana. O distanciamento relativo do plano sensível, não obstante, se dá através do discurso entusiasmado, quando o homem consegue vislumbrar algo do belo inefável que se posta além da abóboda celeste. Ou seja, é quando a palavra alcança seu limite último ao esbarrar, abruptamente, na beleza absoluta, que o homem pode assumir sua condição mortal. O limite do humano é evidenciado, portanto, no limite da palavra. Nesse sentido, a morte dos apaixonados pelo canto oriundo das Musas pode ser compreendida em um sentido completamente diferente daquela ocasionada pelo fascínio do canto das sereias, comparado no texto ao canto das cigarras, visto que, enquanto, no primeiro caso, a morte é o próprio acercar-se do limite inerente ao homem, no segundo caso ela ocorre pelo encanto excessivo com a palavra, que ameaça interromper o movimento pertencente à vida. Em ambas as situações, podemos interpretar a morte não simplesmente como um fato biológico, mas como emergindo no homem em vida, a única e profunda diferença entre as duas reside no fato de que, na primeira, a vida é vivida maximamente à medida que a morte, enquanto seu limite último, a faz pulsar em toda a sua plenitude; e, na segunda, a morte é revestida, inquietantemente, de uma falsa aparência de vida.

Esta ambigüidade essencial e intransponível do discurso é presentificada, mais uma vez, ainda, na imagem do canto das cigarras por este ocorrer justamente ao meio-dia, momento em que o sol, localizado no ponto mais alto do céu, ilumina com tanta força e vigor, que é impossível não associarmos esta imagem com o próprio modo de ser do belo transcendente. Da mesma forma que o sol, pura claridade e brilho, ilumina todas as coisas, fazendo com que estas sejam trazidas da escuridão do

[140] Ibid., p. 165.

velamento para a luz da presença, o belo enquanto tal também consiste no poder de fazer ser e aparecer do real, na medida em que, sendo, em si mesmo, brilho por excelência, ele confere a luminosidade necessária a partir da qual o real vem a ser. Entretanto, assim como o sol, o brilho resplandecente do belo pode tanto possibilitar a visão bem como pode, ao mesmo tempo, impedi-la, já que seu cintilar essencial é tão imponente e magistral que provoca cegueira em alguns, enquanto apenas poucos conseguem, através de sua luminosidade e brilho, distinguir a beleza sensível de seu modelo original. Dois exemplos de como a claridade vigorosa do belo, assim como a luz do sol, pode, ao contrário de possibilitar, tornar turva a visão: o primeiro está presente no *Fedro* na passagem anteriormente citada, em que Sócrates evidencia o apego ao belo amado por parte dos não iniciados; o segundo na *República*, quando, na descrição do mito da caverna, o prisioneiro, após sair da escuridão desta, é cegado, em um primeiro momento, com a pungente luz do sol[141]. Sócrates e Fedro, por outro lado, apesar do risco permanente de serem seduzidos pelo canto das cigarras - deixando-se, assim, ofuscar pela beleza sensível - devido à natureza filosófica que lhes é imanente, conseguem - por meio da inspiração divina fornecida por Calíope e Urânia, Musas relativas à atividade filosófica[142] - construir o belo discurso que narra a origem das cigarras. Discurso que torna ainda mais claro e evidente o amor ao belo, despertado nos ancestrais das cigarras através do encontro com a beleza intrínseca ao canto originário das Musas; amor fervoroso, que fez com que aqueles estranhos homens se dedicassem com tanta força e empenho ao canto, ou melhor, ao discurso inspirado, que sucumbiram, rapidamente, à morte. Nesse sentido, o amor se revela, novamente, tal como as cigarras e o próprio discurso, um importante mediador entre os homens e o divino, visto que é o amor insuflado no homem pelo contato, repentino, com o belo presente no canto das Musas que permite aos ancestrais das cigarras produzirem, da mesma forma, discursos belos, assim como Sócrates pôde proferir, também, inebriantes e fascinantes mitos.

---

[141] PLATÃO. **República**.Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3.ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2000. 516 a.

[142] SALLIS, John. **Being and logos:** Reading the platonic dialogues. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. p.165.

2. O limite inerente à palavra

Após ter discutido, longamente, as questões relativas à arte de bem falar[143], Platão retoma, sob uma nova ótica, o questionamento a respeito da conveniência e inconveniência da escrita e de como poderíamos nos servir desta de modo decente ou vil[144]. Para investigar melhor esse assunto, Sócrates lança mão, mais uma vez, da construção de um mito, que, agora, se dedica a descrever a origem da escrita. A história do mito que se passa no Egito - país modelo de antiguidade e sabedoria para os gregos e, em especial, para Platão[145] - narra a invenção da escrita pelo antigo deus Teute, que, ao procurar o sábio rei Tamuz, com o intuito de apresentar-lhe todas as artes por ele já inventadas, inclusive a arte da escrita, sua mais nova descoberta, é surpreendido pelo sábio rei - não obstante a insistência em apresentar os caracteres da escrita como sendo para os egípcios uma importante e poderosa "droga para a memória e para o saber" (μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας Φάρμακον)[146]- com a resposta de que este não poderia jamais se arriscar a afirmar as conseqüências trazidas pela escrita em relação a quem dela fizesse uso. Advertiu-o, ainda, que essa prática, ao contrário de gerar na alma humana o verdadeiro conhecimento, poderia facilmente produzir falsos sábios, que por depositarem o saber em signos externos, não exercitariam, como devem, a verdadeira memória, de modo que o saber possuído por eles não passaria de simples aparência diante do real[147].

O rico e criativo mito elaborado por Sócrates nos permite refletir sob diversos ângulos a respeito dos perigos engendrados pela escrita. Escolhemos, no entanto, começar nossa investigação a partir de um ponto que consideramos fundamental para o entendimento de toda essa problemática: a relação de proximidade que a

---

[143] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 259 e – 274 b.
[144] Ibid., 274 b.
[145] JOLY, Henry, 1992, apud GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. 1 ed. São Paulo: Imago, 2005. p. 54.
[146] Plato. **Phaedrus**. Translated by Harold North Fowler. Cambridge and London: Harvard University Press, 2005. 274 e.
[147] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 274 d- b.

escrita mantém com a imagem, uma vez que a dimensão imaginária comportada pela escrita faz com que esta se apresente, necessariamente, tal como a imagem, a partir de uma ambigüidade essencial. A relação íntima entre a escrita e a imagem é atestada, além disso, pelo próprio sentido que o termo escrita porta em grego, visto que, provinda do verbo γράφω, esta significa arranhar, marcar, traçar linhas, gravar, desenhar, pintar[148]. É deste sentido inerente à palavra grega que Platão parece se apropriar ao realizar no texto uma comparação entre a pintura e a escrita. Na analogia criada, ele afirma que, assim como a pintura nos ilude ao apresentar uma imagem como viva quando está, na verdade, imóvel e inerte, e não pode nos responder uma só pergunta, o escrito, em seu caráter de imagem, também nos permite uma única via de interpretação, na medida em que este, se indagado a respeito do que ele próprio diz, só pode nos dar uma única resposta[149]. Enquanto contém ou concentra, de alguma forma, em seus caracteres um determinado conhecimento, a escrita pode realizar, perigosamente, uma espécie de imobilidade ou cristalização do saber, que ameaça pôr em risco a vida, no sentido de que, apresentando sempre a mesma e única, maciça e cerrada, resposta, ela inviabiliza o advento do novo, da produção e da criação. De sorte que, ao fazer isso, a escrita pode impedir de despertar, novamente, no homem o movimento original de busca pelas realidades transcendentes, uma vez que este só pode visualizar as verdadeiras essências, isso que é em si e por si mesmo, à medida que o texto consegue transparecer seu próprio limite e não uma completude aparente e ilusória, que, ao oferecer um sentido único, fecha-se e encerra-se dentro de si mesmo, não nos reportando, desse modo, para nada além de si próprio. Nesse sentido, a escrita se mostra a partir de uma dupla possibilidade de apreensão: ao deixarmo-nos atravessar e interpelar pela insuficiência do texto em sua impossibilidade de apreender o incapturável e o inapreensível dos seres inteligíveis, a escrita pode cunhar em nós, ao nos fazer esbarrar subitamente com o indizível do texto, o desejo de busca por essas mesmas realidades; por outro lado, permitindo-nos enredar na dimensão de imagem do escrito - como se este, em si mesmo, pudesse dizer tudo - corremos o risco de ver emergir no cerne de nossas vidas uma paralisia estranha que lembra a morte. Do mesmo modo que a morte é a ausência radical e total do

---

[148] LIDDELL, Henry George and SCOTT, Robert. **A Greek English Lexicon**. 9 ed. Oxford: Clarendon Press, 1985. p. 360.
[149] PLATÃO, op. cit., 275 d. nota 1.

movimento pertencente à vida, a escrita, pelo engessamento que, em alguns casos, promove, pode causar uma estagnação que implica, comparativamente, na incursão da morte no seio da vida. É nesse sentido que o deus Teute, inventor da arte da escrita, é, ao mesmo tempo, o deus da morte para os egípcios[150]. Na medida em que o caráter de imagem da escrita permite ao homem acessar somente um único sentido, gerando, com isso, a falsa impressão de conter um conhecimento absoluto, esta pode inviabilizar o movimento da alma humana para além de si mesma, do mesmo modo que o texto escrito só nos reporta quando questionado a respeito do que diz para ele próprio, de sorte que, ao aprisionar o movimento, fundamentalmente intrínseco à vida, a escrita pode produzir uma paralisia, que aproxima o homem da morte, já que a inércia e a imutabilidade da vida é a própria presença da morte no meio desta. Assim como a pintura, a escrita pode, por conseguinte, nos apresentar a aparência de um conhecimento vivo e real, quando, no fundo, nos captura e nos conduz, sorrateiramente, para a morte.

Por isso, Sócrates nos alerta, no mito, para o perigo, sempre constante, de nos deixarmos alienar nos caracteres da escrita, como se estes, por si só, pudessem inscrever na alma o conhecimento. Ao cairmos no engodo de depositarmos em signos externos o saber que nós mesmos devemos e precisamos praticar, o que fazemos é nos tornarmos simplesmente repetidores de um conhecimento tão estranho quanto infértil e vazio. Mantendo-nos dependentes da escrita e acreditando que esta pode nos garantir a sabedoria, sem que tenhamos, para isso, que realizar qualquer esforço, constituimo-nos, portanto, falsos sábios, proferidores de um saber desprendido da vida, que ameaça pôr em risco o próprio real. A fim de não nos deixarmos apanhar nesta armadilha, é necessário, ao invés disso, romper o vínculo de dependência externo, cultivando no íntimo de nós mesmos, a partir de um empenho próprio, um conhecimento que se inscreva no interior da alma. Apropriando-nos do saber presente no escrito, podemos, então, de fato, criar, produzir algo novo e inesperado, transformando-nos, assim, não em meros reprodutores, mas em porta-vozes de um conhecimento vivo, em permanente constituição. Este saber do real que se diz e re-diz não está exatamente contido na

[150] GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. 1 ed. São Paulo: Imago, 2005. p. 56.

superfície do escrito – posto que este, ao ser interrogado, só diz sempre a mesma coisa; ele está presente, sim, naquilo que o texto não pode apreender nem abarcar, mas deixa entrever nas brechas e nas fendas de sua escritura. É nas linhas invisíveis do texto e não em sua consideração maciça e bruta que podemos cultivar, portanto, um conhecimento sólido, consistente e, ao mesmo tempo, flexível, já que, por ser vivo e orgânico, é passível de inúmeras interpretações.

É nesse sentido que logo após a construção do mito relacionado à escrita, Sócrates diz, em resposta à admiração de Fedro quanto à facilidade do filósofo em inventar uma história, que as expressões divinatórias partiram primeiramente de um carvalho, de sorte que, os homens que viviam nessa época, diferentemente dos jovens atuais, contentavam-se simplesmente em escutar as pedras e os carvalhos[151]. A partir dessa fala, Sócrates parece defender, portanto, um conhecimento enraizado na vida, pois, sabendo ouvir a natureza, em toda a sua simplicidade, estes homens antigos produziram um saber também natural, calcado na própria realidade. Este saber orgânico, que irrompe do seio da vida, é representado no mito pelo rei solar Tamuz, que não precisa escrever para garantir a força de sua palavra[152]. Tão poderosa como o brilho do sol, a palavra do rei se impõe, forçosamente, como lei, sem que este precise recorrer à escrita como forma de sustentar a durabilidade de seu discurso. Pela sabedoria que lhe é inerente, Tamuz conhece os riscos a que estamos sujeitos ao transferirmos para a escrita a garantia de nosso saber. É por não podermos confiar à escrita o conhecimento - que, por nós mesmos, precisamos conquistar- que Sócrates, ironicamente, compara Fedro àqueles antigos homens, produtores de um saber cunhado a partir do real, dizendo que este é muito mais sábio do que os últimos, quando, na verdade, o que o filósofo faz é apenas repreender Fedro - como ele próprio reconhece - por dar maior importância a quem fala e de qual região provém, esquecendo-se, com isso, de prestar atenção no próprio discurso, a fim de pensar se as coisas se passam, realmente, dessa forma ou de outra[153]. Conferindo valor apenas ao autor do discurso e à sua região de origem, Fedro, não reflete sobre as palavras lidas no texto escrito por Lísias,

---

[151] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 275 b- c.
[152] GAGNEBIN, Jeanne Marie. op. cit., p. 54. nota 37.
[153] PLATÃO. op. cit., 275 c. nota 1.

resumindo-se apenas a decorá-las. A reprodução do discurso de Lísias é efetivada simplesmente, portanto, em função do deslumbramento de Fedro pelo jogo das palavras presentes no texto; no entanto, o encanto excessivo com a letra faria com que este, caso não tivesse, ocasionalmente, encontrado Sócrates, veiculasse um saber feito de vento, tão aparentemente lindo e robusto quanto, de fato, infértil e perecível, como os belos jardins de Adônis.

Adônis, nascido da relação incestuosa de sua mãe com seu avô, é um jovem de beleza exótica e exuberante, cuja morte precoce o impede de casar e de procriar filhos legítimos[154]. Portador de uma sexualidade desgovernada e sem limites, Adônis encarna, em si, o par articulado: sedução – corrupção[155], tão marcadamente presente no antigo ritual dos jardins de Adônis. Estes jardins, tão rapidamente cresciam e floresciam ao serem cultivados, artificialmente, com água quente - em sua maioria, pelas mulheres livres junto aos seus amantes - quanto logo, também, pereciam pela forma antinatural com que eram semeados[156]. Estes jardins artificiais espelham, perfeitamente, por sua vez, todo o esplendor do florescer da beleza juvenil de Adônis, bem como sua esterilidade, pela morte precoce e repentina a que foi submetido. Assim como os jardins de Adônis, tão maravilhosamente belos quanto improdutivos, o texto escrito pode nos fascinar de tal forma pela exuberância e beleza apresentada por suas palavras que, sem perceber, podemos nos deixar aprisionar em seus caracteres de modo que estes não nos remetam a nada além de si mesmos, de sorte que a repetição monótona de suas palavras nos impede, conseqüentemente, de produzir frutos novos e originais. É nesse sentido que a escrita pode nos atrair imperceptivelmente à morte, pois o encanto exagerado com a letra, ao não nos possibilitar construir nada de novo, ameaça paralisar o movimento intrínseco à própria vida. Indo contra a ordem natural das coisas, por engendrar, subitamente, a morte no cerne da vida, a escrita somente pode gerar filhos bastardos, do mesmo modo que as mulheres livres com seus amantes, pondo em risco a ordem familiar, procriam apenas filhos ilegítimos, como, na verdade, é o caso do próprio Adônis. Os frutos pervertidos, provenientes dessa poderosa atração

---

[154] GAGNEBIN, Jeanne Marie. op. cit., p. 65. nota 37.
[155] Détienne, Marcel, apud, GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. 1 ed. São Paulo: Imago, 2005. p. 65.
[156] GAGNEBIN, Jeanne Marie. op. cit., p. 65. nota 37.

provocada pela escrita, podem ser, ainda, relacionados à figura de Adônis, no sentido de que este, ao deixar cedo a casa dos pais[157], constitui uma boa imagem do escrito, que - ao contrário de enviar à origem, produzindo em nós frutos que tragam em si o mesmo grau de originalidade - desencadeia apenas o desvio do saber. Uma vez lançado no mundo, o belo jovem não precisa mais prestar contas a seus pais, da mesma forma que a arte da escrita não pode ser a garantia, em si, de um remédio para a memória, pois, distante de quem a produziu esta pode muito bem provocar, justamente, o inverso do desejo do autor: o esquecimento, tal como nos é advertido pelo próprio rei Tamuz.

Para exercitar a verdadeira memória não é necessário, contudo, que nos certifiquemos junto ao autor de nossa leitura justa e fiel. Nesse sentido, podemos e devemos prescindir da casa parental, visto que a fidelidade exangue do texto ou o propósito de obter uma interpretação exata do que o autor disse, além de impossível, caso pudesse ser conquistada, restringir-se-ia simplesmente em repetir um conhecimento rígido, sendo, justamente, o contrário disso que Platão parece nos fazer entender com sua crítica dirigida à escrita. Pois se não fosse o oposto de uma leitura bruta e absolutamente pura do texto escrito que Platão estivesse em defesa, ele não faria tanta questão de nos alertar para o risco de nos deixarmos enredar na superfície imaginária do escrito, produzindo, com isso, uma reprodução fria e infrutífera do saber. Dessa forma, a autonomia do texto em relação ao autor pode ser muito bem- vinda, já que, ao despedir-se deste, o escrito se encontra, em alguma medida, disponível e aberto a inúmeras formas de interpretação, muitas vezes, nem mesmo antes pensadas por ele, fazendo com que o saber extraído do texto seja algo vivo, ao ser passível de criação e re-criação constantes. Essa liberdade do escrito, em poder ser desdobrado em vários sentidos diferentes, consiste, ainda, na própria liberdade da linguagem, na medida em que esta não encerra nunca em um só sentido o que por meio dela se diz. A ambigüidade inerente à linguagem permite, por sua vez, que o escrito possa ser apreendido a partir de diversos modos possíveis, o que é, de um lado, positivo, levando em consideração que isso confere mobilidade ao discurso, fazendo com que este não seja,

[157] Ibid,. p. 56.

simplesmente, palavra morta; mas, de outro lado, como nos previne Platão, essa perigosa liberdade da escrita não pode ser incondicional ou ilimitada, pois é fundamental, antes de tudo, que o discurso produzido a partir de sua leitura encarne uma palavra porosa o suficiente, a fim de que possamos, através dela, ir ao encontro dos seres em si mesmos[158]. Desse modo, mesmo não podendo ser compreendido por uma única via de interpretação, todos os possíveis sentidos desvelados a partir do contato com o escrito devem, fundamentalmente, poder nos enviar em direção à contemplação das verdadeiras realidades, uma vez que, enquanto frutos oriundos da leitura do texto, tais interpretações precisam trazer em si o mesmo poder de nos encaminhar para a visão das essências inefáveis, não vindo, assim, a constituir uma simples repetição monótona da palavra, capaz de nos transformar, por conseguinte, em ignorantes produtores de um saber de mera aparência. O retorno à origem do texto não pode ser entendido, portanto, como o retorno ao único e melhor modo possível de interpretá-lo, como se existisse um significado em si, ditado pelo autor do escrito, mas é descobrir, a partir de uma experiência única e inusitada, novos caminhos de interpretação que nos levem ao encontro disso que é, em si e por si mesmo, o belo imutável.

Para que isso ocorra, é necessário, não obstante, sabermos esperar, prudente e pacientemente, o tempo adequado da colheita dos frutos oriundos do cultivo da semente filosófica em um terreno apropriado para o desenvolvimento desta, ao contrário de semearmos, em algum jardim de Adônis, sementes que florescerão tão rápido quanto sucumbirão, devido ao caráter perecível dos produtos provenientes dessa forma de cultivo[159]. Estes dois diferentes modos de produção ou constituição do saber, representados na imagem da colheita fornecida por Sócrates, nos permitem, por sua vez, realizar um contraponto entre a filosofia e a sofística, embora, com isso, não pretendamos realizar nenhuma forte defesa de uma contra a outra, mas apenas apontar algumas possibilidades de interpretação que o diálogo nos oferece. Sendo assim, podemos observar, primeiramente, que enquanto Sócrates, porta-voz do discurso filosófico, respeita o tempo necessário para a

---

[158] Ibid,. p. 57.
[159] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 276 b.

colheita dos frutos maduros originados da inscrição do saber na alma de Fedro, o conhecimento proveniente do discurso sofístico veiculado por Lísias tenta se inserir, apressada e forçadamente, na alma de quem aprende por meio do artifício da escrita, como a imagem do próprio texto platônico nos permite afirmar, embora seja preciso ressaltar, neste ponto, que tudo isso faz parte do plano prático que o sofista põe em ação a fim conquistar o belo amado[160]. Reconhecendo, portanto, em Fedro um solo apropriado para o desenvolvimento da atividade filosófica, Sócrates procura semear, através de seus discursos cunhados a partir da visão do belo, a semente da filosofia na alma do jovem rapaz, na espera de um dia este poder, por si mesmo, produzir igualmente discursos que sejam também calcados na visão do belo transcendente[161]; ao passo que Lísias, por ter como princípio de sua produção escrita o intuito de tomar Fedro para si, constrói, propositalmente, um discurso que vai contra, de algum modo, a ordem e o movimento natural do próprio real quando afirma sobre o amor uma essência oposta à sua verdadeira natureza ao interpretá-lo desde a perspectiva do não apaixonado. Assim, se, por um lado, Sócrates, respaldado pela visão da beleza inerente a Fedro, constrói um discurso que revela e louva o verdadeiro modo de ser do amor, permitindo ao jovem entrever o belo que se posta além do âmbito de suas palavras, Lísias, por outro lado, ao precisar encobrir por meio de uma ardilosa e genial façanha a origem real de seu discurso, seu amor pelo belo jovem, compõe um texto que pretende justamente amarrar Fedro na superfície espessa de suas palavras, posto que, com isso, poderia efetivamente conquistar o seu patente objetivo, o qual, de certo, teria conseguido caso não tivesse seu belo amado esbarrado em Sócrates no meio do caminho. Quanto a isso, é válido lembrar, ainda, que os discursos socráticos são os únicos elaborados ao longo do decorrer do diálogo - sendo produzidos, por inspiração divina, sempre de acordo com as necessidades do momento, discursos, portanto, vivos e animados[162] - enquanto Lísias produz um texto escrito que pode ser entendido, de certo modo, segundo a crítica platônica, como um dado pronto e acabado, incapaz de defender a si próprio[163], uma vez que, imóvel, é passível de responder sempre a mesma coisa.

---

[160] Ibid., 228 d - e.
[161] Ibid., 276 e – a.
[162] Ibid., 276 a.
[163] Ibid., 275 e.

Desse modo, assim como nos sugere a imagem da colheita elaborada por Sócrates, a experiência filosófica verdadeira deve, forçosamente, acompanhar o movimento intrínseco ao próprio real, a fim de produzir discursos substanciais capazes tanto de defender a si mesmos quanto de inspirar em outros a produção de discursos igualmente calcados no mesmo princípio de imortalidade[164]. Em obediência às leis do real, o discurso filosófico, portanto, porta em si o embrião que poderá fazer crescer e germinar em outras almas a atividade filosófica, tal como Sócrates, a partir de seus dois grandes discursos e de sua posterior conversa com Fedro, acredita poder semear na alma do belo rapaz o caminho da verdadeira filosofia. Em contrapartida, o discurso escrito de Lísias, ao ter como objetivo concreto a possibilidade de captura do belo jovem, precisa, necessariamente, encantá-lo e inebriá-lo através dos recursos fornecidos pela arte retórica, de sorte que o fascínio com a palavra, ao proporcionar uma fixação do saber, inviabiliza Fedro de ver o que se mostra para além de seu discurso. Esta cristalização e estagnação, que o texto escrito, de alguma forma, promove, permite a Sócrates, além disso, relacionar a prática da escrita a uma espécie de brincadeira ou divertimento, na medida em que, ao engendrar na vida uma paralisia arriscada, esta não pode ser levada tão a sério, servindo, portanto, apenas como um tipo de lembrete a ser utilizado, mais tarde, com a chegada da velhice[165]. Essa passagem do *Fedro* não é, todavia, o único lugar em que Platão fala da escrita dessa maneira. Na *Carta VII*, texto em que o filósofo também trata as questões relativas a essa arte, ele afirma, peremptoriamente, que:

> "[...] quando vemos algum tratado escrito, seja em leis, por um legislador, seja por alguém, em outros assuntos, quaisquer que sejam, que isso não era para ele o mais sério, pois, se for sério, repousa em sua parte mais nobre"[166].

Essa frase é a conclusão da digressão filosófica que Platão faz na parte final da carta VII, em que este afirma ser a alma a sede do saber, da inteligência e da opinião verdadeira, de modo que a porção mais nobre a que se refere o texto é exatamente a alma, na medida em que é nela que se encontra o verdadeiro

---

[164] Ibid., 276 e – 277 a.
[165] Ibid., 276 d.
[166] Idem. **A carta VII**. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. 1 ed. São Paulo: Loyola, 2008. 344 c.

conhecimento e não propriamente nos escritos, como parece sugerir o trecho acima[167]. Apesar de bastante contundentes, todas essas proposições a respeito da não seriedade da escrita foram, paradoxalmente, escritas por Platão, de sorte que devemos tomar bastante cuidado a fim de não interpretá-las de modo apressado ou dogmático, como se o filósofo estivesse simplesmente realizando uma rejeição definitiva desta atividade, mas, sim, deixarmos que o próprio texto nos forneça os sinais de como essa crítica pode ser lida. A compreensão da escrita enquanto um remédio (φάρμακον) para a memória pode nos ajudar nesse sentido, pois, assim como o remédio pode trazer a cura ou a morte dependendo da quantidade em que é ministrado, a escrita, do mesmo modo, pode tanto propiciar a salvação quanto a perdição do homem. Elixir da vida ou veneno que leva à morte, tudo está relacionado, portanto, ao uso comedido ou não da escrita. Se a possibilidade da morte reside na medida com que nos servimos dela e não em sua prática por si mesma, então, não levando a escrita tão a sério, no sentido de não atribuir a esta um peso demasiadamente grande ou significativo, talvez possamos, através dela, encontrar, de novo, o pulsar da vida. Dessa forma, é imprescindível que a escrita seja encarada como uma brincadeira, como uma simples distração ou divertimento[168], visto que é justamente ao não ser levada tão a sério que ela pode nos reportar em direção a isso que suas palavras não conseguem nem podem dizer ou explicar: a beleza inefável. Nesta forma jocosa e distraída a partir da qual podemos nos apropriar da escrita reside, contudo, ao mesmo tempo, uma enorme seriedade que não devemos deixar de demarcar, já que fazer da escrita uma brincadeira não consiste em considerá-la como uma atividade banal, que possa ser simplesmente desprezada no sentido de algo menor ou até mesmo sem valor. Pelo contrário, tomar a escrita como uma brincadeira implica no sério ato de fazer com esta apareça para nós de modo tão translúcido e transparente possível a ponto de nos permitir acessar o belo imutável, que se deixa entrever apenas nos sulcos e nas fendas cavadas pela escritura. Compreender a escrita como uma espécie de diversão ou distração é, por conseguinte, permitir que as palavras do texto se

[167] Ibid., p. 91 – 95.
[168] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 276 d.

apaguem e se façam esquecer, a fim de podermos visualizar, por meio delas, as verdadeiras essências[169].

A memória real e duradoura que o texto escrito pode nos fazer despertar, por sua vez, não consiste em um dado puro, bruto ou factual, assim como o forte apego aos caracteres da escrita pode nos fazer imaginar. Ao contrário da fachada de imagem portada pela escrita, que pode nos dar acesso somente a um sentido único e inquestionável, do qual podemos extrair, também, conseqüentemente, apenas uma memória palpável e aparentemente sólida, a verdadeira memória se encontra para além do que é dito explicitamente no texto, em outras palavras: ela reside exatamente nisso que este apresenta de impalpável e incapturável. Sendo assim, não é nos prendendo aos signos da escrita em si mesmos que podemos alcançar uma memória permanente e fiel à realidade; ao invés disso, é naquilo que estes conseguem sinalizar e indicar, nas entrelinhas do texto, que podemos conquistar, de fato, uma memória duradoura e enraizada na vida. Para fazer uma diferença entre estes dois tipos de recordação, Platão utiliza para se referir à falsa memória a palavra grega ὑπομνήσεως[170], genitivo de ὑπόμνησις que significa lembrança, ser capaz de sugerir algo, fazer menção a alguma coisa, fazer lembrar, lembrança, lembrete[171]; e para a verdadeira memória encontramos no diálogo o termo μνήμης[172], genitivo do substantivo μνήμη que quer dizer recordação, memória de uma pessoa ou coisa, memória enquanto um poder da mente, memorial, registro[173]. Desse modo, enquanto a falsa memória nos faz apreender um conhecimento frágil e superficial, por nos proporcionar somente uma lembrança ou servir apenas como lembrete daquilo que foi dito expressamente no texto, a verdadeira memória se refere ao registro ou à inscrição do conhecimento no interior da alma, possibilitando-nos, assim, construir um saber que vai além das palavras presentes no escrito. A partir dessa prudente distinção, o filósofo pretende, portanto, nos chamar atenção para o fato de que o apego demasiado aos caracteres da escrita pode, no máximo,

---

[169] GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. 1 ed. São Paulo: Imago, 2005. p. 57 – 58.
[170] Plato. **Phaedrus**. Translated by Harold North Fowler. Cambridge and London: Harvard University Press, 2005. 275 a.
[171] LIDDELL, Henry George and SCOTT, Robert. **A Greek English Lexicon**. 9 ed. Oxford: Clarendon Press, 1985. p. 1890.
[172] Plato, op. cit., 275 a. nota 21.
[173] LIDDELL, Henry George and SCOTT, Robert, op. cit., p. 1139. nota 30.

nos permitir lembrar as palavras do texto, mas não pode nunca, verdadeiramente, nos possibilitar re-memorar o que há de mais essencial em um escrito: isso que este mesmo não consegue abarcar, as realidades intangíveis. A verdadeira memória não pode ser compreendida, portanto, como algo estático e estagnado, e, sim, como um movimento que nos põe, novamente, diante da contemplação das essências inefáveis.

Ao resguardar, em si, o mesmo modo de ser do *phármakon*, a escrita é apreendida, por conseguinte, a partir de uma ambigüidade essencial, que faz dela tanto a possibilidade da vida quanto da morte. Assim, ao nos alertar para as armadilhas em que podemos cair no embate com um texto escrito, Platão não almeja simplesmente censurar a atividade literária em si, o que seria até um contra senso para um filósofo que dedicou uma vida inteira a escrita, mas, talvez, ele pretenda, com isso, nos dar sinais de como seu texto deve ser lido e interpretado: não como algo imóvel e estático - tal como a imagem fixa de uma pintura, que nos apresenta a morte disfarçada de vida - mas como um saber do real, em constante construção. É nesse sentido, também, que Platão parece recorrer aos diálogos como forma de expressão de suas idéias, uma vez que estes, por mais que sejam escritos, imitam, por serem diálogos, o movimento da palavra viva, nos aproximando, desse modo, o máximo possível do real. Ao defender um pensamento enraizado na vida, Platão nos ensina, portanto, que a filosofia é um processo dinâmico, um movimento que deve ser constantemente retomado, a fim de que possamos, de fato, através dela, tocar algo do real.

CONCLUSÃO

Para apropriarmo-nos de nossa humanidade é necessário reconhecer a finitude que nos pertence intrinsecamente. A experiência de finitude, incompletude e falta no ser humano se dá, por sua vez, concomitantemente, a um encontro súbito com o que há de mais pleno, sublime e fundamental, denominado no *Fedro* de Platão como belo originário, instância supra- celeste por meio da qual a realidade vem a ser e em relação a qual o homem não pode vir a constituir-se sem antes tê-la vislumbrado a partir de uma relação singular de visão[174]. Este mais além do homem, que, ao mesmo tempo em que nos ultrapassa, aponta para nós o limite de nossa condição, é vislumbrado, súbita e sorrateiramente, através de uma das experiências mais valiosas para o humano: o amor. Pertencendo propriamente ao âmbito humano, o amor é o que nos permite fazer a passagem do belo sensível presente na instância terrena para a beleza inteligível que se posta para além, tanto do amado quanto do amante. Este ultrapassamento da esfera sensível não significa, no entanto, uma ruptura total ou absoluta com este plano, uma vez que a experiência de transcendência ao apoiar-se, forçosamente, na visão do belo sensível o resguarda como a própria condição de sua superação. Assim, ao nos encaminhar para a contemplação da beleza supra-celeste, o amor assinala o lugar do homem como algo entre o sensível e o inteligível, na medida em que o encontro fortuito com o belo demarca e sinaliza a própria incompletude humana.

Além disso, o distanciamento necessário que o amor proporciona da beleza corpórea, imprescindível para que o homem perceba sua condição mortal, é auxiliado pela presença do discurso, que o amante é levado a proferir no encontro súbito com o belo incorpóreo. Pautado pela visão da beleza, o amante produz discursos que tem o poder de nos conduzir para a contemplação da beleza intangível, de sorte que o discurso genuinamente amoroso se faz presente tal como o amor como um elemento intermediário entre o humano e o belo impalpável. Nesse

[174] PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975.

sentido, o encontro com o belo transcendente viabilizado pela experiência amorosa é fundamental, ainda, pelo fato de nos permitir construir um saber acerca de nossa própria condição, quando somos levados a elaborar um discurso pautado por isso que constitui o mais íntimo de nós mesmos, a beleza imutável. O que faz com que o amor seja também responsável por uma verdadeira transformação do homem, quando engendra neste um processo educativo por meio do qual é possível acercar-se de seu próprio ser. Desse modo, podemos afirmar que os discursos oriundos da experiência amorosa têm o poder de cunhar e inscrever tanto naqueles que o proferem quanto naqueles que o escutam a falta peculiar ao próprio modo de ser do humano.

É assim que os textos de Platão, cunhados com amor a partir do vislumbre do belo, podem nos permitir, ainda hoje, entrever, para além da materialidade bruta de seus caracteres, a beleza inteligível que nos pertence intimamente, levando-nos, dessa forma, a experienciar a finitude que nos é própria. A escrita, dentro dessa perspectiva, não pode ser apreendida, portanto, como um dado morto ou um resíduo de um passado remoto, mas como a possibilidade sempre viva de retomada do movimento de contemplação do belo que resiste em ser capturado pelo discurso. Transpondo, a partir do amor, a esfera sensível inerente ao discurso tanto falado quanto escrito é possível ao homem, então, visualizar o belo que repercute nas entrelinhas do texto.

Assim, o amor, como uma das vias privilegiadas de acesso do homem ao belo transcendente, origem de tudo o que *é*, é, por conseguinte, um elemento absolutamente fundamental na experiência humana, sendo os discursos inspirados por ele também um modo de entrarmos em contato com o que nos diz respeito essencialmente.

Referências

CASSIN, Bárbara. **Ensaios Sofísticos**. São Paulo: Siciliano, 1990.

FRANCALANCI, Carla. Amor, filosofia, fundamento. **Sofia**, Vitória, v. 8, n. 09 e 10, p. 87- 108, 2002.

_____. **Amor, Discurso, Verdade: uma interpretação do Symposium de Platão**. Vitória: Edufes, 2005.

_____. Mito e reciprocidade em Platão. In: CABRAL, A. M. (Org.). **Leituras do Mundo**. Salvador: Quarteto Editora.

_____. Da relação entre o divino e o humano a partir do *Fedro* de Platão. In: MURTA, Cláudia (Org). **Mito e arte: filosofia e suas fronteiras**. Vitória: Multiplicidade, 2004.

_____. **Considerações sobre o olhar no pensamento de Platão**. Texto inédito.

_____. Uma ontologia da imagem. **Aisthe** (online). Vitória, v. 3, n. 4, p. 67 – 89, 2009.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. 1. ed. São Paulo: Imago, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche** vol. I. Tradução de Marco Antônio Casanova. 1 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 168- 178.

HYLAND, Drew A. Oude tis logos, oude tis episteme: The Hermeneutics of Beauty. In: FIGAL, Günter (Org.). **Internatinales Jahrbuch für Hermeneutik**, Mohr Siebeck, v. 4, p. 9 – 26, 2005.

HOMERO. **Ilíada vol. I.** Tradução de Haroldo de Campos. 4 ed. São Paulo: Arx, 2003.

_____. **Odisséia**. Tradução de Jaime Bruna. 18 ed. São Paulo: Cultrix, 2010. Canto IV, verso 283.

LACAN, Jacques. **O Seminário**, livro 8: A transferência**.** Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

NICHOLSON, Graeme. **Plato's Phaedrus**: the philosophy of love. Purdue University Press.

PLATÃO. **Fedro.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975.

_____. **Phaedrus**. Translated by Harold North Fowler. Cambridge and London: Harvard University Press, 1995.

_____. **Banquete.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

_____. **Symposium**. Translated by W. R. M. Lamb and Harold North Fowler. Cambridge and London: Harvard University Press, 1991.

_____. **Alcibiades I and II**. Translated by W. R. M. Lamb. 1 ed. Cambridge and London: Harvard University Press, 1927.

_____. **Carta VII**. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. 1 ed. São Paulo: Loyola, 2008.

RUTHERFORD, R. B. **The art of Plato**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

SALLIS, John. **Being and logos:** Reading the platonic dialogues. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

SHUBACK, Márcia de Sá Cavalcanti. **Para ler os medievais**: ensaio de hermenêutica imaginativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.