

# PASSEIO PELO ILISSOS (ALGUNS ÂNGULOS DO FEDRO) A RIDE IN ILISSOS (SOME ASPECTS OF PHAEDRUS)

RACHEL GAZOLLA<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo pretende abordar o complexo início do **Fedro** relacionando-o com a apresentação do tema platônico sensível-inteligível a partir do mito exposto por Stesíchoro. Será estudada a *manía* erótica como forma de conhecimento, e a relação *mýthos-lógos* preservada por Platão ao refletir sobre assuntos difíceis no campo epistemológico, como a *anámnēsis*, e que apontam para o limite do *lógos* proposicional.

**Palavras-chave:** memória, eros, inteligível, sensível

**Abstract:** This paper approaches the subject of the complex beginning of **Phaedrus** relating it to the presentation of the sensible-intelligible Platonic theme starting from the myth narrated by Stesíchoros. We will study the erotic *manía* as a form of knowledge, and the relationship *mýthos-lógos* preserved by Plato in his reflections about difficult matters in the epistemological field, such as the *anámnēsis*, that indicate the limit of the propositional *lógos*.

**Keywords:** memory, eros, intelligible, sensible

## 1. O CENÁRIO PARA *EROS*

O diálogo **Fedro** se inicia com dois discursos retóricos sobre o amor, avança para uma exposição sobre os quatro tipos de *manía* e finaliza com reflexões sobre a Retórica. Ao menos duas questões dessa complexa exposição platônica pretendo considerar: a) a relação entre *Eros* e *manía* a partir do encontro de Sócrates com o belo Fedro em passeio pelo Ilissos; b) a fala do poeta Stesíchoro (o segundo discurso de Sócrates), na qual Platão aproxima *mýthos* e *lógos* ao estabelecer a surpreendente ligação, pela via da memória, entre *manía* e Filosofia.

É interessante atentar para algumas circunstâncias específicas do início desse diálogo: a primeira, que Sócrates está fora dos muros da cidade, notícia incomum nos textos platônicos; mais ainda, ele está sem sandálias (o que

---

<sup>1</sup> Rachel Gazolla de Andrade é professora da Pontifícia Universidade Católica de S. Paulo, Brasil [rachelga@uol.com.br]

lhe é comum) ao encontrar o belo Fedro, que também está descalço como quis informar Platão, fatos aparentemente irrelevantes. Passeiam na calidez da planície por onde corre o Ilissos. Essa primeira descrição estrutura o início do diálogo e é cuidadosamente detalhada. Guarda um sentido forte quando comparada com os diálogos **Lisis** e **Symposium**, ambos sobre o amor: no **Lisis**, há um grupo de jovens dirigindo-se aos aprendizados cívicos; no **Symposium**, um Sócrates banhado e com sandálias vai à casa de Agaton cumprimentá-lo pelo prêmio que a cidade lhe outorgara; no **Fedro**, porém, é marcado o afastamento da *pólis* e a união com a *phýsis*, fato não aleatório se levarmos em conta que o jovem Fedro está embevecido pelo discurso que acabara de ouvir na cidade, do orador Lisias, e disposto a reproduzi-lo a Sócrates.

Indicando o afastamento do cívico, o filósofo elogia a beleza do lugar em que Bóreas raptou Oríthya, e descreve poeticamente a pureza do ar, o frescor da água, os perfumes e sons, a vegetação frondosa (229c). Tal exposição espanta e encanta o jovem, pois além de encontrar o filósofo fora dos muros da *pólis*, ouve-o falar de modo inédito, tal qual um estrangeiro que, pela primeira vez, aprecia uma paisagem. O irônico Sócrates, disposto a ouvir a repetição do discurso de grande e famoso retórico Lisias, diz que está ali somente como “... amante do aprender. Os campos e as árvores não querem ensinar-me nada e sim os homens da cidade...” (230d).

Sem dúvida, Platão dramatiza. Pergunta Fedro se, perto dali, teria Bóreas raptado Oríthya. Ora, no local há a fonte da ninfa Pharmácia como é indicado pelos historiadores. Essa referência indireta a Pharmácia (de *phármakon*, droga) não aparece no diálogo sem motivo: sabe-se que, ao final do texto, o mito de Teuth sobre a escrita está relacionado ao *phármakos*. Também próximo à fonte está o templo de Ártemis Agraia, a caçadora, irmã de Apolo, deus que divide o templo de Delfos com Dioniso. Essa segunda referência indireta indica que nada parece ser irrelevante nesse começo em que Sócrates procura “caçar” o jovem e belo discípulo.<sup>2</sup>

Como faço menção ao sentido forte dos personagens, devo dizer que não entrarei na extensa polêmica sobre a data deste diálogo, se ele deve ser considerado um escrito de juventude ou não. Não creio que personagens como Lisias ou o jovem Fedro tenham peso para a datação, mas têm para a dra-

<sup>2</sup> Sabe-se que o luminoso Apolo é também o deus dos mistérios adivinhatórios que exige iniciação, além de hábil flexeiro; já Dioniso, entre outros atributos, é o que possui os homens quando e como quiser, tornando-os sem consciência de si mesmos. Não é desprezível que esses dois deuses estejam citados no **Fedro**.

matização. Assim, parece-me secundário que Fedro seja jovem no diálogo ou que Lisias estivesse ou não em Atenas quando Fedro pôde ouvi-lo, o que serviria para definir, em parte, a datação. Platão cria situações no início dos diálogos e na escolha dos personagens que incidem diretamente na temática que desenvolverá, e se de um lado é pertinente que o intérprete saiba sobre os personagens e suas relações com a cidade e a Academia, de outro, o tipo de ambiência e personagens escolhidos pelo filósofo auxiliam a compreensão do desenvolvimento das suas reflexões. Apesar de difícil a compreensão da urdidura dramática, considero tais ângulos fundamentais nos diálogos.<sup>3</sup>

Nesse sentido, o cenário prepara, na verdade, a “caça” de Fedro e seu “raptó” consumado no segundo discurso de Sócrates, em nome de Stesíchoro. Tal qual Ártemis, tal qual Bóreas, ele caça e rapta o jovem nas asas de seu *lógos* seduzindo-o, como seduziu Alcibíades com *lógoi* que tocam o coração, conforme a exposição final do **Symposium**. Essa trama inicial faz notar o quanto Lisias é importante para essa composição. Ele é um orador bem considerado pela cidade, e na tirania dos Trinta foi exilado, viu a fortuna de seu pai, Céfaló, confiscada, e seu irmão, Polemarco, assassinado<sup>4</sup>. Por que Platão inicia um diálogo sobre *Eros* e Retórica com esse personagem? e por que exatamente Lisias fará a apologia da ausência do estado amoroso na relação entre duas pessoas? São ângulos a pensar, imbricados que estão no embate platônico com a retórica sofista e com a condenação de Sócrates. Note-se que, na **República** (livro I), são Céfaló (um meteco) e Polemarco, juntamente com o sofista Trasímaco, os primeiros personagens a opinarem sobre o que é a justiça, num ambiente sinalizador: o porto do Pireu, lugar de comércio, embarques e desembarques de estrangeiros, gregos e metecos; e no **Symposium** é Fedro quem apresenta o primeiro discurso sobre *Eros* como o deus mais antigo que deve ser honrado, pois, diz ele, na relação amante-amado ambos querem parecer belos e bons diante do outro, conseqüentemente, tendem a agir virtuosamente. No entanto, o embevecido jovem do **Fedro**, às margens do Ilissos, aceita sem delongas a tese contrária àquela. Os detalhes desse início são abundantes e mereceriam estudos mais aprofundados.

<sup>3</sup> Especificamene no **Fedro**, quer pelos temas, quer pela complexidade, ele não parece ser um diálogo de juventude, como querem alguns intérpretes, bem ao contrário (sobre tal discussão ver L.ROBIN, **La théorie platonicienne de l'amour**, Paris: Puf, 1964).

<sup>4</sup> Para maiores detalhes sobre a vida desses homens vide M.VEGETTI (tradução e comentários da **República**, sob sua direção- livro I, ed. Bibliopolis, 1998); tb.LYSIAS, **Discours** (ed. Belles-Lettres, 1955, Paris, tradução de Louis Gernet).

Tendo tal cenografia no horizonte, é possível apontar quatro ângulos básicos na reflexão sobre *Eros*, no **Fedro**: 1) que *Eros* faz a ligação sensível-inteligível podendo dispensar o *lógos*; 2) que o delírio (*mania*) é modo de conhecimento não arrazoado fundamental à Filosofia; 3) que o *lógos* como arrazoamento apresenta limites para o conhecer; 4) que a Beleza, *Eros* e *Lógos* criam os laços entre os campos que nomeamos estético, ético, político e epistemológico.

## 2. LISIAS, SÓCRATES E STESÍCHORO

### 2.1 – Os dois primeiros discursos sobre o amor

Resumo, rapidamente, o conteúdo dos discursos sobre o amor expostos por Lisias e Sócrates (231a, 238c), e avanço para certas passagens do mito apresentado por Stesíchoro, poeta da Sicília da metade do século VI a.C., provavelmente iniciado nos mistérios órfico-pitagóricos. Uma vez mais, Platão usa de astúcia dramática ao dar a um poeta da Magna Grécia o *mythos-lógos* principal do **Fedro**, como deu a uma sacerdotisa (Diotima) o *mythos-lógos* no **Symposium**<sup>5</sup>.

O discurso de Lisias é a defesa de um certo modo de amar que se deve seguir. Implica em fugir do sofrimento, das amarras que o estado amoroso nos impõe; os argumentos do orador encadeiam-se dentro das mais perfeitas regras retóricas. Ele usa da persuasão ao apontar os efeitos que o estado amoroso e o não amoroso causam nos homens, e leva o ouvinte a aceitar a utilidade e bons resultados advindos de uma relação prazerosa, porém sem amor. Sob o domínio de *Eros* estaremos subjugados a condições servis, situação que não aprimora nossas ações, e o objetivo do orador é a negação da conturbação passional que o estado amoroso provoca. Pragmático e cívico, pode-se dizer que Lisias propõe o distanciamento emocional do amante para com o amado, uma vez que tal distância, crê ele, permite que os bens apareçam se o par vier a dispensar o excesso que o amor traz e impor-se a medida<sup>6</sup>. É

<sup>5</sup> Parece-me possível comparar o *lógos* de Lisias com o segundo degrau da ascense amorosa conforme exposta por Diotima, no **Symposium**, quando a sacerdotisa aponta para a necessidade de deixar o amor a um só corpo e a uma só alma para amar o belo em todos os belos corpos e belas almas. Nesse degrau, o estado amoroso típico se afasta (preconizado anteriormente pelo discurso de Aristófanes e das partes 'gêmeas'). Dadas as constantes relações entre os dois diálogos, não se deve lê-los separadamente. Ambos tratam da visão do Belo em si, porém por caminhos diversos, tão diversos quanto podem ser o esforço do *lógos* na ascense dialética e a iniciação pela via dos mistérios.

<sup>6</sup> É digno de nota que essa tese tenha sido, inúmeras vezes, imputada a Platão.

exatamente tal condição que propicia a amizade (*philia*), segundo o *rétor*, ou seja, a valorização da gratificação sexual e a desvalorização das fortes emoções do amor em sentido amplo.<sup>7</sup>

A resposta socrática rebatendo esta tese também virá em boas regras retóricas: o amor não deve ser afastado da relação amante-amado, mesmo porque há dois modos de amar, um que nos traz males, outro, bens. Apresenta, então, os efeitos úteis do estado amoroso que propicia bens. Os dois discursos têm como base a persuasão e de fato persuadem, cada um ao seu modo. Entretanto, após os dois *lógoi*, Sócrates ouve subitamente seu *daímon* e afirma que todo arrazoado de antes fora uma tolice, pois se *Eros* é divino jamais poderá ser um mal ao homem, o que esvazia os duplos argumentos apresentados por ele e Lisias. Cede a exposição sobre o tema *Eros* a Stesíchoro.

## 2.2 – O mito de Stesíchoro

Com o poeta, Platão rompe o *lógos* retórico e introduz um mito sobre *Eros-Psyché* de modo diferenciado comparativamente a outros diálogos: apresenta quatro tipos de *manía*, isto é, do entusiasmo ou da presença do divino em nós: a *manía* oracular, a adivinhatória, a poética e a erótica, esta sendo a manifestação do divino no par amoroso. Stesíchoro apresenta um amplo e complexo mito sobre *Eros* (244a-257b), e antes de cantar a natureza da alma como ser alado, afirma-a com argumentos: é *ousía* imortal com movimento próprio, diferente do corpo que é mortal, não tem movimento próprio, é *apsychón*. Essa definição está presente também no **Fédon**, **Timeu** e **Leis**. Na cosmologia do **Timeu**, mais próxima ao **Fedro** nesse ponto, a idéia de Beleza é contemplada pelo demiurgo divino ao fabricar a Alma e o Corpo cósmicos (29a em diante). No **Fedro**, tal contemplação é proporcionada, em primeiro grau, pela visão das belas coisas sensíveis, e no par amoroso por meio do olhar do amante dirigido ao belo amado. É o sensível-emocional, portanto, o motor primeiro da alma amorosa para a idéia de Beleza.

Esse tipo de atualização de um estado físico-psíquico, no rigor dos termos, é o sinal da potência de *Eros* que possui o amante na *manía*. O que subjaz em comum entre o demiurgo divino do **Timeu** e o homem em delírio amoroso do **Fedro** é o olhar de ambos dirigido à beleza. No que se refe-

<sup>7</sup> Platão aponta no **Symposium**, na apresentação de Pausânias, uma posição semelhante quanto à *philia* entre os homens mais velhos e os mais novos. A procura de um par amoroso tem em vista a educação, porém nesse diálogo não está explícito se Pausânias aprova o estado amoroso entre o educador e o educando, ou apenas a relação sexual entre dois possíveis amigos, um dos aspectos da virtude viril para os gregos.

re ao demiurgo divino, ele necessita ‘olhar’ para as idéias e dentre elas para a idéia de Belo que será modelo, entre outras idéias, para sua obra. Como o cosmos é belo e bom, seu artesão contemplou necessariamente a Beleza e é, ele mesmo, bom, pois ao imitar o ser que sempre é, diz Platão (29 a) — e sendo um divino artesão amoroso, condição pressuposta pela expressão “isento de mesquinhez” (*phthónos*, 29e) —, tudo fabricará doando de si mesmo o melhor porque ama o que faz, para quem faz, sabe fazer bem, tem *epistême* e *areté*<sup>8</sup>. Essa fabricação pressupõe, de algum modo, um artesão em *mania* diante do amado – a Beleza como idéia, nesse caso –, não fora ele mesmo criador dos *daímones* (69c) e sendo *Eros* um *daímon*. Diz Platão no início do **Timeu**:

“...todas as vezes que o demiurgo, com seus olhos sem cessar postos no que sempre é, serve-se de um tal paradigma, todas as vezes que se esforça para realizar em sua obra a idéia e as potências (*tén idéan kai dýnamín*), tudo o que dessa maneira produz é necessariamente belo.”(28a,b)

Já no **Fedro**, a relação entre Beleza, *Eros* e Conhecimento tem outro aspecto. Vejamos a descrição dessa exaltação que é o amor, cujos efeitos são dignos de citação. O amante ao ver o belo amado (251a-d)

“...sente um calafrio... e depois de vê-lo, como ocorre em continuação ao calafrio, opera-se nele uma transformação que produz um suor e um calor inusitados. Pois esquenta-se ao receber por meio dos olhos a emanção da beleza com a qual vitaliza a plumagem.<sup>9</sup> ... eis que (a alma) olha em direção à beleza do jovem belo. Dalí provém uma corrente que nomeamos fluxo do desejo (*himeros*), e uma vez recebida sua vitalidade é estimulada, e ela (a alma) se encalora...”.

A descrição físico-psíquica do estado amoroso indica que *Eros* é um *daímon* vital, ligante, como é possível inferir em passagens do livro IX da **República**, quando ele diz poder nomear Bem o que cria, e seu contrário, o que destrói, é possível nomear Mal. Assim, o *Eros* do **Timeu**, do **Fedro**, do **Symposium** é expressão do bem, é sempre criador e não se vincula aos males, não destrói. A importância do estado amoroso é indiscutível para todos os campos humanos, quer esse estado esteja referido às emoções ligantes do par amante-amado, quer às provocadas pelo belo natural ou

<sup>8</sup> Sobre a virtude dos artesãos e seu tipo específico de conhecimento, vide **República**, livros II e III. O livro VII tratará do conhecimento como *epistême* e *areté* desse ‘artesão metafísico’ que é o filósofo.

<sup>9</sup> Trata-se da plumagem da *psyché* enquanto ser alado, como o é o *daímon Eros* (é interessante relacionar este mito ao de *Eros* e *Psyché* narrado por Apuleio); esta passagem liga-se também às explicações que Platão dá no **Timeu** sobre o frio e o calor do corpo e alma pensados como movimento ritmado de triângulos (61a-e).

pelas belas artes ou belas leis. Ora, sendo a visão o mais importante órgão para impulsionar o encontro do inteligível por meio do sensível, diz Platão que tal encontro se dá pelo fluxo do desejo (*bímeros*), essa espécie de fluida corrente que emana dos olhos do corpo para os olhos da alma, questão ampla que não é possível analisar aqui<sup>10</sup>. Clara está a relação do tema com a metáfora do sol apresentada no livro VI da **República**, apenas a relembro.

Aprendemos, desse modo, que estão eroticamente enlaçados o poder estético (*aisthetikón*), o dos afetos (*thymoeidés*) e o logístico (*logistikón*), e que pela *manía* erótica Platão dá dignidade ao sensível, apesar de parte da tradição intepretativa desaprovar o peso ontológico do sensível na sua Filosofia, um equívoco a ser reconsiderado. Os sensíveis têm neles mesmos algo que permite a propulsão às formas belas. O corpóreo e incorpóreo, o mortal e o imortal misturam-se, participam, têm comunidade pela força do *daímon* ligante. O ciclo de *Eros* completa-se: dos mortais aos imortais e dos imortais aos mortais, quer pelos primeiros sinais físicos e transformadores dos amantes, apreendidos por Sócrates nos adolescentes do diálogo **Lisis**, quer pela ascese iniciatória segundo Diotima no **Symposium**, quer, ainda, pela via do delírio que irrompe de súbito, segundo Stesíchoro no **Fedro**. São modos possíveis de alcançar o divino inteligível e nenhum deles, é preciso ressaltar, é o dialético.<sup>11</sup> Na *manía*, o componente cívico acha-se à margem, tanto quanto no mito é dispensado o componente argumentativo.<sup>12</sup> Note-se, todavia, que ambos são recolhidos na reflexão platônica, o *lógos* argumentativo e o *lógos* mítico, e nisso Platão distancia-se de nós ao resgatar *manía* e *mythos* para a Filosofia<sup>13</sup>.

Sabemos que, para os sofistas e para o Platão dialético, permanecer à margem do cívico não é o que se quer, porém o par amante-amado em *manía* não adere ao cívico a não ser exteriormente. Mas há algo fundamental nesse par que, por vias indiretas, Platão pretende levar ao cívico. Enten-

<sup>10</sup> Conforme nota anterior sobre o **Timeu**.

<sup>11</sup> Cf. **Carta VII**, 341a e ss (sobre o esforço dialético como tarefa para alguns).

<sup>12</sup> Joseph Pieper diz (in **Enthusiasm and divine madness**, p. 49 e 50, ed. St. Augustine's Press, EUA, 2000, ed. alemã Közsel Verlag, **Begeisterung und Göttlicher Whansinn**, 1962: "...If we consider all the aspects of *mania* which Plato mentions, we shall have to say that he uses the word to mean, primarily, a being-beside-oneself, a loss of command over oneself, surrender of autarchic independence and self-control; a state in which we are not active, but passive. We do not act, but suffer something...").

<sup>13</sup> Acrescentaria, ainda, que o sagrado está inserido no dizer e pensar platônicos, e que, nessa perspectiva, Platão não dispensa a comunidade das *pathé* do *lógos* e do *mythos*, em outros termos, dos deuses com as divinas idéias. São junções que marginalizamos em nosso atual modo de investigação acadêmica.

damos este ponto. Na *manía* erótica, o conhecimento do inteligível depende do sensível e dos afetos sem que haja o auxílio direto da potência lógica da alma. É na visão do brilhante, do iluminado (*gánysthai*)<sup>14</sup> doado ao amante diante do belo amado — no *enthousiásmon arísté*, no excelente entusiasmo (249e) —, que o reconhecimento da idéia de Beleza na beleza do amado se efetiva, distante das proposições. É nesse reconhecimento que já está sugerida a ligação entre *manía*, memória e palavra, o assunto final do **Fedro**.

### 3. MANÍA E MEMÓRIA

Tento, agora, apresentar um estudo sobre as palavras *manía* e *mne-mosyne* para melhor compreender a ligação acima apontada. A raiz de *manía* enquanto delírio, exaltação, furor divino, vem do verbo *maínomai*/*maíno* que significa enlouquecer, ser transportado violentamente pelo divino; guarda o sentido do que vem de um golpe, de súbito, que transtorna; relaciona-se ao verbo *mantéuô*, predizer, interpretar oracularmente, ler os sinais, e do verbo *mantháno*, apreender, apanhar. A memória, *Mnemosyne*, é uma das Musas, com raiz no verbo *mnáomai*, pensar, relembrar, significando também desejar para núpcias, para união, ambicionar, procurar. A reminiscência ou rememoração — *anámnesis* — é a ação de recordar vinculada ao verbo *anamimnésko* cuja raiz ‘*mn*’ está em *mnéma*, isto é, o sinal para a lembrança, o emblema que recorda algo. Tanto a *anámnesis* sinaliza o encontro súbito de algo, o instante de brilho no reconhecimento do que se procura e encontra, quanto a *manía* sinaliza um estado em que o divino irrompe e brilha fazendo-se presente por sinais. O vocabulário em questão tem um solo comum referido ao que se dá como sinal revelador de algo e que chega de súbito. Não é demais sugerir que na *méthexis* e no *symbolos* está esse sentido de ligação que irrompe mostrando algo propiciado por outro algo. Da *anámnesis* à *manía* é possível pensar a difícil noção platônica de participação, o que apenas aponto nesta ocasião.

Há uma interessante passagem no **Fedro** (249c) em que Stesíchoro afirma que o homem deixa sua pura animalidade quando contempla o *eidós* — ou seja, vê a multiplicidade e a recolhe na unidade —, e a partir daí pode recordar-se da idéia do Belo ao contemplar as coisas belas do mundo. Esse homem será, então, daimônico<sup>15</sup>, sua *psyché*, que outrora tinha asas e veio

<sup>14</sup> Deve-se notar que a raiz desse verbo está no nome Ganymedes, amante de Zeus, a quem foi dado o *himeross* (255c)

a perdê-las, poderá recordar-se da unidade anteriormente vista quando for potencializada pelo belo sensível. Este, porque participa do inteligível, ‘sinaliza algo que evoca outro algo’. Estamos diante da ‘evocação’, da *anámneseis* da *psyché* assemelhada a *Eros* quanto ao modo de mover-se. Por que? Porque aquele que se co-move diante do Belo, quer se trate da beleza do Ilissos ou do belo Fedro, das belas técnicas e das leis, ou da idéia de Beleza, recebe o sinal da divina *Mnemosyne* e vem a saber da própria potência mnemônica. Esse poder inefável sustenta a marca de uma presença anterior, agora invisível, ausente. De uma só vez, essa presença que é marca visível do invisível aponta para (faz a ligação) o nascimento de uma ‘passagem’, uma espécie de tempo, de linha que se instala entre esses dois pontos.<sup>16</sup>

Porém, se a *anámneseis* é a ação de lembrar, qual sua relação com a lembrança (*mnéme*)? Haverá uma diferença entre tais noções? Sim, para Platão. No **Philebo** (34a-b-c) ele diz:

“... Chamar a lembrança (*mnémen*) conservação da sensação é um dizer correto, assim parece... Mas não dizemos que a rememoração (*anámneseis*) difere da lembrança (*mnémes*)?... quando ela (a alma) recolhe as afecções tão firmemente quanto possível, independentemente do corpo e por ela mesma, então diremos que isto é uma rememoração (*anámneseis*), não é verdade? De outro lado, quando tendo perdido a lembrança, seja de uma sensação, seja de uma apreensão, ela vem a retomar posse por ela mesma, num caso ou no outro, chamamos também a isto de rememorações (*anámneseis*) e não de lembranças (*mnémas*).”

Na sequência, compreende-se que a *anámneseis*, no **Philebo**, é um modo de lembrar que não depende da sensação ou de conhecimentos guardados na memória que temos das coisas sentidas e aprendidas, mas de certas afecções (*tá pathémata*) da própria alma que, por si mesma, rememora algo de si mesma, que não é marca sensível ou conhecimento aprendido em nossa vida, mas são *pathémata* específicos. Também nomeamos rememoração — ou lembrança — o esforço anímico para lembrar do que já vivenciamos exteriormente, antigas marcas sensíveis que antes existiram e foram esquecidas. Essa perspectiva ampla do lembrar em Platão é um ponto de afastamento de Aristóteles com seu mestre se considerarmos que, para o estagiri-

<sup>15</sup> Lembremos que no **Symposium** Platão diferencia o homem técnico do homem daimônico.

<sup>16</sup> Sobre a memória é importante a leitura de Paul Ricoeur in **Mémoire, Histoire, Oublie**, Paris: Seuil, 2000

ta (in **Tratados breves de História Natural – Acerca da memória**), a *anámnēsis* é uma espécie de *syllōgismós*, de arrazoamento:

“... o que pratica a *anámnēsis* arrazoa o que antes viu ou ouviu ou experimentou, e é como uma espécie de indagação... A prova de que é uma afecção do corpo e de que a *anámnēsis* é a busca de uma imagem em tal estado, é que alguns se inquietam quando podem recordar... pois a estes os agitam mais as imagens...” (453a-b).

A *anámnēsis* é uma prática que busca imagem... Ora, para Aristóteles, essa imagem, pressupõe-se, já está marcada na alma e o praticante quer lembrá-la. Utiliza-se, para isso, da recordação como esforço do pensamento para encontrar e ligar essas marcas. Para este filósofo, ao menos no texto citado, há que haver a marca anterior da sensação recebida, compreendida e depois esquecida. Platão não negaria tal colocação, mas a consideraria insuficiente. O esforço para recordar não deixa de ser um trabalho da alma consigo mesma quanto às marcas esquecidas, mas o que se quer recordar não provém somente das sensações e coisas exteriores aprendidas: podem ser marcas propriamente anímicas, à margem da exterioridade e pertinentes somente à alma. Ora, como a alma é anterior ao corpo (**Leis**), o caminho indicado pelo filósofo alcança o saber que a alma tem de si mesma, bem como efetiva a passagem do propriamente anímico ao sensível corpóreo (e não o vice-versa), quando do encontro da imagem do belo amado com a idéia do Belo. Em outras palavras, o que é o poder de ‘evocação’ senão um reconhecimento?

Claro está que não é pela *anámnēsis*, no sentido apontado por Aristóteles, que essa passagem é pensada por Platão. Compreendê-la é tocar no coração da filosofia platônica. Diz ele no **Lisis** (241a), ao confirmar as palavras de Homero (**Odisséia**, XVII, 218), que “... sempre um deus leva semelhante junto a semelhante.” No **Fedro** é exatamente esse o transporte de que se fala.

Aqui chegados, não se pretende adentrar na compreensão dessa espécie de ‘obra divina’ — a de marcar na alma algo semelhante ao ser que se apresenta, expor a presença de um ausente. Divina é, realmente, essa obra pela qual um ser semelhante a outro vem a emergir outras vezes como re-presenças e vindo de um só, e possam tais re-presenças serem re-conhecidas como una, lembradas como semelhadas ao seu semelhante, nessa participação sem base argumentativa. Do ser primeiro, vale dizer, do que é a fonte, nasce a presença assemelhada. É disso que se trata, de uma vasta questão apontada em muitos diálogos. A *anámnēsis* é misteriosa, e para a cultura grega antiga o que nos transcende tem o toque divino.

### 3.1 – Eros e lógos

Chegados neste ponto e após o discurso de Stesíchoro e da exposição da *anámnēsis* como ação da alma de recolher o Belo em si — potencializada pelo belo sensível —, Platão inicia sua crítica aos *logográphoi*, aos produtores de discursos, diferenciando a má retórica da boa retórica, nomeando esta como dialética. O mito de Teuth reintroduz a questão da memória relativa aos discursos e ensinamentos. A crítica feita aos *logográphoi* — que falam bem e nada sabem sobre o ser das coisas de que falam —, torna possível o desenvolvimento de uma *téchne* cívica, que é *apátthe* (fraude) da qual *Eros* está ausente, vale dizer, não há laços entre aquele que fala e o que ouve, mas ‘parece’ haver. É um outro tipo de semelhança, fraudulenta, aqui estabelecida e que não cabe especular por agora.

Começamos a compreender, afinal, por que o discurso de Lisias inicia o **Fedro**: o jovem quando encontra Sócrates nas margens do Ilissos está arrebatado pelo ‘brilhante *lógos* do rétor’<sup>17</sup>. O *lógos* que propõe exatamente a ausência do amor que transtorna os homens é esse mesmo que transtorna Fedro devido ao uso excelente de regras retóricas; estas o fazem aparentemente (ou semelhante ao) belo, porém, como foi dito antes, é *apátthe* (é fraudulento). O mesmo estado de crença ocorre com o grande número (*pléthos*), os ouvintes-votantes dos *lógoi* das assembléias e tribunais, que decidem sob o impacto emotivo da persuasão retórica. No entanto, Lisias construíra argumentos contra o amor para explicitar o que considerava ser uma boa técnica para o viver em comunidade. No rigor dos termos, tais discursos desençam-se das coisas, não estão unidos ao belo e ao amor. Só o *lógos* como técnica não alcança a alma do discípulo, apesar de informá-lo e tocá-lo por meio de um instrumento aparentemente amoroso, pois que o arrebatava.

Ora, na *manía* e na dialética tal união está garantida, na medida em que o filósofo, diz Platão, é aquele homem fortemente amoroso porque é um dialético (266 b,c), ou é dialético porque é fortemente amoroso, está ‘possuído’ por *Eros* no seu *lógos*. Ser dialético é saber que as palavras não devem ser oferecidas aos homens como se fossem coisas a serem consumidas, ou se adentraria no campo crematístico. É evidente que há nas palavras e proposições muitas possibilidades para armadilhas capazes de atordoar a caça e, por vezes, o próprio caçador. Platão percebeu tais meandros e limites das proposições bem articuladas, e construiu a dialética como *téchne* e

<sup>17</sup> Ter *areté* não é, para Platão, ter regras boas de Retórica; implica a busca do *télos* no processo (cf. **República**, livros II e III; **Górgias**, **Cármides** e outros diálogos).

*epistême* amorosas, negadoras do *logographós*. A Dialética, a verdadeira Retórica, não destrói a memória como *anámnēsis* no sentido mais especificamente platônico, ao contrário, vem a potencializá-la.

Mas é preciso confirmar que não há melhor modo de ensinar do que aquele edificado na articulação proposicional. Apesar dos perigos e limites desse saber técnico, pois que ele circunscreve, como nota W. Wieland<sup>18</sup>, um âmbito somente da realidade humana para comunicar-se — o da realidade proposicionável —, Platão aprofundará o uso técnico da força do *lógos* desvelando-o enquanto remédio e veneno, como *phármakon*. Sabe ele que a *manía* não sustenta a finalidade pedagógica, que educar é persuadir por argumentos e definições, e que a *manía* é experiência única, interna, quer seja ela oracular, poética ou erótica. Não é utilizável por muitos, está à margem do cívico mesmo que venha a servi-lo. Somente os *lógoi* podem ser comunicados civicamente, e ao mestre cabe ensinar sobre a *manía* usando de *mythoi* nos seus *lógoi*, ensinar que a *manía* é expressão do impulso erótico que nos é inerente e que pode nos levar ao *entbousiasmon areté*. Deste, com um mestre a ensinar os próximos passos, chega-se à rememoração das marcas psíquicas primeiras, como foi apontado.

A Dialética como boa retórica, como *epistême*, pressupõe outra perspectiva além da usual, a técnica, e lembro que em 275b, quando o filósofo afirma a invenção poderosa de Theuth — a escrita como droga (*phármakon*) para a memória ou para a aquisição da sabedoria —, acrescenta que o homem possuidor do saber justo, belo e bom (*dikaíon te kai kalón kai agathón*) é capaz de usar a Dialética como arte amorosa do *lógos* para semear as almas dos discípulos com *lógos epistémēs* (275e, 277a). Com tal postura pedagógica, Platão inverte o sentido da Retórica como arte de bem falar e silenciar no momento oportuno ao buscar, demiurgicamente, a estrutura do *lógos* como dialetizável, como movimento transformador da alma daquele que ouve, uma transformação de dentro. Ao invés do registro de uma tese a ser regorgitada (como fez Fedro com a tese de Lisias), haveria o plantio de uma semente que poderá vir a crescer. Nesse sentido, e só nesse, o *lógos* deve ser pensado em junção com a *manía* — um estado particular que pode ser seguido pelo mestre e seu discípulo sendo transformado, na medida do possível, em *lógoi*. A Dialética platônica, porque amorosa, tem trilhas que conseguem limitar parcialmente a tirania do *lógos*, como diz Sócrates no **Górgias**. Desse modo, faz com que o discípulo mantenha o impulso amoroso que o une ao mestre.

<sup>18</sup> in *Méthexis*, vol. IV, p.19-37 ed. F.C.E., 1991

Os limites do *lógos* podem ser quebrados pelo estado amoroso do filósofo, assim como os limites da cidade indicados pelas muralhas podem ser ultrapassados e outra paisagem pode surgir a olhos ‘estrangeiros’. Em outras palavras, se a cidade não conserva *Eros* no sentido em que pensa Platão, a *phýsis* o conserva, e é preciso escutá-la, assim como ao *mythos*. Depois disso, volta-se à cidade transformado. É mais uma indicação de ascese e des-censo usada por Platão.

Mergulhados no *Eros* — ou na *phília* se se quiser —, Sócrates e Fedro terminam suas falas com uma reverência a *Pan*, divindade claramente não cívica. É o discípulo Fedro, já caçado e raptado amorosamente pelo *lógos* socrático, quem afirmará com convicção (isto é, de dentro) que “... *koinà gàr tà tón phílon*..”<sup>19</sup>

[recebido em janeiro 2001]

[aprovado em fevereiro de 2003]

---

<sup>19</sup> “Entre amigos, tudo é comum.”