O delírio dos deuses e a loucura do filósofo

James Arêas

A diferenciação platônica dos delírios divinos se apresenta, no *Fedro*, segundo a perspectiva de uma reapropriação crítica do passado, em função de objetivos determinados. Essa reapropriação toma a forma de uma análise que permite transpor o passado e problematizar diferentemente o presente.

Desse modo, a perspectiva platônica visa estabelecer, sob a temática geral do amor, a especificidade do delírio erótico, delírio propriamente filosófico, frente às demais formas de possessão divina. A diferença essencial que o delírio erótico apresenta é assinalada a partir do estreito vínculo que ele mantém com a constituição do discurso filosófico em Platão. Assim, filosofia platônica, que deriva da apropriação filosófica do Eros, pode confrontar-se com o antigo ideal de sabedoria *(sophia),* e proceder a problematização das filosofias do presente.

A temática geral de *mania,* que abriga o ideal da antiga sabedoria divina, é submetida ao critério de classificação e diferenciação a fim de permitir a demonstração daquilo que é próprio à "sabedoria" do filósofo.

A filosofia, cuja origem é reminiscência, inspiração e delírio, não reside na posse de um saber que se ignora mas, antes, no "despertar" de uma ignorância que "sabe" que não sabe. O exercício dialético, de que o diálogo platônico é a ocasião, cria as condições necessárias para que o pensamento (inicialmente lembrança vaga e intuição difusa), possa finalmente emergir e

explicitar o princípio inteligível que o determina ao transcender à memória sensível e à intuição imediata.

> Entre a figura negativa – a *sophia* que consiste em saber que não se sabe – e a figura positiva, a *sophia* virtude da inteligência, como verdadeira força e verdadeira medida, à distância não é tão grande quanto se poderia crer. Pois, para dar a inteligência seus plenos poderes e sua plena medida, é "preciso" a reminiscência e o delírio próprio a Eros (*Fedro*, 249c-d). O diálogo que se instaura no filósofo entre sua loucura e sua sabedoria é o diálogo entre sua filosofia e sua *sophia*.[1]

Entre a *sophia* e a filosofia trava-se então um diálogo cuja intenção não é somente de criticar os esquemas da intuição sensível tomados como critério exclusivo de acesso à verdade, mas também a de sobrepor o campo da verdade àquele da opinião.

Para além de uma suposta glorificação dos delírios divinos, Platão empreende a crítica de um ideal de sabedoria que se refugia na intuição mística e inspirada do verdadeiro. Mas também recusa, em nome da filosofia, a pretensão sofística de tudo conhecer e seu ideal de posse e domínio da sabedoria. A sabedoria do filósofo consiste, com efeito, em conjugar o intuitivo e o racional e em saber que a verdade não se liga a nenhum conteúdo particular e não se reduz a nenhuma fórmula especial. O objetivo final da filosofia platônica é o de reconhecer a verdade em sua totalidade. O filósofo é aquele no qual o desejo de conhecer é também esforço metódico de reconhecimento da verdade.

Assim, a diferenciação dos delírios divinos, sob o fundo comum da *mania*, permite a Platão situar o delírio erótico segundo as exigências de uma epistemologia racionalista e transformar o acesso à verdade, pela via da intuição sobrenatural, em trabalho de esclarecimento progressivo e em esforço de reconhecimento metodicamente conduzido. Atribuindo a palavra e o conhecimento a Apolo e a imediatez da vida a Dionísio, de onde derivam respectivamente a loucura poética e a loucura erótica, Platão pode erguer o novo ideal de sabedoria – o *Eros* tornado filósofo que se endereça à verdade.

O ponto de partida da análise platônica é o manuscrito que Fedro apresenta, após alguma hesitação, à apreciação de Sócrates no início do diálogo. Esse manuscrito contém o *Erótico* de Lísias que Fedro acabara de ouvir.

O discurso de Lísias (230 e 243c) sustenta, pelo jogo elaborado de antíteses e comparações, o paradoxo segundo o qual "se deve antes conceder favores ao não-amante do que ao amante". Trata-se de uma condenação do amor em geral e do amante em particular que se apóia sobre a pressuposição de que o amor *(Eros)* é um apetite *(epithymia)*, um impulso irracional *(alogos)* ou uma emoção incontrolável que tende, por inúmeras razões, a se tornar nocivo e perigoso ao amado.

Abordando a relação amante-amado, sob o ponto de vista social e moral, o *Erótico* de Lísias desenvolve o conjunto de razões segundo as quais "deve-se preferir o amante que não ama ao amante que ama". O debate sobre o amante apaixonado e o não apaixonado se decide, segundo a defesa categórica de Lísias, a favor do não apaixonado, sobretudo em função de sua sobriedade, equilíbrio e superioridade sobre o primeiro, amante impetuoso e insensato.

A argumentação socrática se ramifica em uma dupla direção e se efetua em dois diferentes discursos: um primeiro, onde se explicita e se efetua a ordenação formal do discurso de Lísias; e um segundo, crítico, onde se contraria a forma e se subverte o conteúdo da defesa de Lísias para introduzir a concepção filosófica do amor.

O primeiro discurso socrático, análogo ao de Lísias, situa novamente o debate em busca do princípio definicional do objeto em questão *(o Eros)* e prepara o interlocutor para o segundo discurso, filosófico e reparador. Cumpre, segundo a perspectiva de Sócrates, antes de tudo, definir a natureza ou a essência *(ousia)* do Eros para então, a seguir, abordar os seus efeitos. Pois, só partindo da definição do Eros seremos capazes de garantir o acordo do discurso consigo mesmo.

Desse modo, a necessidade de definição impõe que se inicie a discussão a partir da concepção corrente do amor, tal como ela se mostra no manuscrito que Fedro guarda consigo. Segundo a opinião *(doxa)* expressa nesse manuscrito, o amor pertence ao gênero *epithymia,* e a diferença específica que permitiria defini-lo só pode ser determinada em função do objeto sobre o qual ele recai. Assim como a gula ou a beberagem se definem pelo desejo irracional de nutrição ou de bebida respectivamente, o amor se definiria pelo desejo irracional do prazer proporcionado pela beleza.

Cumpre, entretanto, antes de prosseguir, distinguir as tendências ou formas particulares do desejo *(inato ou adquirido)*, bem como o princípio que o determina *(instinto ou razão)* (237d-238c).

O princípio de oposição segundo o qual se determinam as formas parti-

culares do desejo é aquele da moderação *(sophosyne)* e do excesso *(hybris)*. A temperança ou intemperança sugere um critério quantitativo, um princípio de medida que serve, entretanto, para a designação do caráter e da qualidade do desejo. O amor do amante apaixonado é, com efeito, desqualificado principalmente pela sua intensidade e definido como um impulso irracional e tirânico em direção ao belo. É, pois, esse desejo estranho à razão que, segundo Lísias, deve ser condenar posto que ele tem o equívoco por fundamento (busca do prazer que julga ser o bem) e o excesso por princípio (quantidade sem qualidade). O amor é então concebido em função de seu caráter irresistível, de sua força destemperada. Desse modo, a potência de Eros se torna, por definição, condenável ou censurável e serve para justificar a paradoxal defesa de Lísias de um Eros sem amor.

A concepção que Lísias tem do amor parece, contudo, equivocada porque desconhece tanto a natureza e os efeitos do amor quanto a essência da alma *(psyche)* humana. O equívoco parece residir fundamentalmente na limitação imposta à potência do Eros, na medida em que ele foi concebido como um apetite *(epithymia)* e, portanto, definido somente em função de seu comprometimento com o objeto. Concebido como um apetite *(epithymia),* o amor só poderá ser definido como um impulso cego que se origina em uma sensação de vazio ou de falta e que se orienta sem freios em direção ao objeto capaz de preenchê-lo ou satisfazê-lo. Um apetite é sempre irracional (alogos), estranho à razão e à medida. Concebido sob o signo do excesso e do desregramento o amor se torna, com efeito, condenável.

O erro de Lísias consiste em ter isolado o amor do delírio *(mania)*: seu discurso é o discurso de quem não ama. Cálculo frio e astucioso de um Eros tirânico, o amor que ele professa não ousa manifestar-se ou dizer-se abertamente e trai, no paradoxo aparente de seus argumentos, sua origem e espécie: amor sem inspiração, envergonhado e desprezível. Pois essa concepção do amor não é somente restritiva ou parcial, ela desconhece, a rigor, a fonte de todo movimento ou impulso que é a alma. Tomando o apetite como um princípio da alma, a concepção de Lísias impõe-lhe uma causa (falta, vazio) e uma finalidade (satisfação, preenchimento) que lhes são exteriores. Ora, o princípio interno que determina o movimento da alma, sua espontaneidade, é precisamente o desejo que escapa à determinação do apetite. O desejo, que define o amor, pode contrariar voluntária e deliberadamente o apetite. O desejo, que "resiste" ao apetite, já indica a existência no interior da alma de um outro princípio de determinação. O próprio discurso de Lísias ao se

pretender "resistente" ao apetite já reconhecia implicitamente a possibilidade de uma outra forma de amor.

> Além do que, esse contraste entre o impulso irrefletido das tendências instintivas e as inibições refletidas da razão não tem inteiramente a mesma significação em Lísias; para esse, com efeito, o primeiro termo significava antes de tudo imprudência e inconstância, o segundo, aptidão para bem calcular os interesses materiais no presente e em vista do futuro.[2]

A concepção socrática que aí se esboça faz supor, ao contrário, um novo registro e uma nova concepção do amor: a "resistência" ao apetite acusa a existência de uma outra força, mas isso não implica, contudo, que essa força seja somente a força astuciosa de calcular e resistir. À divisão interna da alma não corresponde somente uma potência deliberativa e discriminativa, mas, fundamentalmente, para aqueles a quem Eros anima, a ocasião de um delírio *(mania)*. A ligação do Eros ao delírio, bem como à palavra *(logos)* é constitutiva. O *logos* do amor necessita de uma redefinição genérica, de uma explicitação filosófica.

Nesse sentido, a diferenciação platônica dos delírios divinos é que vai possibilitar redefinir (reunir em um outro gênero) a verdadeira natureza do amor. Trata-se, portanto, de determinar a entidade genérica capaz de situar o amor em função de suas articulações naturais e segundo suas diferentes espécies. O amor, tomado como objeto de investigação dialética, pode revelar-se em sua especificidade formal, mas, também, em seu conteúdo e em sua própria natureza: a de ser um delírio de inspiração divina. A reflexão metodológica que define, reúne e especifica o amor deve encontrar precisamente esse Eros que incita a definir, reunir e dividir – o Eros filosófico, o desejo de saber.

> Dialetizar Eros é dialetizar o delírio, o que só se pode fazer se é presa dessa forma particular do delírio que é o delírio do filósofo e que o incita a dialetizar. A verdade sobre o Eros, que permitiria reencontrar para além da contrariedade dos efeitos (censuráveis, elogiáveis) a unidade do princípio, não se pode encontrá-la, sem dúvida, na dialética sustentada sobre o Eros, mas na dialética mesma.[3]

Toda eficácia do método filosófico depende de sua relação fundamental com o delírio. Delírio e dialética definem a loucura do filósofo, esse amante da verdade. A verdade do desejo, indiscernível do delírio, é esse desejo mesmo de verdade. A verdade do método é que ele tem o Eros por origem: esforço de ultrapassar o múltiplo em direção ao uno, desejo natural de unir a multiplicidade.

Desse modo, a concepção platônica do amor, que toma a inspiração do Eros como ponto de partida, se apresenta ao mesmo tempo como uma recusa da erótica corrente e como uma retomada crítica do passado. Ao reproduzir o discurso de Lísias, Sócrates abre espaço para que se efetue o confronto passado-presente: o amor é uma *mania* divina, o início de toda filosofia. Tomado como objeto da transposição filosófica, o Eros revela sua verdadeira natureza: forma particular do delírio divino, ele não se furta, contudo, a pensar-se a si mesmo. O Eros filosófico é, com efeito, a própria potência que faz pensar. Forma pura do desejo, o pensamento é a atividade principal do filósofo (seu gênero próprio de vida), que se deixa abater pelo amor e quer retraçar sua origem. A atividade reflexiva, o pensamento não se reduz a uma seqüência de astúcias, nem ao cálculo das causas mecânicas exteriores ao desejo. Princípio de expansão, o pensar que Eros inspira não é uma interpretação que reclama adesão, mas, antes, o desdobramento natural do impulso de conhecimento.

A filosofia é dentre as possessões divinas a forma superior que permite transformar a inspiração em método, o desejo em conhecimento. Fonte de inspiração da antiga sabedoria, a mania divina é, também, a origem da filosofia. O movimento reflexivo do pensar filosófico toma a mania como objeto de definição, generalização e especificação. A diferenciação platônica dos delírios divinos implica, pois, a determinação da própria diferença que constitui, na origem, a filosofia.

O segundo discurso de Sócrates

O segundo discurso de Sócrates articula níveis distintos da transposição platônica do passado. Ele retoma e transforma a erótica corrente pela apropriação filosófica do Eros, assim como transpõe o misticismo literário, de tradição órfica, em doutrina filosófica da alma racional. Mas o que ele nos

apresenta antes de tudo é o modelo da retórica filosófica, como sugere Diès, ele é "uma lição e retórica superior" que revela, em uma palavra, "a potência oratória e a fecundidade literária do platonismo".[4]

Esse discurso, que se apresenta como refutação filosófica do *Erótico* de Lísias, é também a retratação *(palinodia)* necessária à profanação realizada no primeiro discurso socrático. Que essa retratação tome a forma de um mito "para-científico" isso não significa, entretanto, que se trate de uma narrativa puramente fictícia, sem nenhum conteúdo doutrinário manifesto. A palinódia (e o mito que ela expressa) revela, ao contrário, um aspecto fundamental do platonismo na medida em que exprime o vínculo essencial que une em Platão o mito ao método.

Assim, a refutação socrática do discurso de Lísias (que condena o amor-paixão e defende um amor sem amor), se desenvolve no sentido oposto e pretende demonstrar que o delírio e a possessão divina representam antes um benefício ou um dom. Dádiva dos deuses e fonte de sabedoria, a loucura divina se distingue da loucura vulgar, cuja causa é devida às doenças do corpo. É da mania divina que provém nossos maiores benefícios: é ela que inspira as profetisas de Delfos e as sacerdotisas de Dódona, concede, pelo elogia dos poetas, a imortalidade dos heróis (244a-245a). Ora, sendo o amor um delírio procedente de Eros, divina loucura, como não reconhecer aí os signos da graça de um deus e, igualmente, um benefício? (245c).

Todo o segundo discurso socrático visa, com efeito, relacionar os benefícios e as virtudes que decorrem, naturalmente, da inspiração erótica.

Agraciado pelo discurso inspirado, Eros revela sua potência extraordinária, fonte de uma suprema ventura tanto para o amante como quanto para o amado. A refutação socrática se torna possível na medida em que ela situa o gênero ao qual pertence o amor: ao amor-paixão que Lísias condena *(gênero epithymia)*, Sócrates contrapõe o amor-delírio *(gênero mania),* dádiva e inspiração divina. Mas a importância de Eros para a filosofia platônica transcende em muito a simples substituição ou redefinição genérica, já que o amor se revela como sendo a única forma de experiência humana que conjuga as duas naturezas do homem – a divina e a animal. Eros é um demônio *(daimon),* um intermediário *(metaxy),* que tem a função geral de unir o humano ao divino.[5] Potência de união, Eros age sobre a alma humana impulsionando-a "em direção à busca de uma satisfação que transcende a experiência terrestre"[6].O discurso filosófico sobre Eros implica considerar a dupla natureza do homem e explicitar a natureza da alma, seus estados e atos, a sua relação com o corpo.

O ponto de partida do segundo discurso socrático será a demonstração filosófica da imortalidade da alma, de onde se extraem os fundamentos para considerar a natureza de suas ações e afecções. A imortalidade da alma se verifica a partir da noção de movimento *(kinesis),* e segundo uma abordagem ao mesmo tempo lógica e epistemológica.

Definida como "aquilo que se move a si mesma" *(autokineton)* (245c), a alma, pode ser concebida como um princípio *(arche).* Ora, um princípio não corresponde sempre a algo que nunca começa a existir, ao contrário, é algo a partir do qual começa a existir tudo aquilo que existe. A título de princípio da geração *(gênesis)* e do movimento, a alma é, por conseqüência, inegendrada e incorruptível, ou seja, imortal *(athanatos)* (245d).

Mas a alma é, também, um princípio epistemológico, potência espontânea que faz pensar. O próprio conhecimento é uma função privilegiada da alma na medida em que deriva dessa atividade ou movimento da inteligência *(nous)* que consiste em retornar (recordar) à natureza constitutiva das coisas.

Assim, o segundo discurso socrático que tem por finalidade revelar a natureza da alma, conduzirá necessariamente a uma problematização do próprio método de conhecer.

A análise das ações e afecções da alma formaliza-se, entretanto, no interior de uma imagem mítica. O mito parece consignar, em uma imagem sensível próxima da realidade familiar, a presença de uma outra realidade da qual só temos uma experiência indireta: o domínio do inteligível.

Desse modo, a alma humana é imaginada à semelhança de uma parelha alada que é conduzida por um cocheiro igualmente alado. O par de cavalos atrelados corresponde às duas tendências ou instintos da alma: um é belo e bom, de boa raça; o outro é mau e feio, de má raça. Diferentemente da alma dos deuses, que é pura e homogênea, a alma humana é derivada de uma mistura e se inclina em direções contrárias. Sob sua forma terrestre, ela se encontra revestida por um corpo que ela anima e impulsiona, mas que trai sua condição decaída ou rebaixada.

A alma humana perdeu as suas asas *(ptéros),* cuja função primordial era a de elevá-la até regiões mais altas. As asas lhe permitiam seguir o cortejo divino que percorre o universo, sob a tutela de Zeus, em direção à esfera supraceleste.

As almas puras ao atingirem essa região, experimentam uma alegria suprema e são tomadas por um movimento circular que lhes permite contemplar, por fim, as realidades que se encontram fora da abóbada celeste. Essas realidades, incolores e sem rosto, são também intangíveis e só podem ser apreendidas

pelo intelecto. Elas constituem as realidades verdadeiras e eternas, a essência de todas as coisas e o alimento dos deuses.

As almas humanas, na ânsia de encontrar o único alimento que as pode satisfazer plenamente, e porque quase nunca conseguem dominar a desarmonia dos corcéis, se atropelam umas às outras, e muitas acabam por perder as asas e cair. Contudo, a lei de Adrástea assegura a cada uma delas que integrou o séqüito de um deus a contemplação de algumas verdades. Umas conseguem muito ver, outras muito pouco e na medida em que não conseguem manter-se na virtude, perdem a graça da visão, tornando-se esquecidas e perversas.

Assim, a cada primeiro nascimento ela encarnará um corpo humano (segundo o maior número de verdades que tenha contemplado e conservado) para gerar as diferentes individualidades: um filósofo (um esteta ou músico); um rei obediente e justo (ou um guerreiro hábil); um político (economista ou financista); um atleta (ou um médico); um profeta (adivinho ou místico); um poeta; um artesão (ou camponês); um sofista (ou demagogo) e, finalmente, um tirano.

A alma só retorna a seu ponto de origem passados dez mil anos e, com exceção da dos filósofos e dos amante-filósofos, nenhuma outra receberá as asas perdidas antes do tempo.

O ciclo migratório das almas será sempre determinado pelo gênero da vida assumido durante a existência humana. Entretanto, a condição humana é vedada àquelas almas que jamais tenham contemplado a verdade, posto que os atos da inteligência (que consistem na redução da multiplicidade dada à unidade da idéia) correspondem efetivamente a uma recordação das verdades eternas outrora contempladas.

O filósofo se define (à diferença dos demais seres) por ser o único a dispor de asas, já que nele a memória mantém-se fixada, na medida de suas forças, nos objetos verdadeiros. Ele se assemelha a uma divindade, pois dirige toda a sua alma para os objetos divinos, o que faz com que o julguem louco quando na realidade ele está verdadeiramente possuído por deus.

A doutrina da alma tripartida e predestinada (246a-249d), tem por objetivo fundamentar a teoria da reminiscência e é o ponto de partida para a transposição filosófica do Eros. É também o fundamento da epistemologia platônica, já que a reminiscência permite ultrapassar a multiplicidade sensível em direção à unidade do ser.

A loucura do filósofo é da mesma ordem que a quarta espécie de delírio, aquele que é inspirado por Eros. A visão do belo na esfera sensível provoca ou

estimula a reminiscência da beleza verdadeira. Como o filósofo, o amante é tomado por um extremo entusiasmo, expansão vital e estremecimento febril que se espalha por toda a alma. A visão do objeto amado incita o nascimento das asas e desperta a busca incansável pela beleza. Mas a beleza verdadeira, o belo em si, não se oferece integralmente a todos da mesma maneira – aquele que se deixou corromper não pode erguer-se à contemplação da beleza pura e total. O amante não-filósofo só reconhece no belo o objeto de um prazer sensual sem limites ao qual se entrega e se lança com toda a força do seu desejo. Sua alma atormentada, arrebatada pelo delírio não pode repousar senão na presença do objeto amado. Impelido assim pela paixão, o amante abandona todas as suas ocupações, despreza seus afazeres e suas obrigações: ele se contenta em venerar o ser que possui a beleza, ele o quer e está disposto a sacrificar-se, a escravizar-se a ele. Mas se o amado lhe escapa, então, logo surge a outra face de sua incúria: a impetuosidade tirânica de seu amor que se atira na perseguição implacável do amado.

É precisamente a esse Eros tirânico que os homens chamam "amor" mesmo quando o desvalorizam ou o condenam, à maneira de Lísias, conscientemente ou não, é ainda a ele que obedecem. Não se pode rejeitar esse amor-apetite ou esse Eros tirânico se não se pode conceber uma outra espécie de amor. Essa outra espécie de amor é na realidade o amor de um outro gênero: para os mortais o amor é alado; para os deuses *Eros é pteros,* aquele que faz crescer as asas (252b).

Nessas condições só o amante-filósofo pode liberar a verdadeira potência de Eros e sobrepujar o amor-paixão: a visão do belo remete-o necessariamente à beleza em si.

Cada homem escolhe, portanto, o amor segundo o seu caráter e em função daquilo que pôde outrora contemplar, do mesmo modo, considera o objeto escolhido a partir da imagem que tem da divindade (252d). É sob o signo e à imagem das diferentes divindades que se apresentam as diferentes formas de amar (e também os diferentes tipos de alma): àquela de Zeus corresponde o amor-filósofo; a de Hera, o de um rei ou de um político; a de Apolo, o médico, o adivinho e o poeta; a do artesão, o sofista e o tirano, entretanto já nada conservam de divino em seu amor.

Mas afinal em que consiste o amor do filósofo? Ora, ele concerne, antes de tudo, à verdade, posto que, sua maneira de desejar, de ser um "homem erótico" consiste precisamente em amar no belo a beleza mesma que a ele remete. O filósofo que viu a verdade, ama a verdade e a beleza – a verdadeira

beleza que engendra o discurso inspirado. O filósofo é o amante que une a forma mais alta do delírio divino ao saber mais verdadeiro. Ele cultiva em sua alma a opinião verdadeira para ascender à verdade da opinião. Do mesmo modo, ele evita, por seu gênero próprio de vida, a injustiça e a corrupção.

Assim, ao "drama" interno da alma tripartida (253c-256e) que a visão do belo põe em movimento, pela diferença de natureza dos corcéis, correspondem as diferentes dosagens, nas almas, de saber e opinião. Mas essa dosagem se determina também pela escolha do gênero de vida, pois "inevitável é a parte, em toda alma encarnada, de opinião; evitável é a injustiça".[7]

O amor do filósofo, onde a melhor parte da alma sai vitoriosa, é um modelo de virtude ou de excelência, ele corresponde ao modelo de vida exemplar. É um convite ao amado para que abandone sua condição de objeto e se torne, ele também um sujeito ativo (amante). A afeição que o amado nutre pelo amante deve, igualmente converter-se nessa "afinidade" *(philia)* pela sabedoria (*sophia*) e nesse amor pela verdade, diz-se: *philosophia*. O amado deve tornar-se, à semelhança do amante, um amigo da sabedoria e um amante da verdade, um filósofo.

O Eros filosófico, pela reciprocidade que exige, faz nascer um *anteros,* um contra-amor que se origina no amante, mas que faz confluir ambos em direção à verdade. O amante-filosófico, aquele a quem se deve ceder, reflete a imagem do amado e este como em um espelho vê-se refletido a si próprio e acaba por ceder a esse amor e a seus fins elevados (245d - 256a).

Não há maior benefício, ou melhor, recompensa para o amado que ceder a esse amor: nenhum outro amor, quer ele derive de uma sabedoria prática, quer ele se origine em qualquer outra forma de delírio, pode comparar-se ao Eros filosófico. O amor do filósofo reserva ao amado (que é também um amante), quando é chegado o momento crítico da separação, um desenlace inteiramente positivo. Tendo cedido a um amor no qual a melhor parte da alma triunfa (já que comporta o domínio de si e a temperança), o amado se liberta da força que o impedia de deixar o bem triunfar sobre o mal, a razão sobre a sensualidade. Amando verdadeiramente ele se entrega a uma vida de harmonia e felicidade que, ao desentravar o crescimento das asas, já o prepara, em vida, para o abandono do corpo e o conseqüente retorno, quando da morte, à sua pátria celeste.

O Eros filosófico é o ímpeto, o entusiasmo, o movimento afetuoso, o *élan* que liga a vida à morte, a morte à imortalidade e, a esse o título, ele é, com efeito, o princípio da liberdade total.

A transposição filosófica do Eros, que se realiza no segundo discurso socrático, desdobra-se simultaneamente sobre outro dois aspectos da tradição cultural grega: o misticismo literário de tradição órfica e o da retórica existente.

A transposição das lendas relativas à imortalidade e ao ciclo migratório das almas *(palingenesia),* resulta na elaboração de pressupostos teóricos e de princípios filosóficos acerca da alma tripartida e racional. Do mesmo modo, o tema da pureza ritual e da escolha de um gênero de vida à maneira órfica *(bios orphikos)* são substituídos, no contexto da ciência platônica, pela "pureza nocional", pela "clareza" e "distinção" próprias às idealidades e transformados em esforço pessoal de purificação *(katharsis)* intelectual e moral.

A transposição da retórica existente em retórica filosófica, que se verifica na própria sucessão dos deferentes discursos (e da qual o segundo discurso Socrático pretende ser o modelo), visa substituir os discursos de verdade pela verdade do discurso. A relação forma-conteúdo desse segundo discurso levanta importantes questões relativas ao mito e ao método, ao delírio que o inspira e à dialética que ele expõe.

Considerada em seus principais aspectos, a transposição platônica do *Fedro* revela certas características particulares de sua filosofia: o jogo incessante das problematizações do antigo e do novo que permite transpor igualmente o passado e o presente.

A erótica filosófica: a rosa púrpura

A Erótica grega constitui, ao lado da Dietética e da Econômica, um dos aspectos mais importantes da reflexão grega dos séculos V e IV sobre o modo pelo qual convém fazer uso dos prazeres *(aphrodisia).*

Tendo em vista a conduta sexual, a reflexão moral sobre os prazeres elabora um conjunto de estratégias (da medida e do momento, da quantidade e da oportunidade) cujo principal objetivo é conciliar o seu controle ao exercício de sua liberdade.

Centrada sobre a problemática do amor pelos rapazes, a Erótica grega evidencia a maneira pela qual essa forma particular do amor "constituía um ponto difícil, que exigia uma elaboração da conduta e uma estilização bem delicada do uso das *aphrodisia*.[8] É também, sobre esse ponto que surgem as

questões relativas ao uso dos prazeres e o acesso à verdade e que permitem Platão resituar a Erótica grega a partir da interrogação sobre o que *pode* o amor e sobre o que *deve* ser o verdadeiro amor.

A problematização platônica da Erótica corrente, que se limita à interrogação "sobre a boa conduta recíproca do jovem e de seu pretendente, e sobre a maneira pela qual ela pode se conciliar com a honra"[9], permite substituir essa temática (da corte e da honra), tal como ela se apresenta no discurso de Lísias, por uma outra que se baseia no problema da ascese do filósofo à verdade.

A transposição platônica que incide sobre a Erótica concebida como "a arte da justa entre aquele que corteja e aquele que é cortejado"[10], resulta na transformação do amor em instinto de comunicação moral e intelectual, e na elevação desse instinto a princípio fundante do próprio ato de filosofar: "a rosa púrpura do Eros filosófico"[11].

O amor é objeto de longos e numerosos discursos: poetas, amantes e místicos celebram por toda a parte as virtudes, os encantos e os segredos de Eros. O próprio Platão dá testemunhos em diferentes diálogos *(Cármide, Lisis, Banquete e Fedro),* da importância do amor para a sociedade grega do seu tempo: dos ginásios e dos banquetes jorra "a sentimentalidade pedante e as dissertações alambicadas"[12], que acabam por fazer do Eros um verdadeiro abuso metafórico e retórico.

Atendo-nos ao essencial: a questão central sobre a qual incide os diferentes discursos sobre o amor (e que se encontra resumida no *Banquete* e também no *Fedro*) é aquela que, atravessando todas essas falas, recoloca sempre a questão do consentimento, o problema da conveniência e da inconveniência para o jovem de ceder a seus pretendentes. Essa preocupação, que constitui o fio condutor da argumentação de Lísias no *Fedro* se concentra, sobretudo na estilização das condutas tomadas sob o aspecto social e moral. A decisão recai sobre o jovem sob a forma de uma escolha onde é necessário considerar tanto a fugacidade dessas relações quanto a desonra que dela pode advir; tanto os sentimentos que aí são estimulados quanto a passividade que deles pode derivar; mas, também, os pesados compromissos que essa relação gera para ambos os parceiros.

É esse conjunto de questões, que se apresenta envolvido na problemática geral da relação dos prazeres e do amor pelos rapazes, que fornece a matéria-prima para a reflexão moral contemporânea a Platão. A Erótica platônica representa, entretanto, uma exceção: ela recoloca os termos do problema e propõe soluções inteiramente novas. Tal como exemplificado nos dois

primeiros discursos do *Fedro*, a resposta que Lísias dá a essa questão (deve-se ceder ao não amante), e que Sócrates retoma para, a seguir, refutá-la, se situa em um registro onde a interrogação sobre o ser do amor nem sequer é formulada. Cabe a Sócrates, em sua retomada irônica do discurso de Lísias, indicar a necessidade de definir previamente o objeto (o amor) sobre o qual se fala (237c-d).

Assim, a problematização filosófica do Eros tem como ponto de partida a subordinação da questão corrente sobre a conveniência e a honra implicadas na relação amante-amado por uma outra mais geral e fundamental: o que é o amor em seu ser mesmo?[13]

Essa nova interrogação sobre o ser *(to on)* do amor, que subverte inteiramente a anterior, não se esgota na mera redefinição genérica dos Eros, ela implica, também, uma série de transformações e deslocamentos com relação às questões tradicionais. A partir dela se pode indicar os diferentes níveis da transposição platônica do amor.

Tal como sugere o belíssimo estudo de Foucault sobre o verdadeiro amor essas transformações supõem quatro níveis distintos:

1. O problema da conduta recomendável, do conjunto dos meios, das provas a serem dadas e das condições específicas sob as quais convém ao amado ceder ao pretendente, é substituído pela interrogação ontológica acerca da natureza e dos efeitos do amor.

Essa transformação diz respeito à substituição dos discursos que se comprazem no elogio ou na censura do amor (bom ou mau, conveniente ou inconveniente) por aqueles que sob uma forma neutra (nem bom, nem mau) pretendem dizer o que é o amor. Trata-se de um deslocamento do próprio objeto do amor: o que se deve dizer sobre o amor não se encontra do lado do amado, mas no ser mesmo do amante, posto que, só aquele que ama pode verdadeiramente falar de amor. Contrariamente à retórica corrente, que mesmo sem saber o que é amor, diz o que ele deve ser, a Erótica filosófica pretende limitar-se a dizer o que é o amor em seu ser mesmo.

2. O deslocamento do objeto do discurso do amor (amante ao invés do amado) e a interrogação sobre o que é próprio do amor, transfere a questão relativa à honra, ao respeito e ao modo particular de ser do amado para aquilo que é, no amante, próprio do amor. Assim, o verdadeiro amante encontra no amado a ocasião de contemplar a beleza e a oportunidade de gerá-la no pensamento, ele busca no amado somente os reflexos ou a imitação da própria beleza.

A questão da beleza corporal não remete mais à dignidade ou ao respeito

que é devido ao amado. Ela se situa agora "sobre o que, no próprio amante, determina o ser e a forma de seu amor (seu desejo de imortalidade, sua aspiração ao belo em sua pureza, a reminiscência do que viu acima do céu)[14]". O verdadeiro amor ascende da beleza corporal, através das transparências do objeto, à beleza dos corpos em geral; em seguida, se dirige para as almas, depois para o belo nas ocupações, nas leis e nas ciências, até atingir a ciência do belo e a contemplação do belo em si.

3. O terceiro ponto, sobre o qual incide a Erótica platônica, trata da passividade do amado no interior da relação amorosa. A resposta que dele se esperava era somente a de corresponder ao exemplo do amante, da benevolência e dos benefícios que ele concedia ao amado. A atitude do amado consistia, essencialmente, em transformar-se ou adequar-se ao que dele exigia o amante para que, no futuro, afastados os ardores e o arrebatamento, "os dois amigos pudessem estar ligados entre si por meio de uma relação de exata reciprocidade"[15].

Para Platão, que concebe o amor como uma ocasião que inspira a busca da verdade, a relação amante-amado pressupõe que o amado se torne, também um sujeito ativo do amor, um amante. Diferentemente da arte de cortejar essa dialética do amor "exige aqui nos dois amantes dois movimentos exatamente semelhantes; o amor é o mesmo, posto que é, tanto para um como para o outro, o movimento que os arrebata para o verdadeiro"[16].

4. Na medida em que o amor se torna um impulso que se dirige para a verdade, o problema do exercício da virtude na relação amante-amado, que recaía sobre o objeto (amado), implica uma troca de papéis: a virtude deixa de ser exigida do amado para se concentrar no amante. O amante comprometido com a verdade é que pode melhor conduzir a relação, tendo em vista que "aquele que é o mais sábio em amor será também o mestre da verdade; e seu papel será o de ensinar ao amado de que maneira triunfar sobre os seus desejos e tornar-se mais forte do que a si próprio"[17].

O que assegura aqui a superioridade do amante sobre o amado é que o primeiro, pelo vínculo que ele mantém com a verdade, é capaz de exercer sobre si mesmo a mais dura dominação. O mestre de verdade se qualifica, essencialmente, pela soberania que exerce sobre si ao dirigir seu amor para a verdade. A esse título ele é, com efeito, o mais claro objeto do amor.

A transposição da Erótica corrente em Erótica filosófica pressupõe, portanto, o deslocamento das dificuldades relativas ao objeto do prazer (amado), em nome da interrogação ontológica sobre a natureza do próprio amor, mas também a redefinição do amor pelo vínculo que ele mantém com a verdade.

Esse vínculo se desdobra no interior da relação tanto sobre amado quanto sobre amante. É ele, ainda, que permite inverter o papel do amado tornando-o um amante daquele que ama a verdade (o mestre da verdade).

A subversão radical que o platonismo opera na Erótica grega de seu tempo é a de introduzir na relação amorosa a questão da verdade. Mas, também, a de substituir a problemática de um *logos* que pretende submeter os próprios apetites *(epithymia)* para apoderar-se do amado por uma outra onde o amante, reconhecendo o que é verdadeiramente esse amor que o possui *(mania)* e que o faz delirar, pode, por um desdobramento de si mesmo, "resgatar e estabelecer para sempre sua relação com o ser verdadeiro"[18].

Mas a transposição da Erótica realiza simultaneamente a transposição dos discursos sobre o Eros, tal como se pode verificar ao longo do *Banquete* e do *Fedro*.

Assim os cinco discursos iniciais do *Banquete*: 1. Fedro (178a-180b), 2. Pausânias (180c-185c), 3. Erixímaco (185e-188c), 4. Aristófanes (189c-193e) e 5. Agatão (194b-197c), ilustram, em uma síntese magistral, os diferentes discursos sobre os Eros, as múltiplas vozes do amor. O Eros é, então, concebido em toda a variedade de seus aspectos e em suas diferentes acepções: 1. inspiração divina geradora de heroísmo, 2. troca cujos riscos se legitima pela busca da filosofia e da virtude, 3. harmonia e ritmo da natureza física e moral, 4. esforço de uma natureza diminuída em direção à plenitude e à perfeição original, 5. juventude e beleza divinizada, fonte de toda felicidade, de toda beleza e virtude.[19] Também no *Fedro*, os três discursos resumem o debate sobre o amor e exemplificam os diferentes tipos de discurso que o Eros suscita: 1. o de Lísias, técnico, (sem inspiração) e mal formulado; 2. o primeiro de Sócrates, que ironiza e retoma o de Lísias, formalmente corrigido mas ainda insuficiente, e 3. o segundo de Sócrates, "hino mítico" formalmente correto e realmente inspirado.

A transposição platônica que o discurso de Sócrates realiza no *Banquete* e no *Fedro* se efetua por planos sucessivos e segundo uma gradação crescente: o amor não é em si mesmo nem belo nem bom, não é também uma perfeição ou acabamento: é um *élan* em direção à compleição no ser e no bem.

Tal como indica o *Banquete*, o amor é o desejo universal de posse eterna do bem; um "esforço reprodutor" da beleza espiritual e corporal; o *élan* da natureza mortal em direção à eternidade; um esforço por substituir a condição temporal e individual da existência pela continuidade e indivisibilidade no ser; um desejo de imortalidade, de onde nasce também todo heroísmo e

sacrifício que inspira os mais belos poemas e as mais sábias leis (199c-209e).

Assim, o amor como *metaxy* (202-204a), transpõe as teses de Pausânias, a compleição no bem corrige Aristófanes, a universalidade do amor eleva o discurso do Erixímaco, o amor fonte de sacrifício retoma Fedro, o discurso de Agatão é corrigido desde o início pelo discurso de Sócrates, o "comércio das belas almas" retoma o tema pederastia-filosofia de Pausânias.[20] As sucessivas transposições que o discurso de Sócrates opera sobre os outros discursos, retira o Eros da esfera verborrágica do elogio e da censura para fazê-lo entrar no domínio dialético do discurso. Desse modo, a ascese erótica parece conter o essencial da dialética do amor e o principal da concepção platônica do Eros no *Banquete*.

A Erótica platônica supõe, com efeito, o movimento ascensional que vai da beleza corporal à beleza absoluta ou ao belo em si. Essa ascese, que implica uma série de etapas, e que comporta diversos graus da iniciação erótica correspondente, por analogia, à educação dialética. Tanto a ascese erótica quanto a dialética ascendente requerem pontos de apoio e supõe uma gradação crescente, que vai do sensível para o inteligível. O que caracteriza cada um dos graus ou etapas da ascese é que eles correspondem, cada um, à apreensão da essência relativa a uma multiplicidade, ou um retorno à *Idéia* pela generalização.

> Parece, portanto, que Platão descrevendo na *República* o método pelo qual o dialético se eleva até à Idéia do Bem tinha no pensamento a descrição das etapas pelas quais, segundo, o *Banquete* o Amor nos conduz até o Belo.[21]

Do mesmo modo, o *Fedro* parece indicar o paralelismo existente entre o Eros e a dialética platônica. Ampliando a concepção do amor como um demônio *(daimon)* e um intermediário *(metaxy)*, Sócrates no *Fedro* inicia seu segundo discurso pela definição da alma. Ora, a alma é aí concebida em função de sua natureza tripartida e considerada, ela mesma, como um intermediário ou um *élan* que relaciona o sensível e o inteligível.

Ao conceber o amor como um delírio, Platão reintegra à doutrina do amor a doutrina da alma. O amor é, conseqüentemente, integrado a toda sua filosofia. O delírio erótico, à diferença das outras formas do delírio, não é esse tipo de inspiração que diz a verdade sem revelar seu fundamento. Ele corresponde, ao contrário, ao princípio que permite conhecê-la em sua totalidade. A inspiração erótica é a condição mesma da reminiscência, sua origem

empírica tem, contudo, a razão por princípio e finalidade. A reminiscência que corresponde ao despertar dos vestígios inteligíveis ou dos rastros divinos é um tipo de rememoração que consiste na redução da multiplicidade das sensações à unidade da *Idéia* (249b-c).

A esse respeito, sugere Robin, o amor realiza uma espécie de síntese *(synagoge)* no domínio da experiência "o que se chama ordinariamente a dialética ascendente"[22]. Entretanto, o amor, por ser um delírio, permanece sendo um auxiliar *(synergon)* para o conhecimento da verdade. Ele é da ordem de uma dialética ascendente empírica. Assim, pode-se concluir resumidamente:

> O Amor é um demônio, ele estabelece uma relação entre mundos opostos. Como a alma humana, com efeito, da qual ele é a função própria, ele une a natureza sensível à natureza intelectual; a esse título ele é um meio de adquirir e de comunicar a ciência, já que o Amor é uma condição para a alma decaída obter uma reminiscência do Inteligível. O Amor nos apareceu assim como um sucedâneo da Dialética e como uma filosofia; pois ele é um meio para a Alma de operar essa passagem do Sensível ao Inteligível, que é a razão de ser da Dialética e de toda verdadeira filosofia.[23]

Notas

1. DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe: essai sur les dialogues de platon*. Paris: Les Belles Lettres, J. Vrin, 1985, p.82.
2. ROBIN, L. Notice sur le Phèdre. In: *PLATON, Fedre*. Paris: Les Belles Lettres, 1954.
3. DIXSAUT, M. op. cit., p. 140.
4. DIÈS, A. *Autour de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1972, p.418- 420.
5. Cf. a esse respeito a interessante exposição da natureza do Eros e da demonologia socrática em FRANCO, Irley. *O individual como objeto do Eros no Lysis e no Banquete de Platão*. Dissertação de mestrado apresentada ao departamento de Filosofia da PUC-Rio,1986.
6. DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988, p.236.
7. DIXSAUT, M. op. cit. p.65.
8. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II, o uso dos prazeres*. Rio: Graal, 1984, p.201.
9. FOUCAULT, M. op. cit., p. 202.
10. FOUCAULT, M. loc. cit.
11. DIÉS, A. op. cit., p. 432.
12. DIÉS, A. op. cit. p.433.
13. FOUCAULT, M. op. cit. p. 204.
14. Id. ibid. p.209.
15. Id. ibid. p.210.
16. Id. Ibid. loc. cit.
17. Id. Ibid. p. 211.

18. Id. Ibid. p. 213.
19. O presente esquema reproduz parcialmente aqueles de DIÈS, op. cit. p. 433.
20. DIÈS, A. op. cit., p.434.
21. ROBIN, L. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: P.U.F. 1964, p.154.
22. ROBIN, L. op. cit. p. 156-157.
23. Id. Ibid. p. 167.

Resumo

A filosofia é dentre os delírios divinos a forma superior que permite transformar a inspiração em método. O Eros filosófico é o impulso irresistível pela beleza, a loucura do filósofo faz dele um amante sedento de verdade.

Palavras-chave

Platão, Fedro, Filosofia, Mania, Eros.

Abstract

Among the god's deliriums, philosophy is the superior form, that allows to transform the inspiration in method. The philosophical Eros is the irresistible impetus to beauty and the philosopher's mania takes it to be the thirsty paramour of the truth.

Key-words

Plato, Phaedrus, Philosophy, Mania, Eros.