

AS ÁRVORES ENSINAM?

Reflexão sobre a alteridade no *Fedro* de Platão

Do trees teach? Reflection on otherness in Plato's Phaedrus

Patrícia Lucchesi Barbosa^(*)

Resumo

No *Fedro* a filosofia é considerada uma psicagogia,¹ uma vez que, por meio do discurso, a alma é conduzida e afetada pelo outro. O diálogo se dá em um movimento relacional, já que se trata de um périplo a dois para além dos muros da cidade, ao mesmo tempo, o diálogo problematiza a questão do movimento autônomo da alma. Há uma tendência natural de ascensão na alma, uma vez que ela causa seu próprio movimento, assim como gerencia o movimento do corpo, contudo ela é afetada pelo poder do discurso o qual pode potencializar essa tendência ou inibi-la. A condução da alma é possível porque há, na sua própria estrutura, um princípio inteligível que a conduz, assim sendo, a autonomia da alma frente ao poder do discurso faz com que a retórica tenha suas limitações. Mas se a alma é soberana em relação aos discursos, é mister reconhecer que sua condução pressupõe alteridade; nesse sentido a autonomia da alma como causa do movimento não implica em uma autonomia radical que tornaria o outro prescindível. O diálogo exige um efetivo encontro com o outro, e é somente nessa medida que Platão o considera superior à escrita, afinal o verdadeiro discurso se escreve na alma, palavra viva e animada que pressupõe um relacionamento salutar com o outro.

Palavras-chave: Alma. Alteridade. Psicagogia.

Abstract

In Phaedrus, philosophy is considered a kind of psychagogy, since, through discourse, the soul is conducted and affected by the other. The dialogue occurs in a relational movement, as it consists of a periple for two beyond the walls of the city, at the same time, the dialogue discusses the issue of the autonomous movement of the soul. There is a natural upwards tendency to the soul, since it causes its own movement, as it manages the movement of the body, nevertheless, it is affected by the power of discourse, which can leverage or inhibit this tendency. The conduction of the soul is possible because it contains, in its structure itself, an intelligible principle that conveys it, therefore, the autonomy of the soul before the power of discourse gives rhetoric some limitations. But if the soul is paramount over discourses, it is necessary to recognize that its conduction presumes otherness; in this sense the soul's autonomy as cause of the movement doesn't assume a radical autonomy that would dispose of the other. The dialogue demands an effective encounter with the other and it is only in this sense that Plato considers it superior to writing, after all true discourse is written on the soul, alive and soulful word that assumes a healthy relationship with the other.

Keywords: Soul. Otherness. Psychagogy.

^(*) Doutora em Filosofia Antiga e Medieval pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

E-mail: lucchesi.patricia@yahoo.com.br

¹ O uso da palavra *psykhagogía* (*psykhé* + *agō*) tem inicialmente a conotação de conjurar as almas dos mortos ou de usar magia e encantamentos para guiar as almas das pessoas vivas. O verbo *psykhagoréō*, significa inicialmente conduzir as almas para o outro mundo e, posteriormente, atrair, conquistar, fascinar e, em sentido negativo, seduzir ou iludir a alma. O verbo *agō*, por sua vez, tem o sentido mais amplo de conduzir, guiar. Em um sentido literal, Platão utiliza o termo psicagogia como condução da alma.

1 INTRODUÇÃO

Fedro, vindo da vila Moriquia,² onde esteve com Lísias,³ encontra Sócrates no caminho e ambos iniciam um passeio para fora da cidade, movidos pelo interesse pelo discurso sobre o amor. Sócrates se denomina um “amante do aprendizado” (*philomathés* 230d) e afirma que nem os campos nem as árvores nada querem lhe ensinar. Sócrates, com essa assertiva parece, de saída, exaltar a posição do homem na cidade, aquele que se envolve em debates políticos e aparentemente demonstra desinteresse pelas coisas da natureza.

Curiosamente essa posição não é a dele, uma vez que o diálogo ressalta antes sua *atopia* (230c),⁴ ou seja, justamente seu ‘não lugar’ na cidade. Mais adiante no diálogo, como acontece frequentemente com a caligrafia de Platão, essa posição vai se inverter, e Sócrates inventa um conto egípcio sobre a origem da escrita e diz que os sábios antigos ouviram as primeiras expressões divinatórias de um carvalho (275b), ou seja, as árvores teriam sim, o que ensinar.

O diálogo como um todo é repleto desse tipo de argumentação paradoxal: ora detrata o amor, ora o louva; ora adverte sobre os efeitos ilusórios da atração pelo belo, ora aponta tal efeito como o estímulo para a ascensão da alma; ora critica a escrita, ora a exalta, desde que seja bela; ora condena a retórica, ora a reabilita e assim por diante. A própria estratégia dramática é, a nosso ver, uma encenação performática do método de dialogar dialeticamente, o que requer a miúde uma grande abertura para lidar com o outro, o diferente, o alheio, ou seja, a alteridade.

O que pretendemos demonstrar no presente artigo é que dialogar é uma arte que pressupõe discernimento, uma habilidade para assimilar aquilo não nos soa, a princípio, familiar, uma capacidade de lidar com o espanto,⁵ e não é sem razão que Platão adverte na *República* (537b-d) que a idade do bom dialético é a da maturidade. Por outro lado, a tirania que é, segundo Platão, a própria antítese da filosofia, se caracteriza exatamente pela falência do diálogo, quando a palavra perde a vida e se petrifica, vocifera.⁶ O exercício filosófico do diálogo é o melhor antídoto contra a tirania, justamente porque

² Moriquia ou casa de Morico, sinônimo de riqueza e ostentação.

³ Orador grego, filho de Céfalo e irmão de Polemarco, natural de Siracusa.

⁴ *Atopia* (partícula alpha de negação + tópos), é literalmente o não lugar. Outras referências de Sócrates *átotos* ver: **Eutidemo** 305a; **Teeteto** 149a; **Górgias** 280e; 494d; **Protágoras** 361a; **Banquete** 215a. Ver também: ALMEIDA JR, George, 2012.

⁵ Ver **Teeteto** 155d, passagem na qual Sócrates afirma que a filosofia começa com o espanto (*thaumázein*).

⁶ Ver: BIGNOTTO, Newton. O silêncio do tirano. *Revista USP*, 37 (1998) p.132-143. Ver também o livro IX da **República** que trata justamente da tirania como uma dissensão na alma.

combate a tirania na alma, quando os apetites desregrados e o desejo de ter sempre mais (*pleonexía*) arrastam a alma para o lodo da violência.⁷

Consideramos, neste artigo, que Platão problematiza a arte dos discursos no *Fedro* não simplesmente por um repúdio à retórica ou à linguagem escrita, mas pela indagação fundamental a saber: como discursar belamente? Ao argumentar que a beleza dos discursos não se restringe ao estilo e ao convencimento, mas depende da escolha adequada da alma a ser semeada e do método adequado (dialético) da alma que semeia, Sócrates põe em evidência o lugar da alteridade na condução das almas pelo discurso, espaço intersubjetivo no qual o filósofo joga a semente da verdade que, ao germinar, afeta outras almas. O discurso vai se modelar, portanto, em função do modelo psíquico do interlocutor, tornando simples para as almas simples e complexos para as almas complexas. “Uma vez que a potência do discurso está na condução das almas, aquele que pretende ser rétor deve necessariamente conhecer as formas (*eíde*) que a alma tem”.⁸

Se o discurso é capaz de alterar o movimento da alma, é preciso observar se a natureza da alma é homogênea ou heterogênea (271a), e adequar a complexidade dos *lógoi* aos correspondentes tipos psíquicos, e é justamente dessa divisão que se ocupa a boa retórica que é a dialética. Para que a filosofia influencie o movimento da alma de modo efetivo, é necessário que haja uma persuasão, uma transformação anímica, e Sócrates disso sabia muito bem. Portanto, Sócrates está criticando o conhecimento real das coisas sobre as quais os oradores e poetas discorriam, mas não está criticando o poder de persuasão em si mesmo. A crítica recai sobre o fato de que o orador nos tribunais teria em mira a probabilidade e o convencimento, não se importando com a verdade (273a).

A má retórica lida apenas com a persuasão, o que poderia acarretar uma relação espúria uma vez que bastaria conhecer a crença da audiência para conduzi-la nesta ou naquela direção, sem se importar com a justiça e com a verdade. A retórica filosófica, por sua vez, seria o caminho mais longo, o qual pressupõe um outro discurso, que é o “irmão legítimo” (276a) daquele, mas que surge de um outro modo, capaz de defender a si mesmo, uma vez que está comprometido com a verdade e que é escrito na alma.

Se o campo e as árvores nada ensinam a Sócrates, é tão somente pelo fato de que ensino exige interlocução, confrontação, diálogo e amor. Mas é justamente nessa paisagem bucólica onde a acidez dos confrontos políticos se esvanece que o filósofo faz

⁷ Ver **Rep.** IX 572b: “Existe em cada um de nós uma espécie de apetite terrível, selvagem e sem lei, mesmo nos poucos entre nós que parecem ser comidos”. Utilizo a trad. de Maria Helena Pereira, 1983.

⁸ **Fedro** 271c-d. Utilizo a tradução de Rogério de Campos, 2018.

brilhar, como o brilhante Fedro,⁹ o valor da alteridade na construção do raciocínio dialético, e nesse sentido, as árvores podem sim ensinar.

2 SÓCRATES, O ESTRANHÍSSIMO

Fedro se refere a Sócrates com o superlativo *atopótatos* (230c) o mais deslocado, estranhíssimo, justamente por nunca sair da cidade, jamais ir além dos muros, e não conhecer o caminho, como se fosse um estrangeiro. É recorrente a referência à *atopia* de Sócrates no âmbito da cidade, em distintos contextos argumentativos. Aristófanes, o renomado comediante, representa o personagem Sócrates como um homem risível, justamente por estar alheio às coisas cotidianas; além disso, no *Fedro*, Sócrates vai dizer que o filósofo é visto como louco pelo vulgo, pois: “quando não pode voar, ela (a alma filosófica) parece um pássaro que vê o que há acima dele, mas descuida do que está embaixo, por isso é vista como uma alma louca (249d).”

O deslocamento concreto das personagens no diálogo, na forma do périplo pelo campo, é uma apresentação performática daquilo que é o próprio tema no qual se insere, a filosofia como condução da alma. A princípio, Fedro parece ser o psicagogo, pois, precisamente isso que Sócrates diz nunca fazer, cruzar os muros, é o que fará na companhia dele, acusando-o de seduzi-lo com o discurso de Lísias tal como quem quer tocar à frente um animal faminto, com um galho de fruta ou legume (230 d-e). Sócrates, por não poder resistir à provocação, se define como o *philomathés* (230d), amante do aprendizado, e mais adiante como *andri philólogoi* (236e), homem amante de discursos. A alteridade aqui se dá por meio da persuasão somente, e o outro é o interlocutor interessado em apenas convencer, mas não em revelar.

Consideramos que esta forma de condução da alma, contudo, é não filosófica, pois atija justamente a parte do animal faminto, por sedução ou provocação, ou seja, a dimensão apetitiva da alma, aquela que, conforme nos esclarece o livro IV da *República*, é a que tende ao desregramento e à insaciabilidade.¹⁰ São dois elementos presentes na alma, distintos um do outro, “um pelo qual a alma raciocina e outro pelo qual ama, tem fome, sede, e esvoaça em volta de outros desejos” (*Rep.* IV 439d).

⁹ *Phedro* é um nome cujo radical remete ao verbo *phaino*, aparecer, brilhar, manifestar-se.

¹⁰ Na *Rep.* IV temos a tripartição da alma, sendo o apetitivo (*epithymetikón*) aquele que tende ao excesso, enquanto o impulsivo (*thymoeidés*) deve auxiliar o racional (*logistikón*) a governar. Assim a justiça, tanto na alma como na cidade é caracterizada, entre outras coisas, como uma espécie de amizade entre os gêneros psíquicos, sendo que os excessos dos apetites podem gerar uma dissensão na alma (*Rep.* IV 443d-e). Ver também *Fédon* 83d: “O mal maior para a alma é tomar as sensações como única realidade e perverter-se pelo apetite”.

Trata-se de um modo de relação que arrasta a alma, por uma sujeição à sua parte insaciável, analogia que, no *Górgias* (493c), se dá com o ato de tentar preencher um vaso furado. Para a filosofia de Platão o estado vicioso da alma é a injustiça, e esta é pior que a doença e a pobreza, porque o vício da alma é pior do que o do corpo, destarte, a felicidade é determinada pelo governo de si mesmo, e jamais pelo poder tirânico.¹¹ Entretanto, como nos aponta Sócrates no *Fedro*, o saber sobre a justiça é complexo, exige maior investigação, já que “é mais fácil se enganar quanto ao justo e o bom do que quanto a saber o que é o ferro e a prata” (263a).

Mister notar que no ciclo da involução das almas descritas no *Fedro*, as almas mais elevadas são as dos filósofos, dos músicos (*mousikós*)¹² e dos amantes (248d); enquanto as mais baixas na escala são justamente as almas dos tiranos. A tirania não conduz, arrasta, seja por provocar paixões extremadas, seja pela violência pura e simples; ao passo que aquele estranho e risível Sócrates, mesmo na sua declarada feiura, oferece a semelhança com as formas divinas do belo, por sua sabedoria ímpar.

Aparentemente ele segue Fedro, suspendendo sua posição de saber *a priori*, ao assumir o lugar não do sábio (*sophós*), mas do amante de saber (*philosophós*); contudo, quem exerce a função de psicagogo, condutor de almas, é o próprio Sócrates. Diga-se de passagem, não ocupar um lugar de certeza rigidamente definido é a melhor condição para direcionar o ouvinte à sua própria posição diante do discurso, ou seja, a escuta de si mesmo; abre-se um intervalo, um espaço de silêncio, além das próprias convicções ou das meras estratégias persuasivas e/ou erísticas. Sócrates ocupa o lugar do não lugar, do espelho do outro, como veremos adiante a respeito da discussão sobre o *antéros*.

Essa aparente contradição quanto ao lugar do ‘não lugar’ se dissipa ao reconhecermos que a *atopia* de Sócrates é, na verdade, um tipo específico de *tópos*, semelhante ao de *éros* no *Fedro* e no *Banquete*, um lugar intermediário.¹³ A própria filosofia é um intermediário entre o mito e o conceito, especialmente no *Fedro*, diálogo no qual Platão se vale ricamente do recurso imagético dos mitos, ao mesmo tempo em

¹¹ Ver também *Górgias* 477c.

¹² O substantivo se refere àquele que se dedica à arte das musas, a qual envolve a poesia, música e teatro. Ver: *Fédon* 61a: “A filosofia é a mais grandiosa forma de música”.

¹³ “Os que se ocupam da filosofia não são nem sábios nem ignorantes, mas intermediários entre esses”. *Banquete* 204 a-b. Ver também *Banquete* 203b-204b, Sócrates relata ter ouvido de Diotima a respeito do nascimento do amor. *Eros* teria sido concebido por ocasião do banquete dado pelos deuses para festejar o nascimento de Afrodite; filho de Poros (recursos) que por sua vez é filho de *Métis* (sabedoria, inteligência prática) e de *Penia*, que era pobre, indigente. *Eros* é ao mesmo tempo carente e investigador, desprovido de bens materiais e, no entanto, potencialmente rico; não sendo nem deus nem homem, mas intermediário entre estes.

que define claramente o escopo metodológico da dialética. Não há submissão ao mito, nem tampouco abolição, como nos aponta Marcelo Marques (1994, p.34):

A filosofia seria então um ser entre. Um ser entre a imagem terrível e fascinante, confusa e obscura do mito e o conceito, a ideia, inequívoca, bem delimitada cheia de luz. Ela oscila entre a potencialidade e eficácia prática da imagem mítica e a luminosidade do pensamento conceitual que separa e delimita, para conhecer. Entre a imagem aderida ao imediato da natureza e a ideia abstrata.

Assim a *atopia* de Sócrates faz parte de sua posição na prática psicagógica: sendo um ser intermediário, pode fazer a mediação pela palavra daquilo que está além dela, ou seja, a realidade inteligível por si mesma. A alteridade do estranhíssimo Sócrates é radical, ele é outro em relação à cidade, assim como em relação ao campo; é outro em relação ao discurso político, assim como em relação ao discurso poético; é outro em relação à tradição religiosa, mas ao mesmo tempo evoca a autoridade dos sábios antigos; enfim é aquele que ensina o reto caminhar por entre múltiplos desvios.

Contudo, há uma diferença fundamental entre desvio patológico, sendo a tirania o pior deles; e desvio criativo, o qual vai além das convenções sociais e alcança a realidade do ser, justamente a atividade do filósofo, que é visto como louco pelos ‘muitos’ que não compreendem que ele é inspirado. No *Fedro*, a própria loucura divina é considerada como o abandono voluntário do modo de pensar habitualmente aceito, assim sendo, a *manía* como desmedida humana é condenável, mas como *manía* como benção divina é o maior dos bens (265a).

Ao darmos um passeio e sairmos da cidade, local por excelência do jogo político da democracia ateniense, juntamente com Sócrates, somos convidados a sair também do lugar comum e sermos confrontados com vários níveis de alteridade: o amor dos apaixonados e dos não apaixonados (230a-234c); os dois princípios de conduta, a saber, desejo inato de prazer e opinião adquirida que aspira o melhor (237d-e); a alma dos homens e a dos deuses (246a-249d); o *éros* beatífico e o sinistro (266a-b); a *manía* condenável como desmedida humana e a *manía* louvável como loucura divina (243e-257b); e, por fim, a má retórica dos compositores de discursos e a boa retórica dos filósofos dialéticos (259e-269c). Assim o diálogo joga com a alteridade o tempo todo, afinal não há diálogo sem o outro e, no caso, o mais estranho dos homens é também o mais sábio.

3 *ÉROS* E *ANTÉROS*

A narrativa da mitologia popular é a de que *éros* se mantinha sempre criança, sendo um deus solitário, e assim os deuses conceberam um irmão caçula, *antéros* para lhe fazer

companhia e ao mesmo tempo, para que *éros* pudesse se ver em um espelho e, assim, pudesse deixar a infância e atingir a maturidade.

Ao tratar do papel que *éros* desempenha sobre a ascensão do movimento da alma, incitando o ressurgimento de sua natureza alada, Platão insere o tema do anti-amor. Trata-se de uma passagem breve (255e), contudo, convém nos perguntarmos: quem ou o que seria *antéros*?

Consideramos importante sublinhar que o mito que introduz o *antéros* evidencia a importância da relação de alteridade até mesmo para um deus, sendo assim a maturidade da alma, tanto divina quanto humana se dá por meio da relação com o semelhante. Segundo Robert Merrill (1944, p. 268) *antéros* é tanto, por um lado, o gênio contrário (*ante* no sentido de contra), quanto, por outro lado, aquele que ama de volta (*ante* como o que se coloca de frente). Neste segundo sentido, daria a noção de reciprocidade, de amor correspondido. Luiz Menezes (2010, p.112), por sua vez, nos diz que:

Se entendermos a palavra *antéros* aqui indicada como sendo a imagem refletida, ou melhor, um reflexo de *éros*, podemos verificar sua correspondência com a palavra reciprocidade, pois é desta forma que o amado responde ao *éros* do amante: com uma imagem reflexiva. Mais abaixo o *antéros* sentido pelo amado será classificado como *philia*. Ou seja, a reciprocidade do amor refletida como *antéros* é reconhecida como *philia*. Assim, a amizade irá unir o amado e o amante, e compor o corpo do discurso amoroso ligando-se a sabedoria (*sophia*) e dando origem a *philosophía* (*Fedro*, 256a).

O olhar do outro é literalmente um espelho, uma vez que a própria estrutura da íris, sendo lisa e brilhante, é como uma lente que reflete a imagem por ela captada, de tal modo que a primeira imagem que temos de nós mesmos é aquela refletida pelo olhar amoroso que se dirige a nós. Isso é algo muito presente na psicologia contemporânea por meio da ideia de que a formação da identidade do infante se dá na relação especular com o olhar de quem exerce a função maternal de nutrição e cuidado.

Tal concepção, surpreendentemente, já se encontra em Platão pois, sendo *antéros* um espelho, *éros* pode ser ver como um reflexo, tal como explicita a passagem: “Tal como um sopro ou algum eco [...] assim o fluxo de beleza é novamente direcionado ao belo, através dos olhos, por onde a alma é acessada e tem as asas acrescidas” (255c).

Vemos no diálogo que o brilho do belo reflete na terra o brilho que a ideia possui no lugar celeste, região na qual se pode alcançar o ser que verdadeiramente é, e não o que apenas parece ser (247 c-e). Sendo assim, sempre que a alma humana se

depara com o brilho do belo, é ativado nela a memória da região da qual se originou, sendo a beleza um gatilho para essa memória.

O belo se assemelha às ideias que habitam o plano inteligível uma vez que é ordenado e regrado, como observamos também no *Banquete* de Platão (182a). Desta forma, a alma é levada a recordar-se de sua verdadeira natureza, tendo suas asas novamente irrigadas (*Fedro* 251c).

A natureza beatífica do amor pode, entretanto, não prevalecer, pois nossa interdependência como seres pode provocar uma alienação nas relações. Em um sentido negativo, teríamos o *antéros* como um opositor, um pequeno tirano que poderia corromper a integridade da alma. Mais uma vez observamos todo contexto paradoxal da argumentação platônica sobre a complexidade das relações humanas.

Recordemos que o radical *páthos*, que significa afecção, está na raiz da palavra patologia assim como na palavra paixão, de tal modo que padecer de algo pode promover elevação ou derrocada. O significado primordial do termo *páthos* se encontra na raiz latina do termo *alter*, que origina o termo alteridade bem como o termo alteração e ainda temos do latim *affectu* que gera nosso substantivo afeto, que tende a ser algo benéfico, mas que traz em si a ideia de que algo pode também nos afetar negativamente.

Toda essa complexidade é evocada pela alusão ao espelho do amor, *antéros*, de tal modo que o *Fedro* nos instiga a reconhecer a intrincada teia de relações que constituem a condição humana, sendo, como é, vulnerável e carente, ao mesmo tempo que prodigiosa e salutar, assim como *éros*. Sobretudo é preciso sublinhar como a experiência do belo pode nos conduzir à memória da visão de outrora, na região supra celeste, onde habitam os seres verdadeiros e onde podemos conhecer as ideias.

4 AFINAL, AS ÁRVORES ENSINAM?

Sócrates, sendo o estranhíssimo, assume muitas máscaras ao desempenhar seu papel de psicagogo – a máscara do poeta, a do orador, a do músico, a do amante; contudo, o que a condução psicagógica revela é que ele atua de fato como um intermediário. Assim como *Éros*, filho de *Penía* e *Póros*, é um intermediário entre a carência e a opulência; assim como um *daimon*, um ser intermediário entre os homens e os deuses; assim como a própria filosofia, intermediária entre o saber (atributo divino) e a ignorância (condição humana). Enfim ele é um ser de mediação, um mestre que conduz.

Sobretudo, uma alma excelente, ainda que faltosa, portanto, como nos ensina o *Banquete*, uma alma desejosa de possuir o bem (206a) e de gerar no belo (206e), e assim, movida por esse desejo, inspirar àquelas almas com quem dialoga. Verdadeiramente belo (*kalós*)¹⁴ como alma, mas desprovido de beleza física, é nobre e ama o saber, sem, contudo, ter posse da sabedoria, algo que é prerrogativa dos deuses e não da medida humana. Afinal, conhecer-se é sobretudo, saber dos próprios limites, sem perder o horizonte acima como mirada; assim é Sócrates, a essência do ser que ama o saber.

O amante do saber precisa empreender essa escalada vertiginosa e árdua, sempre movido e alimentado pelo desejo de saber, sem se deixar dominar pela ambição de possuir o conteúdo da verdade, uma vez que ela é uma linha do horizonte, uma miragem – não no sentido de uma ilusão, mas no sentido de uma meta – um *télos*, uma finalidade a ser alcançada, tal como um alpinista que visa o topo.

Sobretudo, Sócrates é um homem entre os homens, que almeja, enquanto alma, retornar à sua origem, a morada dos deuses, a paragem das almas libertas, a planície acima do céu. Para tal ele deve ativar sua memória, ou seja, a memória da sua origem, mas não apenas isso, ele deve ser o canal de ativação da memória de seus companheiros de jornada.

A nosso ver, essa é a mensagem essencial, o que não exclui o escutar das cigarras, aquelas que nos representam diante das musas, nem tampouco exclui a escuta da sabedoria dos antigos, os quais ouviam recomendações de um carvalho ancestral. Sobretudo é nos deixarmos mover pelo desejo de assemelhar-nos ao atributo dos deuses, a saber, o desejo de imortalidade, de geração no belo.

Essa é a tarefa primordial do filósofo psicólogo, aquele que instrui sem seduzir, que guia sem arrastar, que inspira sem enganar, que lidera sem tyrannizar, enfim, aquele que ama como alma, e por isso mesmo, ama verdadeiramente. Se as árvores ensinam é porque representam a herança dos sábios ancestrais, e sob a sombra delas se pode empreender um diálogo profícuo com tal sabedoria. A nosso ver, essa é a natureza do ‘natural filósofo’, aquele que segue e é fiel à sua tendência anímica de “seguir o dialético como a um deus” (266b).

¹⁴ O nominativo *Kalós* tem o significado de belo e nobre.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O diálogo *Fedro*, talvez mais que todos os outros diálogos de Platão, é um diálogo sobre o diálogo, ou seja, sobre a arte de dialogar com sabedoria, tendo em vista o alcance do ser que somos, mas do qual nos apartamos ao vivenciarmos, enquanto almas, a ‘descida’ até a experiência sensível. O diálogo é o exercício da ascense em relação ao ser que contemplamos outrora, o qual nos é acessível por meio da *anamnése*, uma instância psíquica superior.

Trata-se de dialogar sempre, de alicerçar uma atitude dialógica, sem ‘absolutizar’ o discurso, nem cristalizar a linguagem, mas sim estabelecer um método que a engaja em um movimento ascendente tendo em vista a relação com a verdade, sem, contudo, apoderar-se desta, tomando-a tão somente como um vislumbre de um horizonte possível – a planície da verdade.

Pensar dialeticamente é ultrapassar as separações rígidas, dar movimento à inteligência percorrendo as polaridades que nos permitem distinguir: tantos os sensíveis entre si, quanto os inteligíveis entre si, além da distinção entre os sensíveis e os inteligíveis como categorias que se relacionam sem, contudo, se equivalerem.

Dialética é, sobretudo, a fluidez do *lógos*, a linguagem como percurso, o diálogo como encontro possível. Por um lado, o pensar abstrato deve se comprometer com as exigências concretas, por outro, a compreensão ontológica só se efetiva com a experiência vivida.

Platão é, a nosso ver, o filósofo da relação e da tensão entre o sensível e o inteligível, mas sobretudo um pensador da vida, mais precisamente de um modo de vida excelente, o filosófico. O filósofo é frequentemente visto como louco porque promove uma superação do senso comum, e se deixa inspirar pela visão transcendente, sem se furtar, contudo, de seu posicionamento na *práxis* política. Filosofia é, portanto, vida e labuta na margem do real.

A verdade não está originalmente no discurso e nem na própria alma, pois se assim o fosse teríamos, por um lado, uma verdade proposicional ou, por outro, uma verdade meramente subjetiva, justamente o que a filosofia platônica quer contrapor. A verdade é uma planície, cuja metáfora é o *tópos* supraceleste.

Nossa argumentação é a de que a loucura erótica, inspirada pela divindade, é exatamente a habilidade da *psykhé* de amalgamar sabedoria e beleza, alcançando a mais

elevada posição que uma alma humana pode almejar, a semelhança com a divindade dos deuses, em particular, com a divindade de *Éros*.

O belo traz consigo a possibilidade de recordação das realidades plenas; de todas as inspirações pela divindade, a quarta é a melhor, e mais nobre quem a possui ou dela participa, de tal modo que o amante do belo é o verdadeiro amante (249d-e). É por isso que o desejo dos verdadeiros amantes é belo e transmite a felicidade do amante inspirado ao amado (253c). Quando o auriga contempla a visão que inspira o amor, toda alma se aquece (253e). Vemos claramente a íntima conexão reiteradamente apontada entre a beleza e a loucura erótica, e entre estas e a filosofia.

No contexto que nos interessa destacar no diálogo, a filosofia é amor que se dirige à verdade, e o filósofo amante da beleza. A filosofia é música, e o filósofo, uma cigarra. A filosofia é inspiração, e o filósofo louco, porque não compreendido pelo pensamento ordinário. A filosofia é encontro, e o filósofo o semelhante. Sobretudo a filosofia é *psicagogia*, e o filósofo *psicagogo*. Uma contemplação festiva, salutar, e não passiva, da existência; um caminhar vivo, uma realidade tangível, que transforma, reflexivamente, essa mesma realidade. É sob esse viés que consideramos importante a defesa da oralidade no *Fedro*.

Platão faz filosofia com o objetivo de incidir concretamente na vida da cidade, nesse sentido, o contexto da crítica à escrita pode ser interpretado por essa chave de leitura, como a exigência socrática de incluir o encontro efetivo com o outro, em um contexto relacional.¹⁵

A oralidade é importante porque a alteridade é importante, e até mesmo imprescindível. Neste sentido não há possibilidade do isolamento ou defesa de qualquer espécie de autodidatismo, simplesmente porque não há filosofia sem o diálogo fecundo e amigável com o interlocutor. Consideramos a crítica à escrita no *Fedro* muito mais uma crítica ao movimento estéril do intelectualismo que desconsidera a fruição do saber em íntima relação com a beleza. É contra essa postura improficua dos meramente inteligentes (*deinós*), que os realmente sábios (*sophós*) devem se expressar.

A filosofia, portanto, possui também uma conotação terapêutica para as almas humanas, na medida em que elas se tornam mais aproximadas e semelhantes aos deuses. Como nos diz Maria Cecília G. dos Reis, no comentário à sua tradução do diálogo (2016, p.19): “Acredito que a variedade de tópicos se organiza no empenho de um mesmo propósito – o elogio da filosofia como a mais bela *therapeía* psíquica.” Deve ser

¹⁵ Cf. CARDOSO, 2006, p. 67-86.

bem notado que o termo *therapeutés*, significa tanto aquele que trata ou cuida de outrem, como também aquele que cultua os deuses.

Mas se *Éros* é definido no *Fedro* (237d) como apetite pelo belo, não podemos nos esquecer da advertência presente na *República* (435c): “as coisas belas são difíceis”. A considerar o curso que a humanidade está tomando nesses tempos difíceis de mitificação e banalização da tirania, ainda teremos muito a aprender com as árvores.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias:

PLATÃO. **Fedro**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin, 2016.

PLATÃO. **Fedro**. Trad. Rogério de Campos. São Paulo: Hedra, 2018.

PLATON. **Gorgias**. Trad. M. Canto. Paris: GF Flammarion, 1987.

PLATON. **Le Banquet; Phèdre**. Trad. Émile Chambry. Paris: GF-Flammarion, 1991.

PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad. Adriana M. Nogueira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

Fontes secundárias:

ALMEIDA JR, G. M. **O lugar político do filósofo**: estudo sobre a atopia no Górgias de Platão. Belo Horizonte: UFMG, 2012. Dissertação de mestrado.

ASMIS Elizabeth. Psychagogia in Plato's Phaedrus. **Illinois Classical Studies** 11, p.153-172, 1986.

BIGNOTTO, Newton. O silêncio do tirano. **Revista USP**, 37 (1998) p.132-143

CARDOSO, Delmar. **A alma como centro do filosofar de Platão**. São Paulo: Loyola, 2006.

DIXSAUT, Monique. **Platon et la question de l'âme**. Paris: Vrin, 2013.

MARQUES, Marcelo P. Mito e Filosofia. In: ANDRADE, Mônica Viegas (Org.). **Mito**. Belo Horizonte: Núcleo de Filosofia Sônia Viegas, p. 17– 38, 1994.

MARQUES, Marcelo P. **Platão, pensador da diferença**: Uma leitura do Sofista. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

MENEZES, Luiz Maurício B.C. A Quarta *Mania* Divina: Mito e Alma no *Fedro* de Platão. **Revista Eletrônica Antiguidade Clássica**, n. 5, p.100- 117, 2010.

MERRILL, Robert V. Eros and Anteros. **Speculum**, v. 19, n. 3, p. 265-284, 1944.

PHILIP, A. Réurrences thématiques et topologie dans le *Phèdre* de Platon. **Revue de Métaphysique et de Morale**, 86e, n.4, p. 452- 476, 1981.

VERNANT, Jean-Pierre. Un, deux, trois: Éros. In: **Mélanges Pierre Lévêque**. Tome 1: Religion. Besançon: Université de Franche-Comté, p. 293-305, 1988.

(Recebido em maio de 2022; aceito em julho de 2022)