

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

EROS E THANATOS

Susana de Castro
UFRJ

RESUMO : O objetivo deste artigo é o de mostrar que não há uma unidade absoluta entre os diálogos platônicos. Platão foi um autor metafísico em alguns temas e não metafísico em outros. No diálogo *Fédon* defende uma explicação metafísica acerca da morte e da imortalidade da alma, enquanto no diálogo *Fedro* defende a importância da paixão, do amor carnal.

PALAVRAS CHAVE: morte; amor; imortalidade da alma; orfismo.

ABSTRACT: The main aim of this article is to prove that there is not an absolute unity between Plato's dialogues. He was a metaphysician in some themes and a non-metaphysician in others. Therefore, in his dialogue *Phedon* he gives a metaphysical explanation about death and the soul's immortality, but in another dialogue *Phedro* he assumes that carnal passion is an ultimate form of love.

KEYWORDS: love; death; soul's immortality; Orphism.

No que se segue analisarei dois diálogos de Platão, *Fédon* e *Fedro*. O primeiro versa sobre a morte e o segundo sobre o amor. Ao contrapô-los pretendo mostrar que a teoria do amor é, em certa medida, mais 'contemporânea' do que a teoria da morte. Na primeira podemos vislumbrar traços de uma defesa por via do consenso da teoria platônica sobre o amor, enquanto a segunda apresenta uma defesa metafísica da morte.

Castro, Susana de
Eros e Thánatos

Eros, ou o amor apaixonado

No que se segue procurarei mostrar como é possível ler o *Fedro* de Platão à luz da teoria contemporânea da verdade como consenso¹. A escolha deste diálogo para defender a hipótese da forma como consenso não é aleatória. Segundo o modo de leitura proposto aqui, a verdade da tese do discurso filosófico, neste caso a verdade sobre o amor, corresponde às experiências e realidades vividas pelo filósofo, e não a uma verdade balizada pelo conhecimento da forma absoluta e incondicional do amor. Poder-se-ia supor que o natural para Platão seria defender filosoficamente uma forma de amor na qual o interesse do amante pelo bem do amado sobrepujaria qualquer expressão forte de afeto e de carícias, mas, contrariamente à sua imagem corriqueira como um filósofo metafísico, racionalista, crítico das tragédias, avesso às influências benéficas das emoções para o conhecimento, vemos Platão defender aqui, na boca de Sócrates, o amor apaixonado contra o amor racional, sem paixão.

Procurarei mostrar que a descrição do amor no *Fedro* reflete a crença sobre o amor compartilhada por Sócrates, Platão e seus amigos inteligentes. De imediato quero deixar claro que não se trata de nivelar o valor e a relevância da definição resultante de qualquer tipo de consenso, há certos consensos mais relevantes do ponto de vista do interesse humano no progresso moral e na ampliação no futuro das nossas capacidades. Assim, o consenso filosófico acerca do amor, eloquentemente argumentado por Sócrates e, na maneira como vejo, baseado na realidade do autor, tem muito mais valor do que o consenso de tipo sofisticado, pobremente argumentado pelo discurso de Lísias lido por Fedro, e com pouca base na experiência comum do grego de estirpe nobre.

Arrependido de ter feito um discurso no qual corroborava a tese de Lísias segundo a qual o melhor amante é o amante não apaixonado, Sócrates faz um segundo discurso, contrário ao primeiro, dedicando-o a Eros. O seu primeiro discurso e o discurso de Lísias lido por Fedro nada teriam dito de verdadeiro, mas assumem ares de que são valiosos na esperança de iludir alguns incautos e assim adquirir prestígio às custas destes. Por ser um dos deuses, Eros jamais poderia ser algo pernicioso. E por isso quem critica ou censura o amor do amante pelo amado estaria cometendo pecado de mitologia e precisaria purificar-se.

¹ A teoria da verdade como consenso é desenvolvida, entre outros, por Richard Rorty em “A world without

Castro, Susana de
Eros e Thánatos

Seja por vergonha em imaginar que algum ‘varão nobre e de gênio afável’ que amasse ou estivesse amando um jovem pudesse escutar semelhante discurso no qual sua relação amorosa seria descrita como fútil, ciumenta e perniciosa, seja por medo de Eros, Sócrates enuncia que pretende limpar sua boca de toda a sujeira dos conceitos antes pronunciados e aconselha a Fedro que diga a Lísias para fazer o mesmo. O amor verdadeiramente livre do varão nobre e de gênio afável de modo algum corresponde à descrição que dele lhe fazem Sócrates (o primeiro discurso) e Lísias. Conforme esta falsa descrição, o amor seria algo delirante, irracional, intemperante, excessivo, louco, que afastaria o indivíduo do sentimento que o conduziria para o bem. Escravo do desejo que visa a beleza física, o indivíduo buscaria alcançar do amado a maior soma possível dos prazeres. Extremamente ciumento, o amante mais velho apaixonado não consentiria que o jovem amado se afastasse do seu lado, mas quando o delírio e a loucura da paixão acabassem, esqueceria todas as juras e promessas feitas ao amado. Para Sócrates, o varão nobre e de gênio afável, que ama de maneira livre o seu jovem amado, jamais poderia ser mal intencionado e visar satisfazer apenas os seus apetites, mas, ao contrário, estaria sempre preocupado com o bem-estar do amado e seu desenvolvimento pleno. O amor possessivo, louco e irracional corresponderia mais ao tipo de relacionamento encontrado entre marujos e não entre nobres. Desta forma, conclui que tanto Lísias quanto ele, no primeiro discurso, iludem os ouvintes ao não serem fiéis à realidade e descreverem uma exceção, a do amor dos marujos, como uma regra.

No segundo discurso, Sócrates elogia o estado apaixonado do amante. O amor é uma espécie de delírio enviado pelos deuses para o bem dos amantes e dos amados. A natureza da alma, tanto divina quanto humana, demonstra essa tese do amor como dádiva divina para a felicidade humana. A imortalidade da alma advém do seu movimento autônomo, isto é, o ser animado nunca abandona-se, nunca deixa de movimentar-se. Para Sócrates, a atração erótica que o amante sente pelo amado tem sua origem na beleza do amado. Essa atração espelha na verdade um impulso da alma imortal do amante, que rememora assim a forma da beleza que havia conhecido quando seguia o cortejo dos deuses até a abóboda supra-celeste. A queda da alma na terra é provocada pela perda de suas asas. Para Sócrates, a alma possui uma parte racional e outra irracional. Para explicar a perda das asas da alma imortal, ele usa a imagem do cocheiro obrigado a conduzir um carro com cavalos que puxam em direções opostas. O cavalo que representa a alma irracional puxa para baixo, para a terra, e o cavalo que

Castro, Susana de
Eros e Thánatos

representa a alma racional puxa para o alto, para o lugar ocupado pelos deuses. A queda significa a perda das asas. Cada alma não retorna ao ponto de partida, a habitação celeste, senão decorridos dez mil anos. Somente poderão abreviar este tempo aqueles que tiverem se dedicado sem dolo à filosofia e os que votaram aos jovens atenção verdadeiramente filosófica. Em sua narrativa, Sócrates deixa claro que somente os homens terão alguma vez contemplado a verdade das formas, nenhum animal. Somente a alma animal que já tivesse sido homem poderia encarnar em um homem. Através da relação amorosa entre o amante e o amado, “derrete-se o invólucro dos germes das asas, que, endurecido havia muito pela secura, os impedia de brotar”. É claro que, se o amante deixar-se dominar pela sua parte irracional, ficará cada vez mais dependente dos favores do amado e não fará brotar as asas de sua alma imortal. É preciso saber controlar os desejos físicos, ser temperante e fazer com que a parte racional da alma domine a outra, a irracional. Para Sócrates, a visão da beleza é apenas o trampolim para a alma imortal rememorar as formas de noções mais abstratas, que não podem ser vistas, como justiça e bem. Esta é fundamentalmente a razão pela qual o amor é um presente divino.

Findo o segundo discurso, ficamos com a sensação de que, apesar da boa causa (afinal quem negaria que o amor é um presente divino, que traz felicidade e todos os benefícios advindos de uma estado de satisfação?) a descrição do amor metafísico, o amor através do qual o amante rememora através do amado as formas perfeitas, nada mais seria do que a maneira retórica encontrada por Sócrates para defender como regra geral o modelo de relação do amante mais velho, nobre e de gênio afável com o jovem e belo amado. Podemos igualmente imaginar sem muito esforço uma descrição do delírio da paixão que não fosse marinheira, mas sim cidadina, urbana. Afinal, porque Sócrates não diz que homens apaixonados são mais justos e bondosos? Essa tese poderia ser racionalmente descrita, sem perda de rigor de argumentação, sem dolo. Quem em sã consciência negaria que sexo com amor é uma experiência muito mais rica do que sexo sem amor?

Amantes não-apaixonados são frios, insensíveis, egoístas, e ao se relacionarem com outra pessoa sem a emoção do amor deixam de experimentar as transformações benéficas dos apaixonados. O amante apaixonado aprofunda a sua relação de amizade e estabelece com o amado uma troca intensa de visões de mundo, alargando cada qual seu horizonte de experiência.

Castro, Susana de
Eros e Thánatos

Parece-me evidente que descrever uma natureza imortal da alma para justificar a hierarquia entre diferentes formas de comportamento amoroso só faria sentido aos nossos olhos contemporâneos se essa descrição fosse lida como uma estratégia retórico-poética. Mas se o mito da alma imortal é uma estratégia retórico-poética para justificar a soberania do amor livre do varão nobre diante do amor meramente carnal dos marujos, então estaríamos equiparando Sócrates a Lísias, o filósofo e o sofista? Me parece que não. Apesar de ter agido como um sofista e ter produzido dois discursos ‘verdadeiros’ defendendo teses contrárias, Sócrates deixa claro a sua posição. Para ele as duas teses não são igualmente verdadeiras. Não é correto, diria Sócrates, supor que o amante apaixonado seja sempre um imoral escandaloso. Na verdade, a realidade mostra o contrário, amantes de alma nobre são temperantes, cordatos, não possessivos. Na sua prática, os sofistas não querem se comprometer com verdades, por isso Sócrates os acusa de falta de rigor argumentativo e de conhecimento verdadeiro. O conhecimento verdadeiro não seria, entretanto, algo de uma ordem absoluta e incondicional, mas sim consensual. Produzidas a partir de análises e reflexões de intelectuais votados a definir com clareza e objetividade as classes essenciais das coisas importantes da experiência concreta dos homens, as definições filosóficas são abstrações de experiências socialmente vividas. Visto dessa forma, Sócrates e Platão defenderiam o amor do amante pelo amado não por ser a forma física da sabedoria abstrata, mas porque era uma prática usual no círculo de amizade que frequentavam e por isso sabiam, por experiência, que tal forma de amor não seria nociva ao jovem, muito pelo contrário, despertava nele o amor pela sabedoria. Essa interpretação pode ser corroborada pelo próprio texto de Platão, em pelo menos três passagens.

- 1) Quando Sócrates atribui a autoria do seu primeiro discurso a um homem vão, Fedro, natural de Mírrina, cidade da mirra e da *volúpia*, e a do segundo a Estesícoro, filho de homem *piadoso*, e natural de Hímera, cidade dos anelos [244 A, 1-5], estaria indicando que as referências culturais e geográficas dos indivíduos são decisivas para a postura deles diante da vida e do amor. Se o homem for educado em uma cidade na qual os habitantes são voluptuosos, ele amará de maneira irracional e louca, mas se, ao contrário, conviver com um pai de comportamento piedoso e morar em uma cidade na qual seus habitantes também são piedosos, saberá dosar sua paixão e buscar através dela o prazer da amizade livre.

- 2) Quando Sócrates assevera [270A, 1-10] que o que fez de Péricles um bom orador foi ele ter sido aluno de Anaxágoras e ter sabido aplicar os ensinamentos de Anaxágoras sobre o que é inteligente e o que não é inteligente na arte da oratória, ele claramente reconhece a influência da prática e da educação sobre a alma. Reitera isso claramente, quando, comparando o corpo à alma, diz que a saúde do primeiro depende da alimentação e remédios e a da segunda das virtudes que lhes são comunicadas *por meio do ensino e das instituições legais* [270B, 5-10]. Da forma como leio essa afirmativa, quando Sócrates faz referência às virtudes comunicadas por meio do ensino, está defendendo a tese cara a Platão de que a política depende da filosofia, pois cabe à filosofia ensinar o bom e o justo, virtudes necessárias à escolha boa e correta nos tribunais e assembleias, mas quando faz referência às virtudes comunicadas por meio das instituições legais (*hepitêdeúseis nomímous*), ele abre a brecha para pensarmos que a educação se dá também por meio da ação e da prática. Péricles tornou-se um excelente orador, tanto pelos ensinamentos de Anaxágoras, quanto pelo que aprendeu na prática ouvindo discursos e discursando nas assembleias e tribunais.
- 3) Em um primeiro momento, poderíamos crer que a hipótese da verdade do amor apaixonado do amante e a falsidade do amor não apaixonado do amante como verdade consensual é abalada pelo recurso que Sócrates faz aos deuses, mitos e à imortalidade da alma. Afinal, alguém poderia retrucar, se trata-se de um tema relativo aos deuses, então a definição do amor seria mais religiosa e metafísica do que propriamente humana e consensual, ou baseada na experiência concreta. O próprio Sócrates afirma que seu discurso seria uma espécie de hino mítico, “equilibrado e piedoso, em louvor de Eros” [265c 1-2]. Porém, também afirma em seguida que seu discurso algumas vezes aproximou-se e outras distanciou-se da verdade e nele tudo era um jogo, com exceção de duas coisas, a concentração em uma ideia única e a divisão das ideias pelas articulações naturais. Sócrates diz ainda que é apaixonado (*erastês*) pelo processo de divisões e aproximações. Se por acaso aparecesse-lhe na sua frente um amado com essa aptidão, lhe daria o nome de dialético e lhe seguira os passos como um adorador segue um deus. Aqui me parece que Sócrates tem clareza de que sua definição não é absoluta, mas aproximada e que o mais importante de tudo aos seus olhos é a noção de

Castro, Susana de
Eros e Thánatos

que a aprendizagem da oratória e do pensamento depende da capacidade de reconhecer a unidade e a multiplicidade naturais de todas as coisas:

“Eis aqui. Fedro, o de que me declaro apaixonado: esse processo de divisões e aproximações. Com isso aprendo a falar e a pensar. E se encontro alguém que se me afigura com a aptidão de dirigir a visão para a unidade e a multiplicidade naturais, siga-lhe o rasto tal como se um deus ele fosse.” [266 B, 1-10]”

As definições filosóficas nunca poderão ser absolutas, mas aproximativas, pois o mundo está em permanente transformação. Não obstante isso, o método de análise continua a ser, digamos, a “verdade absoluta” sobre a maneira pela qual podemos articular o nosso pensamento de modo concatenado e assim descrever o objeto de nosso discurso de maneira rigorosa, apresentando suas partes principais. O discurso produz conhecimento quando faz uso econômico das palavras nas descrições dos conceitos. As partes, ou critérios, devem ser necessárias e suficientes, enquanto durar o entendimento consensual sobre o fenômeno.

Thanatos, ou a morte metafísica

“Tal foi o fim do nosso amigo, Equécrates, do homem, podemos afirmá-lo, que, entre todos os que nos foi dado a conhecer, era o melhor e também o mais sábio e o mais justo”. Como estas palavras Fédon finaliza seu relato sobre o último dia da vida de Sócrates no diálogo *Fédon*. Platão, que sobre si mesmo disse em terceira pessoa que não pôde estar presente por estar doente, transmite com essas palavras finais toda a admiração que nutria por Sócrates. Em seus minutos finais, Sócrates censurava seus amigos pelo comportamento patético inadequado aos filósofos. Até o seu último momento aparentava serenidade e tranquilidade. Essa tranquilidade e serenidade advêm da sua certeza de estar partindo para o encontro com deuses e homens sábios. Sua última frase: “Críton devemos um galo a Asclépio. Não te esqueças de saldar a dívida!”, resume bem a tônica do diálogo. Asclépio, médico filho de Apolo, tinha a capacidade de fazer reviver os mortos. O tema do diálogo é justamente a imortalidade da alma. Apesar da mortalidade do corpo, a alma separa-se, acredita Sócrates, do corpo depois da morte e vai para o Hades, onde conforme o estágio de sua evolução pode vir a

Castro, Susana de
Eros e Thánatos

transmigrar para outros corpos, ou não, viver na bem-aventurança, sem mais necessitar reviver.

Tanto hoje como na época antiga, saudar alguém desejando que morra causa estranhamento. Na verdade, quando dizemos a alguém que desejamos que morra, estamos expressando não amor ou respeito, mas ódio e raiva. Mas é exatamente essa a mensagem que Sócrates pede a Cebes que transmita ao poeta Evenos, “que se ele for sábio, deve lhe seguir [na morte] o mais rápido possível”, no início do diálogo *Fédon*. A tradução brasileira de Carlos Alberto Nunes traz como subtítulo “Alma. Gênero moral”. Outro subtítulo que lhe poderíamos dar seria a “morte como um bem”. A serenidade de Sócrates contrasta com o sentimento ambíguo de alegria e dor de seus amigos. Estes se alegram pela conversa com Sócrates em seu último dia de vida, mas ao mesmo tempo se entristecem com a perspectiva de sua morte breve. Ao contrário das tragédias, quase não há lamentações. Sócrates, na verdade, repreende seus amigos, quando demonstram desespero pela perda eminente do amigo. Podemos chamar este diálogo de tragédia às avessas, ou tragédia ‘desapaixonada’, em outras palavras, filosófica. Mas nem por isso ele deixa de ser uma tragédia, pois, como toda tragédia, retrata o encontro do herói com o seu destino. O próprio Sócrates afirma ao final do diálogo que, como um herói da tragédia, ele também estava indo ao encontro do seu destino (115 a 5-6). Todos os heróis trágicos seguem cegamente os passos traçados pelo destino (*moira*). Assim como Édipo, a despeito de diversos conselhos contrários, persiste em buscar a verdade acerca do mal que assola Tebas, e dessa forma vai ao encontro do seu destino, Sócrates tampouco cede à tentativa de fuga, pois vê na condenação, ainda que injusta, à morte por envenenamento, o cumprimento de seu destino na terra. E morre como um ‘profeta da filosofia’ provando que é melhor morrer do que estar vivo – não porque a vida humana não valha a ser vivida, já que não é próxima à dos deuses, imortais, como diria o servidor de Dionísio, Sileno, para quem o melhor que poderia ocorrer ao homem seria não nascer e depois disso morrer o mais rápido possível, mas porque ao morrer purificado pela filosofia, o ser humano estaria indo para o mundo da bem-aventurança.

A mensagem de Sócrates aos amigos ao longo do diálogo é clara, não há razão para sofrer ou temer a morte, pois ela é na verdade um bem, uma libertação da alma de sua prisão, o corpo. Todos os “não iniciados” na filosofia pensam que a morte é o fim, quando para o filósofo a morte significa a possibilidade de alcance da sabedoria completa, sem que os

Castro, Susana de
Eros e Thánatos

sentidos e as impressões sensíveis o enganem, ou o confundam mais. Ao longo do diálogo, Sócrates apresenta a Cebes e a Símiias, os que mais se espantaram com a perspectiva da morte ser um bem, que a alma é imortal, por isso a morte, a separação da alma imortal do corpo mortal, não é um fim, mas uma libertação.

Este grupo de temas, alma, imortalidade e morte, certamente suscitaria em qualquer circunstância o interesse de qualquer plateia, mas as relatadas neste diálogo não são quaisquer circunstâncias, trata-se do relato de Fédon feito a Equécrates acerca do que se passou no último dia de vida de Sócrates. Condenado à morte, Sócrates beberia ao pôr do sol deste mesmo dia a cicuta, pois finalmente havia aportado no porto de Atenas o barco que na véspera do julgamento havia sido enviado a Delos em honra a Apolo. Cumpre as regras da cerimônia religiosa, que diz que no período de ida e retorno do barco seria proibido derramar sangue ou fazer qualquer sacrifício. Assim, por obra do ‘acaso’ (*týche*) divino/religioso, Sócrates não é executado após a sua condenação, mas aprisionado pelo período da viagem marítima. Isso permite que seus amigos o visitem ao longo de todo esse tempo. No último dia de vida, sabendo que o barco havia aportado, todos acorrem mais cedo que de costume à cela de Sócrates e passam com ele seu último dia de vida. Indagado sobre por que havia passado seu tempo compondo poemas, Sócrates diz que estava apenas se certificando se a mensagem frequente que lhe era transmitida em sonho, de que deveria compor músicas, não havia sido erroneamente interpretada por ele, como sendo o imperativo de fazer filosofia (que a seu ver seria a música mais nobre), mas sim poesia. Compõe assim um hino a Apolo (Deus que de certa forma lhe proporcionou o prolongamento de vida) e versifica as fábulas de Esopo, pois não se sente capaz de criar mitos, como todo grande poeta. O curioso é que conclua a sua discussão acerca da imortalidade da alma justamente com um mito sobre o Hades, a dupla terra e o tártaro. Segundo ele mesmo diz, os sensatos talvez não acreditem na veracidade desse relato mitológico, pois afinal este carece de argumentos, mas ainda assim recomenda aos seus amigos que o cantem/repitam para si mesmo, pois foi isso que ele acabou de fazer para si. Alguns passos antes, Símiias havia pedido a Sócrates que agisse com ele como com crianças a quem os pais querem exorcizar o medo do bicho papão. E é isso que Sócrates efetivamente faz. Após percorrer todo o longo dia debatendo com Símiias e Cebes acerca das bases filosóficas para a prova da imortalidade da alma, da crença de que as almas purificadas pela filosofia não mais reencarnariam e viveriam eternamente ao lado dos deuses, Sócrates simplesmente ‘canta’ seu canto do cisne, não somente para ensinar aos amigos a fórmula do

Castro, Susana de
Eros e Thánatos

exorcismo do medo, mas, como ele mesmo diz, também para convencer-se de que de fato a alma do filósofo que se dedicou toda a sua vida à filosofia e a sabedoria seria premiada com a felicidade eterna. Feito o relato, finaliza a discussão afirmando que, como um herói de tragédia, ele agora iria entregar-se a seu destino (115 a).

Ainda que recheado de argumentos altamente racionais, conduzidos com todo o refinamento da dialética, o leitor atento percebe que o começo e o fim do diálogo é marcado pela poesia e pelo mito. É neste sentido que este diálogo de Platão pode ser chamado de tragédia. A postura serena de Sócrates diante de seu fim lembra de fato a aceitação do herói trágico de seu destino, mas ao mesmo tempo a sua postura é uma postura desapaixonada, diferente dos personagens trágicos. Lembremos aqui do grande lamento de Antígona quando sabe que irá morrer emparedada: “Ó tumba, ó tálamo, ó cárcere// escavado, prisão sem fim. A ti me dirijo// em busca dos meus, numerosos,// mortos meus, hóspedes de Perséfone, a deusa da morte// a derradeira, eu, a mais desdita, em muito,// vou, antes de completar o quinhão da minha vida.” (vv. 890-895) Antígona em momento algum se arrepende do que fez, mas nem por isso deixa de sofrer pela vida que não irá ter. Como afirma Aristóteles, a finalidade da encenação da poesia trágica é purificar (catarse) o espectador do medo e da piedade. Para atingir essa finalidade, o tragediógrafo deve saber transmitir em prosa poética toda a dramaticidade contida nos relatos míticos. Para atingir esse fim, além do domínio das formas poéticas, deve ser capaz de compor com riqueza o caráter dos heróis do drama, mostrando suas ambiguidades, dilemas, inquietações. Ao mesmo tempo em que repulsam os espectadores, pois seus atos são violentos (suicídio e assassinato), atraem, pois o espectador entende que seus atos são motivados por paixões (vingança, amor, ódio). Há um entendimento tácito entre espectador e autor, de acordo com o qual as paixões justificam em certa medida os atos; os personagens não controlam suas ações, isto é, não assassinam a sangue frio, sem motivação forte, por isso são dignos de compaixão. Para Sócrates, a filosofia também é catártica, mas no seu caso o termo ‘purificação’ tem um sentido distinto, desapaixonado; aquele que se dedica à busca pela sabedoria e pela verdade tem a alma purificada e por isso não deve temer a morte. Como muitos personagens trágicos (Fedra, Alceste, Ajax, Jocasta, entre outros), Sócrates comete o suicídio. Mas diferente dos primeiros, seu suicídio não é motivado por uma paixão, mas ocorre em cumprimento a uma determinação judicial. De fato, o diálogo começa de forma espontânea, não planejada, exprimindo esse não temor: Sócrates recomenda a Cebes que diga ao poeta Eveno que, se for sábio, deve seguir lhe o quanto antes.

Castro, Susana de
Eros e Thánatos

Cebes e Símiás ficam espantados. Para os dois, querer morrer não poderia ser sinal de sabedoria. Valendo-se aqui do conhecimento dos mistérios, que como mostra Bernabé (2011), tem origem na religião órfica, Sócrates afirma que o homem está em uma espécie de cárcere (62 b 1-5) do qual lhe é vedado escapar (na formulação órfica, o corpo é a tumba da alma). Não compete ao homem matar-se, pois vive sob os auspícios dos deuses a quem deve obediência; compara a relação dos homens como os deuses com a de um escravo com seu dono. O escravo seria insensato se tirasse a própria vida, pois estaria se privando da convivência com aquele que é melhor do que ele e por isso sabe melhor do que ele o que é o mais apropriado para si. Por que, então, pode o filósofo querer morrer se em vida viveria sob a custódia dos melhores, os deuses? O que está em jogo em toda a argumentação socrática é a prova de que a vida desapaixonada do filósofo, isto é, uma vida dedicada exclusivamente à busca da sabedoria e da verdade, e não atenção aos cuidados com o corpo, propiciaria uma quase santificação do filósofo. Isto é, uma vez sua alma separada do corpo, ela não iria cair no ciclo infernal de reencarnações, mas iria direto para o banquete dos justos e conviveria eternamente com os melhores. Como bem salientado por Bernabé (2011), a teoria da reencarnação e purificação órficas são transpostas para o mundo platônico com algumas modificações essenciais. A preocupação de Platão é moral. Não lhe convém uma religião votiva e pessoal que defenda que o cumprimento de certos rituais seria suficiente para purificar os indivíduos de seus crimes e vícios. A grande divisão é a entre corpo e alma, isto é, a crença de que só é possível atingir a verdade através da alma, na medida em que esta se recolhe em si mesma e investiga racionalmente os fatos. Toda crença, para se tornar saber e conhecimento, precisa ser argumentada, assim Sócrates procura provar a imortalidade e pureza da alma do filósofo através de três linhas argumentativas: a teoria da reminiscência, de acordo com a qual conhecer é recordar, a teoria de que os contrários se complementam, e, finalmente, a teoria das formas.

Conclusão

Por um lado, Platão defende na boca de Sócrates o amor carnal, por outro defende, também pela boca de Sócrates, a imortalidade da alma. A alma imortal do filósofo, por exercitar-se na dialética, estaria menos presa ao corpo e o corpo seria a prisão da alma. Qual a

Castro, Susana de
Eros e Thánatos

verdadeira felicidade? A da paixão carnal ou a da libertação do corpo na morte? Os dois diálogos aqui analisados defendem teses antagônicas.

Morte e amor são temas imortais que perpassam toda a história da filosofia e da humanidade. Ninguém sabe o que faz duas pessoas se apaixonarem e ninguém pode compreender plenamente porque a pessoa que estava ao nosso lado de repente não estará mais. O amor não é a condição para a reunião de duas pessoas, mas ele é o elemento misterioso, que torna a vida especial e o cotidiano mais criativo. A morte também é um acontecimento único, uma experiência individual e exclusiva. Os que amam, ou amaram, morrem mais felizes. Além disso, os amados que partem são eternizados na memória dos amantes.

A apresentação da narrativa dos dois diálogos platônicos, *Fedro* e *Fédon*, nos mostrou como cada diálogo encerra em si a sua verdade. A postura interpretativa unitarista, que busca identificar em todos os diálogos platônicos uma unidade doutrinária, metafísica, está fadada ao fracasso. Não há como exigir coerência entre textos que são do mesmo autor mais apresentam teses antagônicas. A defesa da imortalidade da alma e da ‘libertação’ da alma do corpo na morte do diálogo *Fédon* não coaduna com a defesa do amor apaixonado, sem distanciamento, carnal, do diálogo *Fedro*. Essa situação só gera algum tipo de constrangimento filosófico se partirmos de uma visão monolítica da filosofia, como uma narrativa necessariamente não contraditória e doutrinária.

Referências Bibliográficas

- BERNABÉ, Alberto. *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. Trad. Denys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume, 2011.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.UFPA, 2011
- _____. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.UFPA, 2011
- RORTY, Richard. “A world without substances or essences”. *Philosophy and Social Hope*. Londres: Penguin, 1999.
- _____. “Ethics without principles”. *Philosophy and Social Hope*. Londres: Penguin, 1999.

[Recebido em setembro de 2014; aceito em novembro de 2014.]