

Amor e loucura como experiência plena do espaço destinado aos mortais.

Love and madness as full experience of the space intended for mortals.

Paulo Victor Rodrigues da Costa
Doutorando em Filosofia/PPGF-UFRJ

RESUMO: O presente artigo procura pensar a relação entre amor, loucura e graça no interior da obra Fedro, de Platão. Os pontos que a princípio serão trabalhados são: as características que inserem o pensamento de Platão na dinâmica do mundo grego, bem como a singular condição humana de separação-participação do âmbito divino. Concluída tal etapa, será possível indicar como amor é a afinação da experiência plena do espaço destinado aos homens.

PALAVRAS-CHAVE: FILOSOFIA ANTIGA; PLATÃO; AMOR.

ABSTRACT: This article aims to reflect on the relationship between love, madness and grace within the work Phaedrus, from Plato. Initially the points that will be worked are the characteristics that insert the thought of Plato in the dynamics of the Greek world, as well as the unique human condition “separation-participation” under divine. Completed this step, it will be possible indicate how love is the pitch of the full experience of man’s existence.

KEY-WORDS: ANCIENT PHILOSOPHY; PLATO; LOVE.

1. INTRODUÇÃO

O presente, breve e despretensioso, artigo tem em vista pensar, principalmente a partir da análise de trechos da obra platônica “Fedro”, o entrecruzamento de temporal e eterno; de mortais e deuses, pela tonalidade do amor. Uma vez que a referida obra platônica perpassa, dentre outros temas, a relação entre homens e deuses, torna-se digno de desenvolvimento o instante no qual tal relação alcança sua

experiência mais sublime. O percurso do artigo será o de apresentar a recusa de Sócrates ao discurso de Lísias de modo que fique evidente a falta de medida inerente a uma linguagem sem vínculo com o que de fato é dito. Essa característica do discurso, como comumente sabido, se tornara algo típico dos discursos sofistas, i.e., da postura de direcionar a fala ao ouvinte e não à coisa dita. Não será o objetivo do presente artigo questionar se essa concepção de sofística é ultrapassada ou não, tendo em vista que vez por outra sempre surgem novas interpretações que visam reconsiderar a posição dos sofistas na filosofia antiga. Isso também não quer dizer que o presente texto reserve à sofística uma posição de vilania, apenas será indicado como, pelo discurso de Lísias, a fala se distânciava dos deuses e se volta à expectativa humana. Para demonstrar a referida medida do discurso perdida na fala de Lísias, é preciso realçar a íntima relação entre os gregos e os deuses, para, a partir daí, poder pensar em alguma fala íntima da medida própria daquilo que se mostra por meio do discurso. Nesse sentido, Sócrates é a personagem que evidencia a possibilidade sempre presente de proximidade em relação às divindades. Sua tarefa parece a de incessantemente indicar a possibilidade de relação plena entre homens e deuses por meio da lembrança do belo. No caso do presente artigo será indicado que tal relação plena se dá em meio à tonalidade do amor e de uma experiência de loucura, não uma loucura qualquer, mas a loucura própria da lembrança da beleza do espaço destinado aos mortais.

Antes de tudo, é preciso chamar atenção para um equívoco recorrente na leitura dos antigos, que caso não seja levado em consideração de maneira séria, implica em falsificação do pensamento grego. Tal erro consiste em se aproximar de um texto antigo, como o de Platão, desde uma leitura acostuada ao modo de investigação filosófica própria a um texto moderno ou contemporâneo, ou seja, a partir de um exame que não consegue escapar do seu próprio horizonte interpretativo e imergir na dinâmica própria do autor em questão. Esse equívoco, sem dúvida, acontece de maneira recorrente, principalmente quando se tem em vista autores da antiguidade.

Não se pode ler Platão com o objetivo latente de se extrair do texto conceituações específicas sobre a realidade, o homem e o ser, ao modo da filosofia tradicional. Isso se dá pelo simples fato de que, necessariamente, a partir do momento que um autor se põe a pensar, seu próprio mundo se manifesta conjuntamente com seu pensamento. Tal mundo sempre é expressão de um horizonte histórico

interpretativo específico, que deve ser respeitado para que um autor não seja falsificado ou incompreendido. O horizonte histórico grego inviabiliza por completo leituras que tentam impor aos seus pensadores noções tradicionais como: pensamento como representação (como se fosse possível vincular a *ideia* a alguma experiência subjetiva), verdade como adequação entre proposição e coisa, realismo, idealismo etc. Isso acontece em razão de ser completamente absurda a atividade de categorização do pensamento grego a partir de medidas que nunca estiveram presentes na experiência de mundo grega. Portanto, a princípio, é preciso afastar-se da possibilidade de querer impor ao texto de Platão uma interpretação que conceitue de maneira frígida suas palavras; é preciso, muito mais, tentar imergir na dinâmica de seu texto.

Esse problema específico de fusão de horizontes interpretativos é um entrave para uma experiência rica dos textos gregos. No entanto, também é verdade que nenhuma “fórmula mágica” para a inserção hermenêutica no horizonte grego e de leitura dos antigos se faz possível, e é preciso, em função disso, a confiança em um acento de leitura específico, de modo que a interpretação fale por si mesma. É exatamente isso que será aqui tentado.

2. Separação-participação: descaminhos possíveis do discurso humano.

2.1 Impiedade e pecado pela fé.

A princípio, evocar as palavras de Sócrates é importante. No início do diálogo, Sócrates encontra Fedro, e este, impressionado, apresenta a seu amigo o discurso feito por Lísias acerca das vantagens da relação entre amigos em detrimento da relação entre amante-amado. Sócrates não se deixa levar pela euforia de Fedro e aponta diversas falhas no pensamento de Lísias, o que surpreende Fedro, fazendo com que ele desafie Sócrates a enunciar um discurso melhor. A passagem a seguir encontra-se no momento em que Sócrates, a contragosto e desafiado por Fedro, prepara-se para fazer seu discurso a favor da amizade. As palavras são as seguintes: “Vinde, musas sonoras! Quer sejais assim chamadas pela qualidade de vosso canto, quer provenha dos sonoros lígures semelhante qualitativo. Cooperai comigo no discurso que este excelente moço me força a improvisar

[...] ¹⁷. Acreditando-se não cair em exagero interpretativo, a similaridade de tal trecho com o início do próêmio do poema de Parmênides impressiona: “As éguas que me conduzem, até onde meu ânimo deseja ir, pois, guiando-me, levaram-me até o caminho, cheio de signos, da deusa que <aí> conduz <a respeito de tudo> o homem que sabe. Aí fui levado, pois aí levaram-me as sábias éguas conduzindo minha carruagem, enquanto as donzelas mostravam o caminho²⁷”.

Tanto na fala socrática quanto no poema parmenídico há a presença de divindades que orientam o caminho do homem que se põe à disposição do pensamento – as musas. As musas são como inspiradoras do discurso sensível, que, pela própria sensibilidade, orientam e narram toda a atividade do pensar e sua verdade correspondente. Isso não se dá por acaso. Sócrates e Parmênides não são vítimas de mera coincidência. Há na Grécia a compreensão latente de que o discurso e o destino dos homens seguem intimamente articulados a atividade dos deuses. As musas são como que mediadoras e orientadoras do discurso com a beleza própria da narrativa divina, da qual elas são advindas. A fina capacidade de acompanhar o movimento das musas é a fina capacidade de acompanhar a narrativa dos deuses, fonte da fala. Em textos como *Ilíada*, *Odisseia*, *Os trabalhos e os dias* etc. essa relação também é muito clara, mesmo que ainda de forma semi-filosófica. O que se torna explícito em tais textos é que o homem fala e, principalmente, é falado quando seu discurso entra em curso. O homem muito mais acompanha a narrativa do que propriamente cria sua própria história. Quando o homem fala ele evoca os deuses, a ponto de não saber se é autor ou resultado da fala. Tanto é assim que, após o discurso que fora forçado a pronunciar por Fedro, Sócrates pressente a desaprovação dos deuses ante sua postura. Sabe que as Ninfas contras as quais se atirou talvez não tenham sido aquelas da medida de sua própria linguagem:

Não te parece que as Ninfas, contra as quais me atiraste mui de estudo, vão deixar-me inteiramente transtornado? [...] Já falamos o suficiente de ambos. Entrego minha história ao seu próprio destino; o que tiver de ser será. De minha parte, vou atravessar o

¹ Cf. PLATÃO, Fedro, 237 a7 – a9.

² Cf. PARMÊNIDES, Poema de Parmênides, I, 1-5

rio e fugir daqui, para evitar que sobre mim exerças maior violência. (PLATÃO, Fedro, 241 e3 – 242 a2)

A relação entre homens e deuses e seu vínculo pela fala fica marcada no momento em que, ao se deparar com a insistência de Fedro para que não se retratasse, Sócrates diz:

No momento preciso, meu caro, em que me dispunha a atravessar o rio, manifestou-se-me o sinal divino que me é habitual e sempre me detém na execução de algum intento; pareceu-me ouvir uma voz aqui mesmo, que me impedia de sair antes de purificar-me, como se eu houvesse cometido alguma falta contra a divindade. (PLATÃO, Fedro, 242 b8 – 242 c3).

Os trechos acima evidenciam o temor de Sócrates ante as consequências que seu discurso poderia trazer. Sócrates sabe que quando o homem põe-se em curso, seja pela fala ou pelo pensamento, junto dele também os deuses se fazem presentes. Tais trechos apontam na direção de um dos temas mais fundamentais quando se tem em vista o mundo grego e seus pensadores, isto é, o tema que versa sobre a separação-participação dos mortais em relação à “dimensão” dos deuses. Esse fato não depõe a favor de uma interpretação filosófica menor dos antigos, mas revela o modo extremamente sensível a partir do qual o mundo grego se estrutura, fazendo com que, mesmo a atividade filosófica seja uma atividade indissociavelmente ligada à atividade divina.

O que os gregos, em geral, entendem, é que a condição humana é o enigma; o enigma de estar incessantemente na tensão entre separação e participação com o divino. As tragédias, a trajetória heroica, a destinação humana, as visões oraculares etc. são expressões dessa tensão fundamental que constitui o homem. Uma tensão que o instaura enquanto tal, que torna o homem humano. Em um cenário como esse a clássica interpretação da filosofia grega como uma transição entre *mythos* e *logos* perde sentido, já que mesmo na fala filosófica socrática a presença *daimônica* se faz inalteravelmente presente, de um tal modo que *mythos* é *logos* e *logos* é *mythos*. Interpretar o mundo grego (em nível socrático e pré-socrático) como uma transição da instância mítica para a instância do discurso lógico-filosófico parece recair naquela primeira crítica acerca da fusão de horizontes interpretativos: o filósofo interpreta o discurso grego tendo

como base as orientações da filosofia moderna e contemporânea. Como já foi dito, tal postura só faz “turvar” o possível vislumbre do olhar grego. Não se pode ou deve querer impor tal olhar àquilo que se põe para além desse posicionamento. Isso não por um equívoco que a filosofia foi, mas por um equívoco que a filosofia se tornou.

Mythos é logos e logos é mythos, tendo isso em vista o homem participa da “dimensão” do divino, na medida em que um *logos* estruturado lhe é possível e aberto. Diante do desabrochar da *physis* o grego se admira e, de maneira fina, consegue “ouvir³” o *logos* que a princípio se esconde naquilo que de imediato surge. Nesse sentido o homem está junto; participe da criação. No entanto, tal participação, no fundo, indica uma abissal separação. O homem só pode “ver” ou “ouvir” o *logos* em virtude da distância que instaura a visão. Ver implica distância em relação ao visto. É a distância, por sua vez, que autoriza a visão possível. O *logos* só se arma e se faz ver na sua medida específica em função da condição humana de separação da dimensão divina. Apesar disso, tal distância não pode ser confundida com banimento. Caso o homem fosse banido, visão nenhuma seria possível. A situação humana é mais delicada e menos grosseira: o homem vê, e o visto se retira para que a visão continue possível. A visão se retira para que o homem possa continuar vendo e se concretize numa destinação específica. Sendo um hiato, o homem acontece ao modo da eterna transcendência; transcendência para lugar nenhum⁴.

³ Cf. HERÁCLITO, Fragmento 50

⁴ Aqui é interessante pensar a relação entre ideal e real em Platão, para além da singela divisão da realidade em mundo real e mundo ideal. Quando Platão fala em ideia, o que ele parece ter em vista é o elemento que orienta a concretização de cada ente no seu próprio devir. Deste modo o entendimento tradicional de Platão como figura da separação entre o mundo real e o ideal sofre abalo. O ideal é marca do eterno no devir, de modo que não se pode pensar o mundo ideal como um espaço que está presente em algum outro lugar e que a princípio o homem estaria excluído. Pelo contrário, o que Platão aponta é o elemento eterno e nunca passível de alcance humano que orienta a concretização de todos os entes, e que, desta forma, se relaciona intimamente com todas as coisas sem se reduzir a nenhuma delas.

Ao delimitar a situação humana como uma situação de separação e participação, de tal modo que o homem seja em essência transcendência, chegou-se ao fato de o homem invariavelmente “destinar-se”. Isso quer dizer que a transcendência sempre leva o homem numa destinação específica, e em função disso o expõe a riscos. Ao se apresentar a situação humana desta maneira, um risco supremo se faz presente. O perigo de não se por no lugar da tensão que irremediavelmente se é, e recair em algo pior que o banimento, isto é, na desproporção. No fundo, o perigo sempre a beira de se apropriar da jornada humana é o perigo da desproporção. Um ente marcado pela transcendência sempre vive a beira de se perder, e a desproporção é o modo como o homem se perde em sua destinação. A primeira figura da desproporção é o ímpio, ou seja, aquele, que pela fraca visão, é sempre reinserido na tensão “separação-participação” de maneira errante, distante do acontecimento que alicerça a jornada humana. Jean Beaufret interpreta a derrota de Antígona com base em argumentações bem parecidas às acima descritas:

Ela (Antígona) age, desde então, no mesmo sentido que Deus, mas de algum modo contra Deus, realizando nela mesma, tanto quanto possível ao homem, a figura do *Antithéos* que lhe será fatal. Pois o ‘Pai do Tempo’ repele mais decisivamente para a terra a audácia do usurpador, que ele deixa ‘sem aliado’ em razão de sua desmesura. (BEAUFRET, 2008, p. 42)

Repelido, não para fora, mas para o interior da participação que não consegue “ver”, o ímpio, cada vez mais, erra sem centro. O ímpio é aquele que em sua destinação é fomentado na direção da cegueira. Apesar disso, mesmo o ímpio não é banido da tensão separação-participação, ele apenas não consegue se por em sintonia com tal fato e sua jornada se dá ao modo da errância sem centro. Justamente por isso ele é repelido para o centro daquilo que não consegue ver, e permanece em sua destinação cega.

Seria possível pensar a partir daqui, em decorrência do fardo pesado destinado ao ímpio, que o sentido pré-determinado da existência humana seria a adoração automática dos deuses e uma vida que abdica de sua concretização em razão da adoração àquilo que dignifica e oferece consistência a experiência humana. Apesar disso, tal postura configura o mesmo descaminho do ímpio, só que às avessas. A postura de se colocar em adoração frenética dos deuses se

esquece da separação que constitui o homem, e quanto mais o homem se põe na direção do divino, mais é repellido da “morada” dos deuses. Quanto mais busca a participação mais é repellido em direção à separação. É, portanto, na perda do senso de distância entre homens e deuses que aquele que busca o acasalamento com as divindades se perde. Ao invés da busca pela justa medida da tensão, ele se perde no excesso de adoração aos deuses. Um dos étimos possíveis para a palavra pecado é “cometer excessos”, aqui ocorre um paradoxo interessante e importante: o homem é capaz de pecar pela fé. Essa situação configura um encurtamento de visão tão limitador quanto a do ímpio. Aqui o homem se julga capaz de ir em direção ao divino de forma inabalável. No entanto, dificilmente chega a reconhecer a si mesmo como um desviante da proporção: de forma geral arroba-se como voz da razão, da justiça e do bem⁵.

Um tema importante se revelou aqui, o tema que versa sobre a desproporção. Uma vez que o homem é a tensão imposta pela sua condição de separado-unido aos deuses, sua existência pode se dar na concretização proporcional que daí advém. Sendo orientado pelo eterno, o homem pode acompanhar o modo mesmo com que cada região de sua existência se entrega e se permite. No entanto, tal proporção não pode ser uma proporção específica, objetivamente inventariada, mas exercida no próprio pôr-se a caminho do homem. Quando se diz “acompanhar o modo mesmo de cada região” não esta sendo dito acompanhar teoricamente todas as coisas e conceituá-las, mas se colocar em consonância com a idealidade de cada uma delas, ou seja, permitir ser guiado na justa medida dos entes em devir. Nesse sentido, uma boa orientação por parte das musas sempre se mostram como algo sem qual não se conhece a verdade das coisas nem se pode dizer que se tem uma vida bem-aventurada, pois é justamente pela atividade das musas que um tal jogo de conexão entre o homem e o movimento do mundo se colocam em diálogo.

Por sua vez, a consonância com a idealidade direciona a questão para o tema da memória. A ideia é aquilo que já sempre esteve presente e visto, não em um sentido de que uma alma saiu

⁵ Não é difícil reconhecer tais figuras em um país como o Brasil, no qual se pratica a adoração frenética, não dos deuses, mas de Deus, de uma forma tão radical quanto sofrível, configurando uma situação de abominável cegueira com relação ao homem e sua condição de separado-unido aos deuses.

como que voando do corpo, visitou o além, e retornou torcendo para não se esquecer de nada. Não. A ideia é aquilo que orienta a própria dinâmica concreta do homem. Sem ideia nada adquiriria consistência, tudo não passaria de transformação incessante e sem estruturação possível⁶. Portanto, o papel da memória é imprescindível no que tange ao re-conhecimento; ao re-encontro de elementos no vir-a-ser que não vêm-a-ser e que possibilitam ao homem consistência na sua jornada. Sócrates sabe disso como ninguém. Tanto é assim, que a mais imediata reação de Sócrates ao ouvir o discurso lido por Fedro é a de total horror: “É demoníaco, meu caro; fiquei fora de mim⁷”. Sócrates se espanta com o fato de Fedro se mostrar seduzido pelo discurso bem arrumado de Lísias. Aquilo que Sócrates percebe é a desproporção do discurso em relação à idealidade. Na medida em que Lísias se resume a arrumação superficial e retórica do seu discurso, ele perde de vista o elemento que torna o discurso verdadeiro e se movimenta em ostentação vazia de habilidades linguísticas. Como diz Sócrates “Teremos, eu e tu, de elogiar o discurso, por haver o autor desenvolvido o tema apresentado, ou simplesmente por serem claras e precisas suas expressões e torneadas com mão hábil?⁸”, complementado posteriormente “Deu-me a impressão de um adolescente que se compraz em ostentar o talento, com exprimir as mesmas ideias ora de um jeito ora de outro, embora sempre com elegância⁹”.

Agora é possível entender de forma mais precisa o sofrimento de Sócrates após seu próprio discurso em favor da amizade e contra os amantes. Ele sabe que pela fala o verdadeiro se permite enunciar, e os deuses se apresentam junto ao homem. O discurso cego e sem memória que ele mesmo enunciara, desconhece tal estado das coisas. Alguém tão íntimo da medida e da proporção, como Sócrates, sabe que cometeu falta grave e que precisa se retratar. A retratação acontece de forma sublime, a partir do talento reservado aos raros.

⁶ Uma temática bastante atual e que envolveria o pensamento platônico, seria pensar a contemporaneidade como a época da desconsideração da dimensão ideal (interpretada vulgarmente como metafísica tradicional), resultando em uma época sem estruturação ontológica possível.

⁷ Cf. PLATÃO, Fedro, 234 d.

⁸ Cf. PLATÃO, Fedro, 234 e4 – e6.

⁹ Cf. PLATÃO, Fedro, 235 a7 – a10.

2.2 A retratação socrática

Em seu discurso de retratação, Sócrates, tendo como finalidade a fala fiel à natureza do amor e a sua própria grandeza, enaltece aquilo que a princípio fora subestimado pelo discurso de Lísias, isto é, a loucura. Em seu discurso Lísias diz:

Realmente, por que conceder um favor de tamanha relevância a tipos sujeitos a doença que nem o mais hábil prático conseguiria debelar? Sim, eles [os amantes] são os primeiros a admitir que estão mais doentes do que são, como têm perfeita consciência de umas tantas perturbações do juízo, porém se confessam incapazes de dominar-se. De que jeito, pois, quando recobrem o entendimento, poderão aprovar os atos praticados em semelhante estado? (PLATÃO, Fedro, 231 c7 – d6)

Em seu discurso Lísias reforça incessantemente a falta de conveniência do amor no ritmo da vida cotidiana e a própria inconveniência que se instala na relação amante-amado: eles se isolam, se acham superiores aos demais, fazem coisas que em consciência sadia nunca fariam, perdem noção da administração dos bens, se distanciam dos amigos etc. Tudo isso em nome de algo que, da mesma forma em que surge, pode desaparecer, deixando atrás de si um rastro de terra arrasada. Os argumentos de Lísias muito bem ordenados e arrumados se abatem de forma tão consistente entre seus interlocutores que quase não permitem a chance de uma reconsideração de tais argumentos, de modo que se fazem parecer como os mais inabaláveis possíveis. Mais adiante Lísias fornece mais argumentos sensatos:

Por isso, se me escutares, em primeiro lugar não só procurarei ao teu lado apenas o prazer transitório, como cuidarei dos teus futuros interesses. Sem deixar-me dirigir pelo amor, porém sabendo dominar-me, não suscitarei discórdias por motivos fúteis, e até mesmo em casos de maior gravidade, com relutância e muito pela rama manifestarei meu desgosto; desculparei as faltas involuntárias, como procurarei impedir as voluntárias. Dize: não são esses os sinais de uma amizade fadada a durar sempre? (PLATÃO, Fedro, 233 b6 – c6)

Fedro ante tais palavras se dá por convencido: “Mas, por Zeus amigo, diga-me, com sinceridade se outro heleno seria capaz de falar mais e melhor sobre esse mesmo assunto?¹⁰”. O ponto aqui é justamente identificar na fala de Fedro o convencimento das argumentações de Lísias pela força conjunta da oratória e retórica desempenhada por ele, que se fazem ver pelo modo como o discurso é organizado e pelo apelo que uma vida de amizade tem no ritmo de uma vida sem sobressaltos, funcional através da amizade.

No entanto, na fala de retratação socrática há a loucura do amante como dádiva e não como condenação. Ainda que exista a loucura que nada tenha de divina, nem todo delírio se caracteriza pela sofreguidão, um desses casos é o delírio de amor. Mas qual é a relação específica do amor com a loucura e o delírio? Para pensar tal relação própria ao amor, Sócrates identifica a necessidade de explanação, a partir de imagens, da imortalidade da alma humana. Ao se lançar em níveis cada vez de mais complexos de análise, Sócrates sabe que não há linguagem razoável para dimensões tão fugidias de pensamento, e recorre a metáforas: “Sobre sua natureza (imortalidade da alma), teremos de dizer o seguinte: o que, realmente, ela seja, é assunto de todo ponto divino, que exigiria largas explanações; mas irá bem uma imagem em nosso linguajar humano e de recursos limitados¹¹”.

É sempre a partir de um, autodenominado, “linguajar humano e de recursos limitados” que Sócrates trabalha na descrição do percurso da alma pelo cosmos e na possibilidade de contemplação da morada dos deuses. Sócrates se vale de diversas imagens típicas do horizonte histórico grego (donzelas, cavalos, deuses etc.) para mostrar que o amor só se torna ricamente experimentado à alma que contempla de forma consistente a dimensão do ideal. No entanto, como já foi visto, não se pode entender a dimensão do ideal como se tal dimensão fosse um segundo mundo “por de trás” do mundo humano, e sim como elemento capaz de orientar e ordenar a experiência do homem, elemento este impossível de qualquer tipo de determinação “real”. A verdadeira restrição de linguagem seria entender tais sentenças (as que se referem ao âmbito divino) como sendo literais. Tal compreensão das coisas somente turva o que Sócrates tem em vista no diálogo, que é, de certa forma, narrar o inenarrável e possibilitar esclarecer ao pensamento humano aquilo que

¹⁰ Cf. PLATÃO, Fedro, 234 e1 – e2.

¹¹ Cf. PLATÃO, Fedro, 246 a3 – a6.

é próprio ao amor. Dito isso, é possível se deparar com o trecho socrático abaixo de outra forma:

A região supraceleste nunca foi cantada por nenhum poeta cá de baixo, nem nunca poderá ser bastantemente enaltecida. O que há é o seguinte, pois é preciso ter-se coragem de dizer a verdade, máxime quando se fala da verdade. A essência que realmente existe e é sem cor e sem forma, impalpável e só pode ser percebida pelo guia da alma, o intelecto, sobre ser objeto do verdadeiro conhecimento, tem aqui sua sede. (PLATÃO, Fedro, 247 c4 – c10)

A “região” supraceleste se configura como aquilo que fundamenta, sem que ao mesmo tempo ela se dê ao modo de uma concretização específica, afinal ela é “sem cor e sem forma”. O fundamento não é ele mesmo passível de redução a entidades específicas. A partir de tal compreensão não é possível mais falar que o fundamento da realidade é outro mundo para além do que se conhece, isso seria apenas duplicar o problema. Para que o fundamento seja evidentemente fundamento é preciso que ele se retire de qualquer possibilidade de visão definitiva, funcionando como elemento norteador e tensionador de concretização do real. A partir de sua incessante “fuga”, o supraceleste permite o incessante reenvio do homem para “lá”, “lá” este que nunca chega, pois o fundamento nunca se deixa vir a termo. Ao se referir ao além do céu Sócrates narra aventura que é a busca pela contemplação da planície da verdade, e como essa busca é difícil em relação à precariedade humana. No trecho abaixo, tal dificuldade se torna explícita:

Das outras almas, dos homens, a que melhor se esforça por acompanhar os deuses e com eles parecer-se, eleva a cabeça do cocheiro para o outro lado do céu e se deixa arrastar pelo moimento circular; porém, perturbada pelos cavalos, mal pode contemplar as essências. A segunda melhor ora se ergue ora se abaixa, mas, sempre atarefada com os cavalos, percebe umas tantas essências e deixa passar outras. As demais almas também desejam ardentemente alcançar a parte superior e se afanam nesse sentido; porém, não sendo suficientemente fortes, caem para a parte inferior da abóbada, amontoam-se, machucam-se, procurando cada uma passar à frente de sua vizinha. A confusão é enorme;

há luta, o suor escorre em bagas e, por falta de perícia dos cocheiros, muitas almas ficam estropiadas e chegam a perder parte das asas. Depois desse trabalho insano, todas voltam sem terem conseguido contemplar a realidade e, uma vez dali afastadas, alimentam-se apenas com a opinião. (PLATÃO, Fedro, 248a – 248b6)

O trecho acima evidencia a dificuldade humana em relação à contemplação do belo. Isso se dá uma vez que a precariedade humana, própria da condição de separado-unido aos deuses, faz do homem eterna transcendência, o lugar do homem é a passagem, a saída. Portanto, a região para a qual Sócrates se põe a caminho é acessível por meio de metáforas e apenas passível de breve vislumbre filosófico segundo a linguagem precária dos grandes homens, tal qual Sócrates. Tal empreitada¹², desnecessária ou desconhecida para a maioria dos mortais, é o que de mais grandioso é permitido ao homem que se dedica ao pensamento. É isso que Sócrates tenta mostrar, não só a Fedro, mas a todos os seus iniciados.

O ponto também é que a filosofia de uma maneira ampla não reconhece mais o apelo de tal argumento na medida em que reconhece Platão apenas como uma “etapa” do pensamento na qual se dá a passagem do *mythos* ao *logos*. Platão fica entendido como alguém que começa por meio de seu pensamento a “organizar” o mundo celeste em um discurso filosófico. Tanto é assim que impressiona como atualmente se dá proeminente ênfase à cisão entre filósofo e poeta no interior do pensamento platônico¹³.

Aqui é realmente necessário fazer uma breve consideração acerca do pensamento hermenêutico de Georg Gadamer como um

¹² É importante ressaltar que a postura socrática de, por meio do pensamento, se por a caminho da morada dos deuses não configura o que foi anteriormente exposto como desproporção, uma vez que o que norteia a atividade socrática não é uma união desesperada ao divino, mas o amor à visão, ao saber, um amor tão essencial que se direciona até para o que não pode ser visto ou sabido.

¹³ Em meio a tantas reinterpretações que a filosofia imprime aos filósofos da tradição uma boa oportunidade de estudos seria a reconsideração da relação entre filósofo e poeta, não só no pensamento platônico, mas de uma maneira geral.

pensamento que já indica uma comunhão entre verdade e beleza. Uma das indicações de Gadamer por meio de sua obra *Verdade e Método* é uma necessária copertença entre verdade e beleza, que fora tradicionalmente cindida durante o século XVIII com Kant e, a partir de então, tornou-se, para a filosofia, um assunto reduzido ao âmbito da estética. Essa indicação gadameriana – ainda que muito influenciada pela leitura da obra de arte de Martin Heidegger – parece ser um primeiro aquiescimento a um reencontro entre beleza e verdade. O próprio Gadamer reconhece em Platão um pensamento que consegue reunir em si o belo e o verdadeiro como expressões de um mesmo “aparecer brilhante”. No fundo, esse reconhecimento de Gadamer se fia na indicação heideggeriana “A beleza é um modo como a verdade vigora como desvelamento¹⁴”. É justamente essa expressão que parece orientar a escrita gadameriana e sua reconsideração do âmbito do belo e do verdadeiro em sua obra citada, considerando o belo agora numa dimensão ontológico-hermenêutica. É justamente esse fato que Platão tenta demonstrar por meio da narrativa do encontro entre Sócrates e Lísias: o homem de visão (talvez o filósofo ou o poeta) é capaz de indicar a beleza brilhante das coisas por meio do pensamento, sem que isso se refira a determinadas regiões específicas do ente, mas se refira ao cerne da experiência humana em seu acontecer hermenêutico¹⁵. Quem é capaz de inserir-se plenamente nesse âmbito, ama.

3. Considerações finais: o amor como a fina linguagem dos deuses

Pois bem, a quantas anda a questão que versa sobre o amor e sua loucura correspondente? Além disso, como tal questão se relaciona com a condição humana de eterna tensão (separação-participação) com a dimensão divina? No que tange a estas perguntas, Sócrates mostra que, íntimo da ideia, o homem desde sempre já viu e foi capaz de contemplar a beleza, alguns de maneira mais rica e outros de maneira mais precária. Ao se lembrar do belo, o homem se dá conta da grandiosidade velada à experiência cotidiana comum. Com isso, a memória novamente entra em jogo.

¹⁴ Cf. HEIDEGGER, A origem da obra de arte, p. 141

¹⁵ Também é interessante observar aqui como essa indicação pode ser voz de um renascimento e reencontro entre beleza e horizonte histórico enquanto um e a mesma coisa.

Daí, justificar-se só ter asas o pensamento do filósofo, pois este se aplica com todo empenho, por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio deus sua divindade. Só atinge a perfeição o indivíduo que sabe valer-se da reminiscência e foi devidamente iniciado nos mistérios. Indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, geralmente passa por louco, pois o vulgo não percebe que ele é inspirado. (PLATÃO, Fedro, 249c6 – 249d3)

Mais adiante Sócrates fecha o nexo da loucura com o amor:

Quando, à vista da beleza terrena e, despertada a lembrança da verdadeira beleza, a alma readquire asas e, novamente alada, debalde tenta voar, à maneira dos pássaros dirige o olhar para o céu, sem atentar absolutamente nas coisas cá de baixo, do que lhe vem ser acoimada de maníaca. Porém, o que eu digo é que essa é a melhor modalidade de possessão, a de mais nobre origem, tanto em quem se manifesta como em quem dele a receber. O indivíduo atacado de semelhante delírio, sempre que apaixonado das coisas belas, é denominado amante. (PLATÃO, Fedro, 249d5 – 249d13)

O amante é aquele que relembra a beleza já sempre vista. Sua loucura correspondente é a marca de tal lembrança do belo. O homem preparado para lembrar-se e reconhecer a beleza já sempre de algum modo vislumbrada é capaz de, mesmo sendo ao modo da tensão separação-participação, determinar-se inteiramente pela reminiscência do belo. Beleza aqui em nada tem a ver com um padrão estético pré-determinado ou alguma relação específica com arte ou estética enquanto disciplina acadêmica, mas com o fato dos entes do mundo serem, enquanto entes do mundo, figuras de idealidade. Cada coisa reúne em si beleza, pois cada coisa é marca, plena em si mesma, de idealidade. Sócrates diz: “A vista é, realmente, o mais sutil dos órgãos do corpo [...]. Somente a beleza recebeu o privilégio de ser a um tempo encantadora e de brilho incomparável¹⁶”. Na medida em que o amante reconhece por meio do amado o brilho sem igual da beleza, ele de certa forma enlouquece. O amado desperta no amante a pungência

¹⁶ Cf. PLATÃO, Fedro, 250d3 – d8.

própria da alegria perene das coisas. O homem que se põe em consonância, em proporção com a beleza ideal orientadora do real é o homem que consegue ocupar um espaço estranho à maioria dos homens. Tal homem experimenta o ideal no real e “vê” os elementos eternos do real, que a princípio não se mostram ao homem de visão pouco apurada, ou melhor dito, ainda não desperto pelo amado. Tal homem se dá conta da eternidade presente no tempo. Com isso, por se colocar numa dimensão que não é nem exageradamente eterna, nem exageradamente temporal, e sim na justa conjugação das duas, ele consome seu caráter de separado-unido aos deuses sem pender para lado algum. O que ele somente faz é maravilhar-se com o centro vazio. O homem que assim se encontra posicionado possui como “amigo” mais próximo a loucura, o delírio. É assim porque seus assuntos se distanciam dos assuntos comuns, corriqueiros. Ele, de certa forma, enlouquece pelo fato de já não estar meramente imerso na tensão de forma desconjuntada, reconhece em toda reta a curva e em toda curva a reta. A oposição já não faz sentido e toda defesa de “lados” se torna desnecessária. O amor ao amado é justamente a tonalidade que evidencia e afina tal compreensão das coisas. Quem ama enlouquece em virtude de ser apenas grato pela entrega e pelo relembrar do belo. O amante é louco na medida em que seus assuntos mais imediatos e óbvios se tornam os mais distantes e incompreensíveis rompendo com a lógica óbvia e funcional cotidiana, e ele se entrega a beleza misteriosa das coisas. É nesse momento de poucas palavras que, ausente de interesse em qualquer utilidade imediata, ele se insere na plenitude do espaço permitido aos mortais enquanto entrega e graça.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEAUFRET, Jean. *Hölderlin e Sófocles*. Tradução Anna Luiza Andrade Coli e Maíra Nassif Passos. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 2008.
- GADAMER., Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. São Paulo: Edições 70, 2010.
- HERÁCLITO. *Fragmento 50*. In: Coleção Os Pensadores. Traduções: José Cavalcante de Souza, Arma Lia Amaral de Almeida Prado, Ísis Lana Borges, Maria Conceição Martins Cavalcante, Remberto

Francisco Kuhnen, Rubens Rodrigues Torres Filho, Carlos Ribeiro de Moura, Ernildo Stein, Arnildo Devegili, Paulo Frederico Flor, Wilson Regis. São Paulo; ed. Nova Cultural, 1996. PARMÊNIDES. *Poema de Parmênides*. In: Sendo, Se É. Tradução N. L. Cordero. São Paulo: ed. Odysseus, 2011.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: ed. UFPA, 2011.