

Ascese e mística em Platão

Askesis and mystic in Plato

André Miranda Decotelli da Silva*
Bolsista CAPES

RESUMO: O texto discorre a respeito dos elementos ascéticos e místicos em torno do pensamento de Platão. Através de uma compreensão da totalidade da realidade, sendo esta composta por dois mundos, um sensível e outro inteligível, o filósofo grego irá propor a relação entre estes realizada pelo elemento divino no homem, a saber, a sua alma, através de um processo ascético denominado de purificação.

PALAVRAS-CHAVE: PLATÃO; MÍSTICA; ASCESE; FILOSOFIA.

ABSTRACT: The text discusses the mystical elements around Plato's thought. Through an understanding of the totality of reality, which is composed of two worlds, one sensible and the other intelligible, the Greek philosopher will propose the relation between them realized by the divine element in man, namely his soul, through an ascetical process called purification.

KEY-WORDS: PLATO; MISTIC; ASCESIS; PHILOSOPHY.

Não há dúvidas de que Platão foi um filósofo muito importante para toda a história da filosofia ocidental. De seus pensamentos derivam temas que se desdobram até a filosofia contemporânea, a ponto de Whitehead, numa célebre frase, afirmar que toda a tradição filosófica europeia posterior se resume a notas de rodapé à filosofia do grego.¹ Da mesma forma, Platão foi uma importante fonte para a religião cristã, principalmente no período do estabelecimento teológico desta, a saber, na patrística, e no movimento que ficou conhecido como neoplatonismo cristão, no qual o filósofo era até chamado por alguns de “o divino Platão”. Por esta simbiose, Nietzsche, mais tarde, definirá o cristianismo como “platonismo para o povo” (NIETZSCHE, 2000, p. 8), em função da

* Doutorando pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Contato: decotelli@gmail.com.

1 Cf. WHITEHEAD, 1979, p. 39.

absorção e popularização da metafísica dos valores de Platão no cristianismo.

Não sabemos muito exatamente a respeito do pensamento religioso de Platão, principalmente pela estrutura dramática de seus textos, que não nos ajuda a entender onde o filósofo está a falar através de seus personagens em primeira pessoa ou apenas citando uma teoria tradicional. O que sabemos é que seus diálogos estão repletos de temas religiosos, como o divino, mitos, linguagem dos mistérios e teses órficas e pitagóricas.² Platão, então, como um bom grego também pensará a partir de arquétipos religiosos, no entanto, a partir da sua “segunda navegação”³, apresentará um novo modelo cosmológico e antropológico, distinto do tradicionalmente aceito pelos gregos, propondo uma distinção entre o mundo sagrado e o mundo profano.

Partindo destes pressupostos, pretendemos neste breve texto analisar como se comportam na filosofia platônica alguns elementos ascéticos e místicos que farão dela uma espécie de filosofia sagrada. Sagrado aqui subentende-se como aquela categoria que se distingue totalmente do comum; é algo que se revela completamente diferente do mundo cotidiano, com um valor e significado mais real do que o restante. É separação do ordinário e sensível, bem como a dimensão do numinoso, do mistério e do divino. Como propõe Mircea Eliade, experimentar o sagrado é constatar a não homogeneidade do espaço, com a distinção de uma esfera “forte”, real e fundante do mundo com outra sem consistência e estrutura. É a “revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo [...], a hierofania revela um 'ponto fixo' absoluto, um 'Centro'” (ELIADE, 2001, p. 26). Cabe ressaltar que por Ascese entendemos uma espécie de exercício, de esforço em busca de uma regra de vida. Há toda uma história da ascese nos movimentos filosóficos do helenismo, em

2 Para alguns, estes elementos teriam sido desenvolvido por Platão quando ele teria visitado os pitagóricos por volta de 390, e de lá retirado as bases para sua metafísica. Ver DODDS, 1988, p. 225.

3 Platão cunhou o termo “segunda navegação” a partir da linguagem dos marinheiros. A primeira navegação seria aquela que utilizava a força dos ventos para se locomover no mar. A segunda seria aquela na qual os barcos se locomoveriam sem a ajuda do vento, apenas com os remos. Esta seria então uma metáfora na qual o filósofo explicaria sua teoria de um outro mundo, fundando a metafísica, descobindo o supra-sensível, o mundo Ideal platônico. A primeira navegação teria sido realizada pelos filósofos naturalistas, ao buscarem uma causa física para a origem da *physis*. Cf. BOCAYUVA, 2010.

especial com os cínicos e os estóicos, e no caso deste último, com a busca de uma vida moral, na limitação dos desejos. Fazem parte deste conceito, as noções de renúncia e mortificação dos desejos.⁴ Da mesma forma, entendemos o termo mística como tendo seu significado ligado à relação do homem com a divindade, através de união, do mistério e de uma busca ascensional. Foi com Dionísio Areopagita, um filósofo neoplatônico do séc. V., que este termo entrou de vez na filosofia. Conforme definiu Abbagnano: “A prática mística consiste essencialmente em definir os graus progressivos da ascensão do homem até Deus, em ilustrar com metáforas o estado de êxtase e em procurar promover essa ascensão com discursos edificantes.” (ABBAGNANO, 2007, p. 672). Nesse sentido, nosso entendimento a respeito da ascese e da mística em Platão encontram amparo ao longo da tradição, e buscamos encontrar em Platão as bases destes conceitos.

Platão, como veremos, inaugura um pensamento filosófico baseado na busca por esse centro ontológico metafísico, e fundamentado pela razão, o encontrará nas Ideias, entidades inteligíveis que estão para além do sensível. Com isso, funda uma cosmologia dualista, com uma dimensão superior, chamada pela tradição de Mundo Inteligível, e outra inferior, esta, na qual vivemos. Em síntese, a proposta de Platão, ao menos nos diálogos do período da sua maturidade⁵, é fazer com que o filósofo, através de uma ascese ética e intelectual, possa alcançar o entendimento da totalidade da realidade através da contemplação da Verdade, do Bem, do Uno e do Ser. Destacamos que Platão não abandona o racionalismo filosófico, mas o fundamenta metafisicamente, racionalizando o divino e a alma imortal.

Antes de iniciarmos propriamente a análise dos textos platônicos, cabe destacar que essa perspectiva mística do nosso filósofo é ainda passível de polêmicas dentre os comentadores. Notamos, por exemplo, que há atualmente um grande esforço acadêmico para atenuar os aspectos míticos e místicos da filosofia

4 ABBAGNANO, 2007, p. 83

5 Nos referimos aqui especificamente à diálogos como *Banquete*, *Fédon*, *Fedro e República*, os quais entendemos serem localizados num período da maturidade de Platão, onde o filósofo elabora, de forma mais ostensiva, sua proposta metafísica. Não buscaremos aqui analisar a questão nos diálogos tidos como sendo os da velhice de Platão, como *Parmênides* e *o Sofista*, por exemplo, nos quais o filósofo questiona a chamada teoria das ideias.

platônica⁶, afirmando que estes são apenas imagens didáticas e simbólicas. Os mitos, tão sistematicamente utilizados pelo ateniense, são interpretados como representações dramáticas afim apenas de dar um colorido pedagógico nos diálogos. O que interessaria a Platão, para estes, seria, a rigor, tão somente a epistemologia e seu projeto educativo/filosófico para a *pólis*. Suspeitamos que tal carga negativa na interpretação das obras platônicas, no que tange suas interceções místicas, se dá em função de que ao longo de muitos séculos, a partir do neoplatonismo, passando pelo renascimento, a filosofia de Platão foi lida nessa direção. Mas seria a solução deste problema simplesmente jogarmos fora “a água com o bebê”?

Para REALE (2007), defensor da mística platônica, o *lógos* sozinho não seria capaz, por exemplo, de responder ao problema do destino das almas, sendo necessário o auxílio dos mitos. Platão lançaria mão destes que seriam metalógicos (e não antilógicos), ou seja, sustentados pelo próprio *lógos*⁷. A filósofa francesa Simone Weil foi uma das fervorosas defensoras da mística platônica. Para ela, Platão era não somente um místico autêntico, mas sim “o pai da mística ocidental” (WEIL, 2006, p. 72). Para a francesa, a filosofia de Platão era, afinal, um ato de amor para com Deus comparável às parábolas dos evangelhos⁸. “A sabedoria de Platão não é uma filosofia, uma busca de Deus pelos meios da razão humana [...] Mas a sabedoria de Platão é uma simplesmente uma orientação da alma para a graça.” (WEIL, 2006, p. 80)

Não estamos dentre aqueles que carregam nas tintas os aspectos religiosos de Platão, fazendo dele um espiritualista pré-cristão, como observamos nos muitos testemunhos dos filósofos da

6 Como Brunschvig, que vê, por exemplo, nos mitos platônicos um “regresso ofensivo” (BRUNSCHVIG Apud PAULO, 1996, p. 130). Hegel teria sido outro a ver no mito um valor filosoficamente negativo que remeteria a uma “certa imaturidade do *lógos*” (PAULO, 1996, p. 130). LAN (2008, p. 98) também não toma os mitos como relevantes e afirma que Platão não os entendia como verdade, apenas como simbolismo.

7 A razão é suprema para Platão, sendo o mito subserviente dela, ou seja, estando em concordância com o *lógos*, assim como a esperança também deve operar. Concordamos com BOCAUYUVA (2010, p. 1) que afirma que “em Platão não há uma cisão tão definitiva entre *lógos* e *mythos*”. Para BOCAUYUVA (2010, p. 10), ao criticar a interpretação literal do mito ela afirma que: “A preocupação de Platão não era acadêmica. O rigor de ser pensamento reside no vigor afirmativo de um pensamento que se coloca à altura das questões que aborda. O mito não contribui apenas paliativamente para isso, mas ativamente, à medida que, pertencendo ao âmbito mais elevado do pensamento deixa que este permaneça nas alturas.”

8 “O amor a Deus é a raiz e o fundamento da filosofia de Platão” (WEIL, 2006, p. 83)

patrística⁹ e do neoplatonismo cristão. Entendemos, no entanto, que a tecitura do pensamento platônico contempla de forma evidente a sua inclinação mística, o que não significa que ele fosse um místico, nos termos daquele que experiência (em primeira pessoa como fará Plotino) o fenômeno do sagrado e do totalmente outro. Com isso, dentre aqueles que duelam sobre o fato de Platão ser um místico ou não, ficamos com a posição de MCGINN (2012), que afirma ser suficiente sabermos que ele foi lido como tal por toda a tradição e que por isso devemos, ao menos, dar crédito a essa perspectiva. Nossa tese é a de que a filosofia sagrada de Platão funda uma perspectiva epistemológica mística, de forma que conhecer é estabelecer um encontro com o sagrado, uma vez que a contemplação (*theoria*) das Ideias é realizada pela alma divina, que participa com o divino no ato de pensar. Cabe, portanto, ao filósofo um esforço ascético, a fim de que alcance tal conhecimento a partir de um longo processo ético e epistêmico, como se dá, por exemplo, na *kátharsis* da alma. Nesse sentido, a mística platônica é a constatação de que a realidade última e primordial do mundo deve ser buscada pelo filósofo, através da ascese da alma, fazendo com que sua filosofia possa ser inscrita nos termos de uma filosofia sagrada.

No *Fédon*, obra que narra os últimos instantes da vida de Sócrates, encontramos de forma bem delineada a presença da ascese e da mística. A ascese se dará em uma progressiva separação (*khorismós*) da alma com o corpo, gerando com isso um paulatino desligamento do poder deste último durante o labor filosófico. A este processo ascético Platão dará o nome de *kátharsis*, que seria um conceito de purificação da alma transposto do orfismo e pitagorismo¹⁰, e que o filósofo se apropria para definir todo o processo filosófico. A ascese se inicia na medida em que o filósofo se afasta dos apetites corporais e assim recolhe a sua alma em si própria. Essa separação da alma com o corpo é na medida do *máximo possível* (*hóti málista*), pois a necessidade fundamental do corpo para a sobrevivência da alma neste mundo deixa subentendido o caráter metafórico desta separação, que só será efetivada na morte. Nesse caso, talvez fosse melhor o uso da palavra diferenciação da alma para com o corpo, do que efetivamente separação, já que este processo nada mais é do que uma

9 Citamos Justino: “Eu desejava ver Deus imediatamente porque essa é a meta da filosofia de Platão” (JUSTINO apud. MCGINN, 2012, p. 51)

10 Platão se apropria de conceitos popularmente conhecidos e os transpõe para dentro de sua filosofia. Para mais informações, ver DIES (1972) e AREAS (1997).

recolha da alma em si mesma, como num processo semelhante a um polvo que encolhe seus tentáculos. É, a rigor, colocar o corpo entre parêntesis.¹¹

Sócrates afirma que contemplar as “coisas que são” (*tôn ontôn*) e atingir a verdade (*alethéia*) e a sabedoria (*phrónesis*), e até o ser (*tou óntos*), só seria possível aos que entendem que a associação com o corpo perturba a alma. Como afirma FESTUGIÈRE (1952, p. 40, tradução nossa): “não há contemplação (*theoria*), a não ser que o homem componha-se a si mesmo em paz”. No entanto, a alma necessita do corpo para o processo de cognição na etapa inicial do mesmo, como demonstra o argumento da anamnese, porém não se deve confiar a ele o restante do processo. Somente o pensamento da alma pura realiza esta ação. A conclusão de Sócrates é que “se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos que separar-nos do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas.” (*Fédon*, 66e). Esse recolher-se da alma a si mesma e essa vida isolada do corpo, se daria à luz da atitude socrática no *Banquete* (220c), quando Sócrates teria permanecido ao relento por 24 horas meditando, em silêncio e de pé. Neste diálogo é destacada a capacidade socrática de superar as necessidades corporais (como o sono, cansaço, fome e outras carências fisiológicas), a fim de que resolver uma questão através da meditação mental. Quanto a essa postura socrática extática, que se assemelharia a um transe enquanto experiência mística, ela surge tanto no início como no fim da narrativa do *Banquete*, demonstrando sua abrangência e centralidade. Na primeira ocorrência, Sócrates e Aristodemo se encaminham em direção da casa de Ágaton, o anfitrião do banquete, e Sócrates por se embrenhar em uma questão reflexiva, permanece absorto em pensamentos, pedindo que Aristodemo vá a frente, enquanto ele permanece em seu típico recolhimento. Aristodemo afirma que o êxtase era um hábito socrático (*Banquete*, 175b). Já no fim do diálogo, Alcibíades, relembrará a experiência militar na Potidéia em que ambos estiveram em expedições militares, e na qual Sócrates teria se embrenhado em uma reflexão e ali ficou especado por 24 horas de pé, firme, sem se demover do local.

Certa vez, embrenhado nas suas reflexões, deteve-se em qualquer sítio e ali ficou especado desde a aurora, em busca de uma ideia qualquer. E como

11 GAZOLLA, 1998, p. 132.

esta não lhe vinha, ali continuou a pé firme, sem abandonar o campo. Era já meio-dia; os homens começaram a reparar e, perplexos, passavam a notícia uns aos outros: desde o romper da aurora que Sócrates se encontrava imóvel, a meditar...Ao cair da tarde, alguns jônios foram, por fim, jantar e, como era Verão nessa altura, levaram os seus leitos de campanha para fora das tendas. E ali se dispuseram a dormir ao relento, ao mesmo tempo que vigiavam Sócrates, a ver se, também essa noite, ele continuaria ali a pé firme...Pois ele continuou, até que a aurora veio e o Sol rompeu. Só então, depois de dirigir suas preces ao Sol, se afastou. (*Banquete*, 220c-d)

Mas afinal, o que significaram essas experiências e como classificá-las? Com o que ele teria se entretido em sua “viagem” tanto do início como do fim do diálogo? Podemos efetivamente enquadrá-la como uma experiência ou mística?

Os termos gregos empregados na meditação socrática são *noun* (174d) e *phrontizon* (*Fédon*, 220c). Cabe ressaltar que ambos os termos tem muitas ocorrências nas obras platônicas, e se relacionam com o *nous* e *phronesis*, respectivamente. É justamente o *nous*, a parte racional e divina da alma, que nos neoplatônicos será uma espécie de pensamento não-discursivo, que permitirá ver de forma transcendente o belo em si mesmo (*Banquete*, 212a) e aprender a natureza de cada essência, o ser ele mesmo (*República*, 490b). Quanto ao *phrontizon*, trazemos aqui as incidências do termo na obra *As Nuvens* de Aristófanes, no qual é traduzido por meditação. Nesta comédia aristofânica, o local onde Sócrates leciona se chama *phrontistérion*, algo como “Pensatório”, diga-se de passagem, claramente um local para iniciados. Lá ele vive em suspenso nas nuvens, ausente das questões cotidianas e entretido com os céus e temas inusitados como qual seria a altura do pulo de uma pulga. Nesta obra lemos o coro dizer: “Medita (*phrontízo*) agora e examina a fundo, gira teu pensamento em todas as direções, recolhido sobre ti mesmo. Depressa, se caís em um impasse, salta para outra ideia de teu espírito; e que o sono doce ao coração esteja ausente de teus olhos” (ARISTÓFANES, 1995, 700-705). O Sócrates aristofânico d’*As Nuvens* é um filósofo que, como o próprio título indica, vive com a cabeça nas nuvens, denotando que, se essa comédia tem alguma importância histórica, Sócrates realmente deveria ter como prática tal recolhimento meditativo.

A prática meditativa de Sócrates se assemelha, então, como aquilo que Platão no *Fédon* chamará de recolha da alma sobre si mesma, um processo de purificação da alma do contato ostensivo e corrosivo com o corpo¹². O que o pensamento em contato contínuo com o corpóreo não alcançará será o belo em si, o justo em si, o divino. A essência¹³ (*ousía*) de cada coisa só será alcançada por “quem se aproximar de cada coisa só com o pensamento” (*Fédon*, 65e). A meditação da alma é, então, uma experiência com o divino que há na atividade cognitiva. Nesse sentido, o processo de recolha da alma é uma concentração cognitiva na qual o *nous* se distancia dos obstáculos corporais. Uma alma recolhida e purificada não necessitaria de algo a mais no ato da contemplação.

quando examina sozinha alguma coisa, volta-se para o que é puro, sempiterno, imortal e que sempre se comporta do mesmo modo, e, por lhe ser aparentada, vive com ele enquanto permanecer consigo mesma e lhe for permitido, deixando, assim, de divagar e pondo-se em relação com o que é sempre igual e imutável, por estar em contato com ele. A esse estado, justamente, é que damos o nome de sabedoria (*phrónesis*). (*Fédon*, 79d).

No estado da *phrónesis*, há, ao invés de um acréscimo de um valor virtuoso, um decréscimo/esvaziamento, ou seja, o indivíduo deve purificar-se eliminando sua impureza a fim de que seja como outrora foi. No *Fédon*, a purificação não é adicionar algo à essência,

-
- 12 “quando examina sozinha alguma coisa, volta-se para o que é puro, sempiterno, imortal e que sempre se comporta do mesmo modo, e, por lhe ser aparentada, vive com ele enquanto permanecer consigo mesma e lhe for permitido, deixando, assim, de divagar e pondo-se em relação com o que é sempre igual e imutável, por estar em contato com ele. A esse estado, justamente, é que damos o nome de sabedoria (*phrónesis*).” (*Fédon*, 79d)
- 13 Trazemos a memória também o texto da *República*, no ponto em que Platão trata do Bem, como alvo maior do filósofo. Aqui podemos recuperar a fórmula platônica para designar a transcendência absoluta do Bem, que, na *República* é definido como *epékeina tês ousias* (*República*, 509b), para além da essência. Segundo Thomas Szlezák, a ideia de bem é a *arche* da metafísica platônica, sendo a causa do ser da Ideias, dando a elas sua essência. Desta feita, está no topo da metafísica platônica, estando acima das ideias em poder e divindade. O Bem para Platão é inefável, como o próprio afirma na *República* (506c): “vamos deixar por agora a questão de saber o que é o bem em si; parece-me grandioso demais para poder atingir por agora o meu pensamento acerca dele.”. Platão parece não querer falar acerca do suprassumo da transcendência¹, e se limita a tratar do seu rebento, o sol, que analogamente ao Bem no mundo inteligível, ilumina a inteligência no mundo sensível.

mas justamente reconectar a alma ao seu estado puro. É um retorno à origem, à identificação com o ser.

A célebre noção da metafísica platônica, na qual se observa a constituição de dois mundos, um lá e outro cá, naturalmente pressupõe que se deva rumar para lá, ao passo que gradativamente (jamais de forma suicida!) se fuja daqui. No *Teeteto*, vemos este movimento estabelecido nos seguintes termos: “Eis por que convém empregar-nos em fugir daqui o mais depressa para ir ter lá no alto. E esse fugir é um assemelhar-se a Deus tanto quanto possível ao homem; e assemelhar-se a Deus (*homoiosis*) é alcançar justiça e santidade e, juntamente, sabedoria” (*Teeteto*, 176a-b).

A alma é semelhante ao divino, no entanto, está maculada pela corporeidade. Deve, então, purificar-se, já que apenas o puro tem contato com o puro. Em *As Leis*, lemos que “o semelhante ama o semelhante (...) Quem quiser ser amigo de tal ser é necessário que também procure tornar-se quanto possível tal qual é Deus.” (*As Leis*, 716C). Fugir do mundo de cá, significa fugir da loucura do corpo e da sua ilusão. Deve-se buscar o assemelhar-se a Deus, através do retorno da alma a seu estado original, ou seja, pura. Apenas neste estado é que a experiência com o divino se concretizará. Não há experiência mística com uma alma maculada pela loucura corporal.

No diálogo *Fedro*, Platão apresentará o mito das almas aladas, no qual a alma humana perdeu suas asas e assim caiu na terra para ser sepultada em um corpo. O filósofo será aquele capaz de lembrar-se de quando a alma “subiu até o ser real” (*Fedro*, 249c) e foi “iniciado nos perfeitos mistérios” (*Fedro*, 250b). A filosofia platônica estabelecerá que o retorno da alma à Deus se inicia já enquanto esta se encontra encarnada. Cabe ressaltar que esse retorno não é a fuga da vida e dos preceitos éticos e gregários. Uma vez que a verdadeira virtude se liga a um modo de vida do filósofo, deslocando a purificação também para um plano ético, aquele que cuida da sua alma purificando-a terá as virtudes como resultado prático deste processo. A célebre imagem da Alegoria da Caverna na *República* é ilustrativa para demonstrar o ideal filosófico para Platão. O filósofo que teve “a contemplação da essência e da região mais brilhante do ser” (518c) por meio do olho da alma, deve retornar para a caverna a fim de convidar seus antigos companheiros para a contemplação da verdade. A Alegoria da caverna é “essencialmente uma descrição do caminho espiritual que começa com o despertar e prossegue através da purificação dolorosa, iluminação graduação para terminar na visão”

(MCGINN, 2012, p. 60). Mas o texto da *República* acena que esta visão não pode ser um ato egoísta e individual, como ficou cristalizado no imaginário popular através da imagem do monge do deserto como sendo o ideal de vida mística. O filósofo deve retornar à caverna, e convidar outros para a contemplação mística do Ser, ou nas palavras de Simone Weil, “a fim de espalhar por este mundo, por esta vida terrestre, o reflexo da luz sobrenatural [...]. O perfeito imitador de Deus primeiro desencarna-se e, em seguida, encarna-se” (WEIL, p. 96).

Retornando ao *Fédon*, Sócrates teria afirmado que o verdadeiro alvo da vida filosófica se resumia em “um treino (*epitēdeúousin*¹⁴) de morrer e de estar morto” (64a). A experiência da filosofia será um exercício da morte e o filósofo é o sujeito que a prática até que ela se concretize, instaurando uma relação intrínseca entre filosofia e morte. Tal exercício será exatamente o processo de separação da alma ao corpo, mortificando, na medida do possível, as afecções corpóreas. O termo grego para treino aqui empregado será *meléte*¹⁵, que significaria um exercício de pensamento, marcando a diferença do *gymnázein*, que seria um exercício físico propriamente dito. Em relação a distinção entre esses termos, Foucault tem uma importante contribuição ao traçar um histórico do conceito de cuidado de si no pensamento filosófico grego e romano. Ao analisar o domínio dos exercícios da ascética grega, ele afirmará que o *meléte* designa uma atividade real, mas especificamente, uma atividade do pensamento. Para ele se trata de “um trabalho que o pensamento exerce sobre si mesmo, um trabalho de pensamento, mas que tem essencialmente por função preparar o indivíduo para aquilo que ele em breve deverá realizar.” (FOUCAULT, 2011, p. 382). Já o *gymnázein* indicaria a atividade ginástica, significando propriamente *exercitar-se* e *treinar-se*. Platão estaria, então, tratando o exercício da morte, como um exercício do pensamento, uma *meléte*, aquilo que é realizado pela

14 BURNET (1925) afirma que a tradução do verbo *epitēdeúousin* seria algo ligado à “prática”, diferente de *melétema* (67d) que seria meditação (p. 63). ROWE (2001, p. 135) corrobora esta tradução.

15 *Fédon*, 80e-81a. Segundo Foucault, *meléte* pode ser entendido como num “sentido muito geral de exercício do pensamento sobre o pensamento”. Ele compara com o sentido que há do *meléte* na retórica, que seria “a preparação interior, preparação do pensamento sobre o pensamento, do pensamento pelo pensamento” (FOUCAULT, 2011, p. 318), que no caso específico da retórica, prepararia o indivíduo para falar em público.

razão que se volta a si própria em busca de uma sabedoria específica, aquela tanto do saber viver como do saber morrer.

O pensamento constante sobre a morte permite ao indivíduo perceber a si mesmo, sua condição. Os verdadeiros filósofos não temem a morte pois, segundo Platão, isso seria ridículo, mas, ao contrário, a anseiam, já que esta é a separação da alma ao corpo. Nesse sentido, a filosofia é um legítimo exercício para a morte, ou melhor, “a filosofia é o exercício da vida verdadeira, da vida na dimensão pura do espírito” (REALE, 2007, p. 204). Caberia, então, cultivar a filosofia cuidando de si, sendo o “eu” platônico a alma.

Platão convida seus leitores a este cuidado de si, que será a conversão do olhar do filósofo para a sua alma, elemento divino, imortal e místico no homem. Tendo a alma a primazia em relação ao corpo, cabe então o cuidado da mesma a fim de que se alcance o inteligível e o divino, com os quais a alma tem uma relação ontológica. Nesse sentido, cuidar de si próprio só pode significar cuidar da própria alma¹⁶, e cuidar da alma é atentar para aquilo que é divino nos homens. Para Vernant, o Sócrates platônico inverte o preceito delfico do conheça-te a ti mesmo, que ao invés de ser uma consciência de finitude do fiel diante do seu contraste com o deus, é agora um convite para conhecer “o deus que, em ti, és tu mesmo. Esforça-te por te tornares, tanto quanto possível, semelhante ao deus.” (VERNANT, 2012, p. 88)

O corpo serve à alma, mas não é o próprio do homem e sim um instrumento, pois, como bem elucidada o diálogo *Alcibiades* e em concordância ao *Fédon*, “quem cuida do corpo, não cuida de si mesmo, mas apenas do que lhe pertence.” (*Alcibiades*, 131b). O filósofo, na medida em que busca o cuidado de sua alma, o faz visando a verdade, o Bem. Em suma, “conhecendo, a alma se cura, purifica-se, converte-se e se eleva. Nisso consiste a sua virtude” (REALE, 2007, p. 214).

A síntese do pensamento místico platônico é colocada nos seguintes termos segundo Bernard McGinn: “A contemplação pode ser descrita como o modo em que o *Nous* (intelecto), em exílio divino no mundo de aparências, opiniões e tempo, une os dois reinos através de seu contato intuitivo com a presença do absoluto” (MCGINN, 2012, p.

16 Como afirma Maura Iglésias: "Ora, é justamente essa a descoberta platônica, a novidade introduzida na maneira de o homem apreender-se a si mesmo: o homem é a sua alma. Porque a alma que Platão descobriu é o que constitui a verdadeira natureza do homem que ele buscou." (IGLÉSIAS, 1998, p. 59-60)

54). Este contato com o absoluto é muito bem apresentado no diálogo *O Banquete*, através da ascese que ocorre durante a ascensão erótica na qual o filósofo progressivamente se aproxima do divino. Na ocasião, Sócrates teria ouvido de uma sacerdotisa chamada Diotima sobre um mistério a respeito das questões amorosas (*ta erotika*). O Amor (*Eros*) seria um meio termo entre o belo e o feio, e portanto, desejaria a todo custo o Belo de forma a saciar a sua falta do mesmo. Só amamos aquilo que não possuímos, e a busca amorosa será sempre insatisfeita pela não aquisição do objeto amado. Ao mesmo tempo, o amante estará, por isso, constantemente em direção ao possuir o que lhe falta, assim como o filósofo, que ama o conhecimento que ainda não tem, mas que está sempre se lançando a ele.

Esse caminho para o Belo, segundo o relato da Diotima, se inicia na admiração de um corpo belo para que em seguida o amante, ao perceber que a beleza deste corpo é “irmã” da que reside em outro, passe a admirar todos os corpos belos e se liberte da restrição de contemplar apenas um único corpo. A escada erótica, então, segue para o seus degraus mais elevados, sendo agora preciso admirar as almas belas em detrimento dos corpos belos. Na sequência, o amante contemplará a beleza das ocupações e das leis, se colocando cada vez mais longe da contemplação sensível. Em seguida, ele rumo para a contemplação do conhecimento, a fim de admirar a extensão do Belo, com os “olhos postos no oceano sem fim do Belo, imerso na sua contemplação” (*Banquete*, 210d). O amante que se depara com a beleza dos discursos belos e magníficos, que nascem de pensamentos filosóficos, descobre a existência de um conhecimento único, que vem a ser o do Belo em si mesmo. Este, a exemplo do que a teologia apofática fará a partir de Dionísio Areopagita, será descrito negativamente como que aquele não nasce nem morre, não cresce nem murcha. Ele também não é belo em parte ou belo apenas em relação a isto ou aquilo. Ele surgirá não de forma corpórea, mas em si e por si, como “forma única e eterna, da qual participam todas as outras coisas belas por um processo tal, que a geração e a destruição de outros seres em nada a aumentam ou diminuem, e em nenhum aspecto a afetam.” (*Banquete*, 211b)

O que o filósofo encontrará no último estágio da escada de Diotima será o belo enquanto essência. O belo, como aponta Padre Vaz (2007, p. 189), “não é tomado aqui como objeto de uma consideração 'estética' dos diversos aspectos da realidade; toda a investigação possui um sentido ontológico e, se assim podemos dizer,

metafísico”. O belo não é uma qualidade, mas uma essência. Ele é, em última análise, a Ideia de Belo, e como tal, tem sua ontologia em si e por si, sendo sua realidade puramente inteligível. Esta contemplação final será imediata com o verdadeiro Ser, ou seja, com o supremo Bem. A mediação operada pelo *Eros* durante a escada do Belo parece ter seu desfecho no ato final, quando, ao que tudo indica, a visão fulgurante do Absoluto será plena.

Em Platão, observamos, então, uma filosofia que interage ao mesmo tempo com a vida cotidiana e com o mistério da existência. O divino surge como um pano de fundo essencial na fundamentação da dialética platônica, pois nele a alma se apóia, se assemelha e se dirige. Aqui reside o aspecto mais central da filosofia platônica, que sendo um esforço catártico contínuo de exame e subida progressiva ao divino, não será uma contemplação alógica ou extática, mas se caracterizará por ser uma metafísica com os pés no sensível, mas a cabeça no divino. E cabe ressaltar que este divino está dentro de cada um de nós, por isso o imperativo “conheça-te a ti mesmo” que Sócrates mesmo moribundo ao fim do *Fédon* conclamará aos seus: “cuidem de si mesmos” (*Fédon*, 115b). A filosofia platônica será um mergulho no sensível a fim de salvar homens e mulheres, levando-os à superfície, ao espaço sagrado. É um convite para respirar o ar puro, colocar a cabeça para fora, mas não lá permanecer, ao menos durante o período que comporta a vida terrena.

Desta feita, a rigor, Platão não trataria da separação dualista e radical entre dois mundos, mas sim de sua relação. E a mística platônica seria a experiência do filósofo que estando neste mundo, transcende a ele e contempla o divino, rompendo os grilhões do sensível e ultrapassando a, até então, inexorável finitude. A plenitude desta união com o divino só será efetivada após a morte, e sobre esta hipótese, “vale a pena crer e arriscar, pois o risco é belo” (*Fédon*, 114d-115a). Enquanto a morte não chega, as experiências ascéticas e místicas cercarão a vida filosófica como a consciência de uma identificação com o absoluto do homem (alma) e o absoluto fora do homem: “esse é o ápice da contemplação platônica – não meramente um ver, mas uma consciência de identidade com o Princípio último presente” (FESTUGIERE apud MCGINN, 2012, p. 65). É a consciência da presença do absoluto na vida que marca a contemplação mística platônica, e a sua consequente necessidade ascética de inteligibilizá-lo, tornando a vida filosófica uma experiência sagrada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bossi, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007.
- AREAS, James. Aspectos da transposição platônica. **O que nos faz pensar**, n. 11, abr. 1997.
- ARISTÓFANES. **As nuvens**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- BOCAYUVA, Izabela. A Segunda Navegação: um estudo sobre a relação entre mythos e logos em Platão. **Anais De Filosofia Clássica**, vol. 5, nº 8, 2010.
- DIÉS, Auguste. **Autour de Platon**. Paris: Beauchesne, 1972.
- DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Trad. Leonor S. B. de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FESTUGIÈRE, A. J. **Personal religion among the greeks**. Berkeley: University California Press, 1952.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- GAZOLLA, Rachel. O realismo platônico. Uma resposta possível no Fédon ou sobre a imortalidade da alma. **Letras Clássicas**, n. 2, p. 127-140, 1998.
- LAN, C. E. **Fédon de Platon**. Buenos Aires: Eudeba, 2008.
- MARCONDES, D. *Nous vs. Logos*. **O Que Nos Faz Pensar**, v. I, n.1, p. 7-14, 1989.
- MCGINN, B. **As fundações da mística: das origens ao século V**. Trad. Luis Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

PAULO, Margarida Nichele. **Indagações sobre a imortalidade da alma em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

PLATÃO. **Fedro, Cartas e Primeiro Alcibiádes**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1975.

_____. **As Leis**. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010.

_____. **República de Platão**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. **Teeteto**. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. **Fédon**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011.

REALE, G. Platão. **História da filosofia grega e romana**, vol. III. Trad. de H. C. de Lima Vaz e M. Perine São Paulo: Loyola, 2007.

VAZ, H. C. L. **Contemplação e dialética nos diálogos platônicos**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

VERNANT, P. **Mito e religião**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

WEIL, S. **A fonte grega**: Estudos sobre o pensamento e o espírito da Grécia. Trad. Filipe Jarro. Lisboa: Livros Cotovia, 2006.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality**. New York: The Free Press, 1979.

Recebido em: nov./2016

Aprovado em: jun./2017