

Do retorno dos deuses gregos à metafísica platônica no *Fedro*

About the greek god's return to platonic metaphysics on *Pheadrus*

Gabriel Ribeiro Delgado
Mestrando do PPGF
Bolsa de mestrado CAPES

Resumo: O presente artigo investiga as razões do reaparecimento dos deuses da tradição poética à metafísica do *Fedro*, visando reconhecer as necessidades encontradas por Platão para afirmá-los. As razões concluídas para a afirmação desses deuses são as de (a) sacralizar o amor que, irracional, não pode sacralizar-se idealmente; (b) a existência da autotricidade cósmica; (c) a existência da naturalidade da virtude; (d) fundamentar a inspiração dos amantes.

Palavras-chave: metafísica; amor; deuses gregos; loucura; beleza.

Abstract: The present paper investigates the reasons for the return of the traditional gods to Plato's metaphysics on *Pheadrus*. We concluded that they were affirmed (a) because of the need to divinize love that, irrational how it is, cannot be divinized by an ideal mean; (b) because the nature is self-motined; (c) because of the need of a metaphysical principle by the platonic conception of naturality of the character; (d) as the lover's inspiration principles.

Keywords: metaphysics; love; Greek gods; madness; beauty.

Introdução

Na obra *Fedro* de Platão encontramos um novo modelo de transcendência para explicar a realidade, a saber, a exposição de que, para além de conhecermos as *eide* na vida pré-corpórea – algo relativamente comum entre diálogos platônicos -, também nesse momento da existência

humana as almas participariam de um séquito dos deuses olímpicos e que, dependendo do deus que cada alma seguiria, ela teria um caráter, uma determinação no seu modo de ação no momento corpóreo. Sendo assim, seria no amor que essa genética divina se exporia de maneira mais evidente, ao ponto de em 253a chegar-se a afirmar que, assim como as bacantes retiram de Baco, o amante seguidor de Zeus toma direto desse deus seus conhecimentos para enfeitar e moldar seu amado. E que, além disso, através da memória e do *entusiasmo*¹ os amantes adotam os costumes e ocupações dos deuses, na medida em que é possível a um homem participar do divino.

Tendo consciência dessas passagens, a primeira pergunta que deve nos mover então é: por que esse séquito divino? Que necessidade forçou Platão a criar esse novo modelo transcendente para explicar a realidade? Qual a sua relação com o modelo transcendente tipicamente platônico, o modelo transcendente das eide? Por fim, por que reaparecem de maneira súbita na obra de Platão os deuses da tradição para responder sobre as ações humanas? Isso, afinal, não seria tipicamente homérico e poético? Colocar os deuses como causas das ações humanas não seria algo em algum nível anacrônico para a época de Platão e para o próprio pensamento platônico?

A função deste artigo é, portanto, refletir sobre a presença dos deuses olímpicos no modelo metafísico platônico presente no *Fedro* e sobre o curioso modo de contato entre os deuses e os homens através do amor exposto na referida obra.

Desenvolvimento da questão

Nesse retorno dos deuses gregos à metafísica platônica eles parecem ocupar dois espaços principais, um puramente metafísico e outro como fundamento ético. O metafísico parece se dar no sentido de uma necessidade do pensamento de Platão abarcar o mundo corporal, o mundo do movimento e do devir, questão essa algumas vezes ignorada em suas afirmações cosmológicas, que costumam tratar apenas do espírito e da alma, e não dos corpos físicos. Ora, os deuses gregos sempre foram exatamente isso, isto é, a vida cósmica, a auto-motricidade cósmica, a

¹ PLATÃO. Fedro, 253a “*enthousiontes*” .

natureza se fazendo por si. Os deuses, então, reiteram sua existência diante do argumento da necessidade do auto-motor cósmico para o movimento cósmico, expresso na prova da imortalidade da alma do segundo discurso socrático presente nesse diálogo². Contudo, se por um lado essa argumentação parece confirmar a necessidade da existência de um deus, uma alma cósmica, um auto-motor cósmico, por outro ela não carrega a necessidade de haver uma multiplicidade de deuses como aparece no diálogo. Ora, neste momento poderíamos apenas afirmar que essa multiplicidade de deuses é um algo que restou da tradição poética no pensamento de Platão, sem encontrar nesse sistema metafísico sua necessidade. É nesse ponto que, a meu ver, aparece a discussão ética, pois se, como diz Sócrates, a virtude não se ensina³ e, do mesmo modo, naturalmente, a essência do caráter, é necessária uma base metafísica ao molde das *eide* para fundamentar essas diferenças entre os indivíduos, sendo nesse sentido necessários agrupamentos de humanos em torno de uma multiplicidade finita de deuses, que respondem pelo fundamento metafísico de tipos finitos de caráter, considerando-se agora os deuses também como arquétipos, princípios gerais formais do caráter, além de motores cósmicos.

Assim parece ser colocada a necessidade da multiplicidade de deuses cósmicos, a saber, se a essência do caráter e a virtude são algo de nossa natureza e impossíveis de se aprender, é necessária uma base metafísica para eles compatível com a metafísica das formas; sendo assim, esse outro conteúdo ontológico - para além do conteúdo ontológico tradicional platônico - encontra seu fundamento metafísico no séquito dos múltiplos deuses, pois é preciso que a mesma alma que contenha a memória das *eide* também contenha a multiplicidade do caráter e virtude humana. Devemos perceber que, se a virtude é natural, mas existem vários tipos de virtude, algo na natureza do indivíduo, na natureza de sua alma, deve ser diferenciada das outras, e se as almas percorrem grandes caminhos para conhecerem as *eide*, elas, nesse ponto de natureza (pré-corpórea) têm que se diferenciar no sentido do caráter, mas, ao mesmo tempo, se assemelhar a outras - pois certas pessoas são parecidas em caráter com outras. Ora, nesse contexto só é possível recorrer a uma diferenciação baseada em grupamentos finitos dessas almas, e em números finitos de

² PLATÃO. Fedro, 245c-e.

³ PLATÃO. Mênon, 94e; PLATÃO. Protágoras, 320b.

deuses, pois nesse plano de existência pré-corpórea só eles, ou coisas parecidas com eles, existem e são maiores que as almas individuais de modo a poderem representar esses grupos. Devemos perceber isso da estrutura do argumento, pois o discurso de Sócrates visa provar que o amante traz mais vantagens ao amado que o não-amante, e para isso é necessário mostrar que as benesses do amante são divinas, ao contrário das do não-amante, que são apenas humanas⁴. Nesse sentido é necessário o divino para o argumento, isto é, para ser o princípio da criação das benesses e, sendo os tipos de benesses divinas diferenciadas entre si, entre os tipos de virtude que elas são, logo são necessários múltiplos deuses para responder pela multiplicidade do tipo de virtude e caráter que cria essas benesses. Portanto, é exatamente para responder sobre a diferença entre virtudes que se expõe a necessidade da multiplicidade de princípios, e os deuses têm que se afirmar logo em seguida se esses princípios são jogados para o momento pré-corpóreo, se a natureza humana é pré-corpórea. É nessa argumentação que parece fundada a necessidade desses deuses, a saber, pela necessidade de uma multiplicidade de virtudes numa concepção naturalista das mesmas e, considerando essa natureza como algo pré-corpóreo, a multiplicidade divina parece algo necessário nesse contexto. Simplificando, se a natureza do homem é ser alma que voa encontrando Formas, que ela esteja voando junto com deuses, pois isso resolveria também outra necessidade de sua natureza. Portanto, a noção de virtude natural parece levar necessariamente o pensamento platônico para a afirmação da existência de deuses, para a afirmação de agrupamentos de almas voadoras. Se os deuses não são afirmados assim em outros diálogos, é porque Platão costuma tratar apenas do modo como as *eide* estão em nós, mas nunca sobre o modo da virtude estar em nós, apenas sobre o passado das *eide*, mas nunca sobre o passado da virtude. Esse diálogo, portanto, é o par do passado humano que faltava para a explicação da natureza das almas dos indivíduos. Uma noção naturalista da virtude, diante da metafísica platônica da pré-vida, provavelmente cairia em algo como o que foi colocado no *Fedro*.

Quanto à questão de serem doze, os doze olímpicos, podemos interpretá-lo pelo fato de que, precisando-se de uma multiplicidade de deuses, não cabe inventar novos ou mexer em quantidades já aceitas, preservando assim o conhecimento tradicional, e ainda, confirmando sua

⁴ PLATÃO. Fedro, 245b.

verdade e admitindo seus milagres e expressões místicas, como as mencionadas no início do segundo discurso de Sócrates, a saber, a *mântica*, a poesia, etc⁵. Dessa maneira, é necessário compreender que o diálogo *Fedro* realiza uma tal recuperação das experiências divinas tradicionais que o modelo metafísico platônico de modo algum podia negá-las, a saber, se o argumento para proteger o bem da irracionalidade do amor se fundamentava no bem das loucuras divinas tradicionais, seria impossível negar o divino tradicional – pois ele é a fonte da validade do argumento-, percebendo nele, ao contrário, que ele não entraria em contradição com o modelo platônico (um modelo da imobilidade do espírito) e, mais ainda, pareceria convir a esse tanto na questão do princípio do movimento quanto na questão do fundamento natural do caráter e da virtude. Em suma, se Platão percebeu que havia uma boa possibilidade na vida descontrolada racionalmente pela beleza (a vida amante)⁶, e que o controle racional não era então imprescindível sobre tudo, seria necessário que esta vida irracional possuísse algo de diferente das outras vidas descontroladas, tão rechaçadas por ele, de modo que o filósofo encontra na tradição esse tipo de vida através das loucuras criadas pelos deuses. Se é assim, se as únicas boas loucuras são incitadas pelos deuses, o amor, que é uma loucura, mas é boa, e que expressa grandes coisas, também deve ser algo incitado por eles.

Cabe falarmos agora do modo como o homem participaria do divino, visto que essa loucura do amor criaria exatamente um acesso à divindade inata específica de cada um de nós, acesso ao divino que Platão compara ao das bacantes⁷. É afirmado, portanto, que a contemplação no amado do deus arquetípico de si próprio provoca a memória do deus e a possessão-inspiração através do amor⁸ ⁹, fazendo com que o amante desenvolva seu caráter e sua virtude no maior nível possível do humano, tornando o amante uma própria cópia do divino na terra e que tem como função recriar também o amado em seu deus inato, isto é, externalizar, realizar a possibilidade máxima de virtude daquele indivíduo. Sendo assim, o método parece ser, em algum nível, o mesmo, isto é, a memória e

⁵ PLATÃO. Fedro, 244a-245a.

⁶ PLATÃO. Fedro, 238bc, 249e.

⁷ PLATÃO. Fedro, 253a.

⁸ PLATÃO. Fedro, 252de.

⁹ Segue-se então o sentido do *Banquete* (202e), em que *Eros* é apresentado como um *daímon*, que faz assim a ligação entre o divino e o humano, assim como fazem daímones com os adivinhos e sacerdotes, levando preces, sacrifícios, ordens divinas, etc.

inspiração para o contato com esse outro tipo de transcendência, compreendendo que a memória no contexto do conhecimento platônico é, no geral, a identificação da verdade quando ela se apresenta¹⁰ (a capacidade de discernir o verdadeiro do falso, chamada posteriormente de Razão), seja através da fala do outro, seja através da fala interna, do diálogo consigo mesmo¹¹. A inspiração-possessão, por sua vez, parece se evidenciar na originalidade e criatividade de um trabalho, isto é, na realização de um algo que nunca se aprendeu e que, portanto, só pode possuir uma fonte transcendente ao mundo dos sentidos, a saber, o mistério do descobrimento e criação da alma através dela mesma, algo que no diálogo parece ser explicado com uma fonte transcendente do si, a possessão pelos deuses, algo típico da tradição que, por exemplo, atribui algumas vezes a criação dos poetas às entidades espirituais chamadas Musas e não aos poetas mesmos. Parece então que será essa memória e inspiração que moldarão e aperfeiçoarão, tanto a virtude moral do homem, quanto a virtude de outras atividades. Um bom exemplo para ilustrar isso ocorre nos diálogos platônicos em que, pela memória e pela Musa filosófica¹² (a musa é que traz o arcaico-a-ser-lembrado), Sócrates vai revelando o ente para si mesmo e para os seus interlocutores, conduzindo-os.

Esse ensino, que torna o amado ao molde de um deus, seria criado através da rememoração da essência do amante, a saber, seria o trazer à luz a virtude sempre potencial de dentro dele, de modo a torná-lo mais próximo possível ao deus arquetípico de seu caráter. Desse modo, o amor seria criado através do reencontro dessa divindade inata em outro, seria um reconhecimento criado por nossa substância (alma), visando a expansão de seu potencial para o nível do divino. Essa nossa substância se auto-produziria ao nível que coubesse à inspiração criada pelos deuses, isto é, que coubesse à virtude inata, que vem não dos sentidos, mas da interioridade misteriosa, aquilo que sempre esteve em nós para-ser-acordado, e que se torna fonte de excelência e grandiosidade. Portanto, no amor verdadeiro se esconde uma grande razão de realização do destino

¹⁰ Como nos expõe bem a demonstração da área do quadrado presente no *Mênon* (82b-85e), ou no *Fédon* (72e), que afirma que o saber é reminiscência exatamente pelo mesmo motivo, pelo motivo que tudo pode ser deduzido caso haja um bom perguntador; assim, já se conhece tudo, nada mais precisaria ser visto, todo o conhecimento poderia ser desenvolvido de modo *a priori*, pois o verdadeiro se expõe *a prioristicamente*, sem a necessidade da experiência.

¹¹ PLATÃO. Teeteto 189e, 190a.

¹² PLATÃO. República, VII, 548b, 499c.

pessoal máximo, de máxima virtude, de tornar-se quase um deus em vida, realizando seu destino divino, ou seja, de realização de uma vida ao máximo potencial que sua natureza permite. Sendo assim, o belo e o amor são criados por nossa substância (alma) quando essa encontra o meio próprio de produzir a si mesma, quando ela se encontra, em outro, a si mesma espelhada¹³. Esse é o meio perfeito de parir aquilo que ela sempre foi, pois a beleza corporal provoca o reaparecimento da lembrança da perfeição que nunca havia sido nos dada pelos sentidos, isto é, da beleza que desde sempre esteve em nossa alma, evocando, por consequência, uma vivência pré-perceptiva, pronta para nos acordar para a procriação de nós mesmos.

Sendo assim, é necessário notar que, de certo modo, parece que o homem sempre procurou seu deus em suas ocupações, gostos e aperfeiçoamentos¹⁴, mas a contemplação do deus em outro indivíduo intensificaria essa mudança para o máximo destino humano, pois intensificaria a inspiração pelos deuses através da loucura da beleza. Esses gostos, colocando aqui também a predileção por um tipo de indivíduo específico, sempre foram um indicativo de sua própria substância (alma) que se reconhecia no exterior e desejava se desenvolver à sua potencialidade máxima, isto é, tornar-se divina. Afirmando isso através do *Fedro*, mas também através do *Banquete*, em que o amor é tomado num sentido mais amplo de desejo pelo belo no geral e que tem exatamente a função de divinizar o indivíduo¹⁵, nos múltiplos sentidos possíveis dessa divinização.

Deste modo, cabe falarmos que no *Fedro* a irracionalidade encontra um grande lugar na obra de Platão, contanto que se faça

¹³ Em 255d usa-se essa expressão, mas invertidamente, pois o amado vê o amante como um espelho, contudo, o contexto nos permite também usá-lo no sentido inverso, o amante também vê o amado como um espelho, pois vê nele seu mesmo deus, afinal, se um é espelho do outro, o outro é espelho do um.

¹⁴ Em 252d se afirma que os homens imitam seus deuses durante toda a vida, não só com os amados, mas também com todos os outros. Sendo assim não devemos limitar essa inspiração unicamente ao momento do amor por corpos, podendo também essa inspiração se processar em outros momentos, como vemos no *Banquete*, em que todos os tipos de beleza servem para criar filhos, não apenas as corporais (206c). A diferença é que apenas no momento do amor corporal a beleza se expressa como figura do deus corporificada; é nesse tipo de amor que a questão mística se apresenta mais forte, não apenas na inspiração, como também na imagem do amado.

¹⁵ Cf. *O Banquete* 207e, sobre a finalidade do amor, que é eternizar-se semelhante à divindade.

anteriormente a distinção entre irracionalidades humanas e aquelas provocadas por deuses, sendo colocado o amor nesse último grupo, junto com a adivinhação e a poesia, e, quanto ao outro tipo de irracionalidades, as humanas, essas caem no limbo de negação do irracional em Platão, no limbo da desmedida, da falta de limitação vulgar do prazer. A irracionalidade, no sentido da falta de medida e controle racional dos desejos, isto é, no sentido de ser escravo dos desejos, não é, portanto, totalmente abolida desse pensamento, pois, explica o autor, que no caso da escravidão pela beleza, o caso do amor, não é o mesmo dos outros desejos, pois a beleza mesma é um prazer divino, não sendo, portanto, um mal ser escravo dele. O prazer da beleza promove o contrário dos outros; ao invés do prisão da alma ao corpo¹⁶, é o próprio prazer da libertação da alma de seu estado decadente de união ao corpo (isso parece ser dito através da imagem do “desenvolvimento das asas”¹⁷). O prazer pela beleza, dos prazeres corpóreos é, sem dúvida, o mais alto, mais potente e de sedução

¹⁶ É dito no *Fédon* 83d que os prazeres e paixões corporais aprisionam a alma ao corpo; isso parece ser sugerido na continuidade do *Fedro* também, pois, segundo o texto (256bc), o único tipo de amor que promoverá o retorno das almas amantes ao céu é aquele moderado nos desejos corporais, visto que, provavelmente, como se diz no *Fédon* (81d), as almas que, quando vivas, desejaram demais corpos e questões materiais serão incapazes de se soltar do mundo corporal quando mortas, e encarnarão em outros corpos antes de voltar à região celeste, onde habitavam junto dos deuses.

¹⁷ É dito em 246a que é uma imagem dizer que a alma é um cocheiro com dois cavalos alados, imagem necessária tendo em vista que abordar o que a alma realmente seja seria algo extenso. Desse modo, compreendendo que as asas são o que elevam a alma aos mais altos pontos espirituais, seu desenvolvimento durante a vida parece algo muito próximo ao do descrito no *Fédon* (64a), em que o filósofo é aquele que, em vida, treina para a morte, pois não se apega a qualquer sentido ou matéria, mas apenas às questões do espírito. Esse modo de ser do filósofo, segundo Sócrates, faria com que ele saísse do corpo rapidamente após a morte ao invés de, mesmo morto, continuar se apegando à matéria. Sendo assim, defendo que esse crescimento das asas é uma imagem do desenvolvimento gradual da espiritualização do homem e do seu desgarre dos sentidos. A beleza provocaria essa espiritualização por ela mesma ser uma aparição do espírito puro, da perfeição (como será explicado mais a frente no artigo), e o prazer criado por ela seria consequência desse desenvolvimento gradual da espiritualização do indivíduo, enquanto a dor o interrompimento desse processo que é, na verdade, essencial ao humano e por isso parece tão dolorosa a sua perda, por esse motivo com tanta afobação esse amado é procurado, visto que toda a alma deseja profundamente apenas isso, espiritualizar-se, voltar ao domínio dos deuses e, principalmente, ao supraceléstes das *eide*. A divisão em três partes da alma, a saber, em cocheiro e dois cavalos parece ser uma analogia para a tripartição da alma feita no *República*. Já a escolha desse modelo cavalariço, é possível que tenha sido inspirado no modelo de Apolo que carrega Hélio em sua biga atravessando a abóboda celeste, pois é exatamente esse percurso o descrito como o das almas mortais e dos deuses.

inócua e alegre, o encantar-se com a beleza e se tornar em algum nível dependente dela é um dos maiores afetos possíveis aos homens e o ponto em que se tornam mais próximos ao divino. Os motivos da divinização atípica desse tipo de prazer parecem ser múltiplos, cabendo tentarmos perceber que (a) a beleza é o aparecimento, o acontecimento da perfeição aos sentidos, é o único momento em que a propriedade platônica máxima do espírito, a perfeição, aparece à percepção sensual e, portanto, trata-se, na verdade, mais de um prazer espiritual através de corpo¹⁸ do que um prazer realmente corporal, nesse sentido fazendo a alma humana se espiritualizar, se desprender do corpo, ganhar “asas”, ao invés de se materializar. Parece ser essa compreensão que justifica a afirmação de que a beleza é a mais brilhante das *eide*¹⁹, pois ela é o acontecimento da perfeição aos sentidos, é ela a perfeição que aparece mais, a mais “brilhante”, todas as outras perfeições sendo invisíveis, visto que puramente espirituais, percebidas apenas pela alma; (b) a beleza também é um puro prazer contemplativo assim como os prazeres do espírito, pois a percepção da perfeição diante de si, por sua natureza²⁰, não estimula a sexualidade, mas sim a mera contemplação, veneração e reverência louca; (c) a beleza parece, dentre os prazeres corporais, a mais feliz (ou, talvez, a única feliz e a própria felicidade, talvez por ela ser o único prazer corporal contemplativo); (d) o puro desejo pelo belo parece o único a fomentar sentimentos nobres, de doação, ajuda e solidariedade, não relacionados puramente com o ganho próprio, mas sim com ações virtuosas de generosidade, magnanimidade e desapego da vida, da matéria e do ganho direto, sendo o desejo professoral, pelo desenvolvimento da beleza alheia, a maior evidência desse estado (é necessário compreender que esses desejos são meros frutos da percepção da perfeição através de algo, são os típicos desejos idólatras, magnânimos e doadores que se realizam diante de estátuas dos deuses²¹, pois a visão da

¹⁸ Como se diz em 250de, não é a mera visão da beleza que provoca o renascimento das asas, mas sim alcançar a beleza mesma através do corpo, ou seja, é encontrar o espírito através do corpo e não o corpo mesmo, o corpo é apenas ponte para a percepção da perfeição mesma.

¹⁹ PLATÃO. Fedro, 250d, “*ekphanéstaton*”.

²⁰ PLATÃO. Fedro, 250e-251^a.

²¹ Retiro essa imagem do próprio texto (*Fedro*, 251a), pois Platão coloca que a maneira do amante dar presentes ao amado é semelhante ao modo que se oferecem sacrifícios e oferendas aos deuses. Percebo que essa comparação possui uma verdade profundíssima dentro de si, pois a louvação da beleza de alguém que se ama tem um grande parentesco com a louvação pelo divino; tanto o amado quanto os deuses possuem em comum a perfeição em alta medida – por isso chamamos frequentemente os amados de deuses e deusas -, essa louvação ocorre pela

perfeição tem a interessante propriedade de fazer com que abduquemos momentaneamente de nossos interesses materiais^{22 23}).

Desta maneira, não é mera coincidência que os deuses tradicionais gregos sejam recolocados na metafísica platônica justamente no diálogo que deseja recuperar a possibilidade de uma boa irracionalidade. Como é sabido, a loucura sempre foi o modo mais forte de contato com os deuses não só na cultura grega²⁴ como em boa parte das culturas antigas²⁵, assim o

beleza, um modo de perfeição. O amor nos faz realmente perceber o divino através do mortal e por isso a semelhança de tratamento para os deuses e para os amados.

²² É muito curioso também pensar o motivo da beleza inspirar criação, doação e magnanimidade, sendo esse o grande ponto, talvez, de questionamento platônico. Assim como no *Banquete* 206b é afirmado que o belo traz à luz os “filhos”, no *Fedro* é descrito que ele faz nascer a virtude inata do homem (*Fedro*, 252e-253a), parecendo então que o belo é uma criação cósmica com a única função de estimular a divindade, tanto corporal na imortalidade da espécie humana, quanto a espiritual na grandiosidade de feitos. O belo e o amor seriam então as grandes engrenagens cósmicas de divinação (seriam daimônicos), isto é, de eternidade, grandiosidade e realização dos seres mortais. É necessário, além disso, perceber que é a beleza que pode induzir os desejos sexuais, não o contrário, que ela é o grande chamariz para a eternidade corporal do humano e, do mesmo modo, o que inspira um amante para, por exemplo, escrever poesias ou realizar outras ações virtuosas para seu amado é exatamente a beleza do mesmo; a beleza tem um poder ímpar de tanto inspirar espiritualmente o humano - a beleza é o grande delírio do poeta-amante e responsável por suas criações - quanto de convocá-lo à reprodução da espécie.

²³ Sobre o comum desapego material causado pela contemplação da beleza, despego inclusive criticado nos outros discursos do diálogo, Platão parece justificar no fato do amante desejar fazer reaparecer seu deus arquetípico no amado, uma solução bem interessante para explicar o desinteresse e a generosidade material criada pela beleza, isto é, no fim essa generosidade material é interesse de fazer o amado ainda mais belo, é desejar sua evolução como aprendiz. Sugiro também outra interpretação complementar de que nesse desapego talvez Platão possa ver um sinal da natureza humana real se exteriorizando, a saber, a natureza espiritual humana, ao contemplar o próprio espírito, sua própria essência em outrem, reconhece sua própria natureza espiritual e desapega-se da matéria, se espiritualizando, se desmaterializando, pois o material perde o sentido diante de outro valor maior que se levanta, confirma essa afirmação o trecho de 249d, em que a alma à vista da beleza readquire asas e deseja voar, esquecendo assim das coisas de cá baixo. Parece ser um desses sentidos que o amor, no sentido de desejo pela beleza mesma, no sentido de desejo puro de contemplação, provoca o renascimento das “asas”.

²⁴ Inclusive em 244b-245a afirma-se que a melhor adivinhação é aquela realizada pelos homens possuídos pelos deuses através da loucura, assim como a melhor poesia, em contraposição com homens que apenas fazem essas coisas consigo mesmos, isto é, através de método da não-loucura, não-posseção. Deixa-se, de resto, claro no diálogo a importância e privilégio da loucura em relação à expressão e comunicação com o divino.

restabelecimento da boa irracionalidade e do divino tradicional aparecem como correlatos provavelmente juntos. Em suma, Platão teve que repensar sua metafísica a partir do retorno da loucura para a ética, pois é necessário basear divinamente essa nova possibilidade de boa vida, algo impossível numa ontologia da pura razão, sendo necessário então uma reflexão desse tipo para ajustar os fundamentos divinos das boas loucuras tradicionais para a metafísica das *eide*, e isso acaba criando então um Platão muito mais homérico, pois fundamenta em seu pensamento a possibilidade da possessão dos homens pelos deuses, fundamentando a virtude humana nesses seres divinos, algo extremamente comum na tradição poética, mas pouco na filosófica. Ora, os entes da razão, as *eide*, são o universal para qual o indivíduo filosófico tende; contudo, o que seria responsável por essa movência da alma do indivíduo para o espírito universal? O que seria o processo de aumento de saber? Parece que seria essa “inspiração” divina, a Musa filosófica, que criaria esse movimento, isto é, essa transcendência viria através do mistério criativo interior promovendo o movimento ao descobrimento filosófico, ou seja, esses deuses inspiradores, em conjunto com a memória, produziram o desenvolvimento da individualidade para a universalidade. Em suma, essa irracionalidade divina, inspiradora, é o que responde pelo nível de desenvolvimento da alma individual; é nesse sentido que Platão, desejando falar do irracional nesse diálogo, falará, por consequência, da individualidade - visto que a razão apenas nos dá a universalidade - pois no próprio pensamento platônico é freqüente os deuses aparecerem como desenvolvedores dos indivíduos filosóficos, tanto no *daímon*²⁶ socrático, quanto na Musa filosófica. Penso então ser possível dizer que no *Fedro* isso receberia uma nova roupagem e requintes de explicação nunca realizadas em outros diálogos, visto que nestes o irracional no sentido metafísico profundo não era o tema, ou se tematizava apenas o irracional do tipo bestial. Desejo expor então que a possessão-inspiração divina, através do *Fedro* e de pequenos trechos em outros diálogos, possui um peso bem grande no pensamento de Platão sobre a

²⁵ Basta citar as incorporações por espíritos da tradição nativa africana ou as tradições xamânicas indígenas com suas múltiplas substâncias “alucinógenas” feitas de plantas, cascas vegetais, cactos, cogumelos, cipós, etc, ambas tradições fortemente presentes no Brasil.

²⁶ O *daímon* socrático é citado muitas vezes na obra platônica, inclusive no *Fedro*, mas no *República* VI é sugerida a grande importância do *daímon* para o desenvolvimento de Sócrates no terreno infértil para a filosofia que era a cidade de Atenas.

individualidade, sobre o desenvolvimento da alma individual, assim como também possui bastante importância o fundamento irracional de qualquer inspiração, pois mesmo que a possessão em si se expresse racionalmente, o fato dela expressar-se assim não muda o fato de sua fonte ser o puro Mistério divino se expressando, mesmo que se expresse na língua da universalidade racional existente no plano supraceleste²⁷. É necessário então re-figurar a imagem que Platão possui do filósofo, que, por um lado, está à procura da universalidade racional, mas, por outro, fá-lo através da possessão irracional dos deuses, sendo o filósofo, portanto, uma mistura entre racionalidade e irracionalidade, ou melhor, o filósofo seria o homem que usa a irracionalidade divina com fins racionais ou, talvez ainda mais verdadeiro, a irracionalidade divina usa o filósofo²⁸ para fins racionais. Sendo assim, podemos afirmar que a causalidade divina da virtude humana nesse pensamento se torna bem provável diante de um modelo que afirma nos deuses o princípio do caráter, pois se nosso caráter devém de instâncias metafísicas divinas, o Mistério da inspiração para o aprimoramento desse caráter também deve vir do mesmo plano. Desse modo se expõe que, na verdade, Platão parece recuperar a noção de inspiração virtuosa divina da tradição, assim como recupera outros ritos divinos como a *mântica* e a poesia e, correndo contra a tendência de seu tempo, recupera os deuses da tradição mesmo numa época de racionalidade crescente na cultura grega, incorporando-os, inclusive, entre esses próprios entes racionais eternos do novo tempo, ao invés de contrapô-los no nível ontológico. Afinal, é necessário entender que essa metafísica dupla, composta de *eide* e deuses, pode ser vista como uma grande imagem que representa esse avanço racional que é o pensamento platônico mas que, no entanto, não abandona os ritos místicos e algumas interpretações místicas da tradição.

Por fim, cabe afirmarmos que Sócrates não necessitava ter adentrado tão profundamente no tema da loucura se fosse apenas pela proposta principal do discurso, ou seja, refutar que o não-amante fosse

²⁷ 247c, “*hyperouranión tópon*”.

²⁸ É dito, os filósofos descendem do séquito de Zeus e são inspirados por esse deus, cabe então, antes, dizer que os filósofos são mais passivos que ativos no descobrimento da universalidade, que mais são atravessados pelo desejo divino que atores absolutos nas questões filosóficas. Talvez caiba a analogia com a divindade no sentido corpóreo como a que o *Banquete* aborda, pois os indivíduos humanos são mais usados pela eternidade corporal do que verdadeiros atores de sua criação, pois como poderia um mortal ter o poder de criar algo imortal, senão pela ação do Imortal oculto nele?

mais vantajoso ao jovem que o amante. Desse modo, há, na verdade, em Sócrates um desejo intencional de usar esse tema para abordar não apenas as vantagens do amor – isso parece até bastante acessório pela extensão textual - mas sim o amor nele mesmo²⁹, partindo então para uma grande profundidade metafísica, deixando a própria refutação em segundo plano – apesar de boa parte da argumentação ser necessária para fundamentá-la, tendo em vista as condições absurdas em que a questão foi colocada, isto é, nas condições mais profundas possíveis, no plano da existência de deuses e de suas atividades -, expondo-nos que ela era apenas um pretexto de falar profundamente de seus achados metafísicos e da metafísica do amor. Desse modo, Platão, antes, usa o *Fedro* para reanalisar a irracionalidade humana em geral através do amor, sendo as manifestações místicas e os deuses, nesse contexto, um tema impossível de se evitar, pondo no plano do diálogo necessariamente a reavaliação ontológica desses seres.

Conclusão

Sendo necessário investigar o amor como uma exceção entre as irracionalidades, isto é, o fato do amor ser uma boa loucura, Platão necessitou avaliar as boas loucuras da tradição (as inspiradas pelos deuses) e, por consequência, repensar a relação entre a metafísica platônica e o divino tradicional (que tem sua expressão maior na loucura), dando a ele, entre outras coisas, uma nova função diante da questão da naturalidade do caráter e fazendo uma verdadeira recuperação do mesmo. O bem criado pela loucura do amor então parece jogar Platão necessariamente numa reavaliação da loucura em geral e, por consequência, numa reavaliação da possibilidade da divindade do irracional humano, não estando mais toda a escravidão pelos prazeres jogada apenas à categoria das bestas, como parece estar em tantos outros diálogos, mas sim colocada em certas circunstâncias à altura próxima da divindade do racional. Platão parece colocar então nesse diálogo dois tipos de divindades diferentes, a racional, ligada ao imutável do Espírito, e a irracional, ligada com o divino do movimento cósmico, com o princípio dos corpos e com a individualidade e seu próprio movimento/desenvolvimento. Nesse sentido os deuses da

²⁹ Sócrates coloca essa mudança do plano do argumento, mudando das vantagens do amante para o amor nele mesmo, em seu primeiro discurso (*Fedro*, 237c).

tradição ocupam três funções cósmicas principais no diálogo: (a) o moto-perpétuo cósmico, (b) arquétipos do caráter, (c) inspiração para virtude.

Referências bibliográficas

PLATÃO. *Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2011.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2011.

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

PLATÃO. *Diálogos V: O Banquete, Mênon, Timeu, Crítias*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2011.

PLATÃO. *Diálogos I: Teeteto, Sofista, Protágoras*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2011.

PLATÃO. *A República, Coleção Os Pensadores*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.