

## Notas sobre a loucura no *Fedro* de Platão\*\*

*O projeto de pensar, assim como o de escrever, beira certo tipo de loucura...  
[...] Talvez seja pura loucura tentar interpretar Platão...  
(Robert Switzer, 1994, p. 6-36)*

### RESUMO

No presente artigo, a loucura é abordada como o tema que une as temáticas centrais do *Fedro*: amor e retórica. Outrossim, pretende mostrar que o diálogo sugere a presença de um fundo irracional no cerne do *lógos*, podendo mesmo ser pensado como uma peça de retórica na qual Platão visa contrapor os modos pelos quais o retórico/sofista e o filósofo lidam com essa loucura intrínseca à racionalidade.

**Palavras-chave:** Fedro; loucura; *lógos*.

### ABSTRACT

In the present paper, madness is considered the very subject which connects the main issues of the *Phaedrus*: love and rhetoric. Besides, it aims to point out that the dialogue suggests the presence of an irrational basis on the very core of *logos*, such that it could be even thought as a rhetorical play by means of which Plato intends to contrast the ways rhetorician/sophist and philosopher deals with that madness which is essential to rationality.

**Keywords:** Phaedrus; Madness; *lógos*

---

\* Professora do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: mariamonte\_7@hotmail.com

\*\* Agradeço ao CNPq (Edital Universal, projeto 471792/2008-0) e à CAPES (através da concessão de PAEP N°. 128002, Bolsa de Pós-doutorado (processo 3706-10-9 e PROCAD 243/2007) pelo apoio que, mesmo passados alguns anos, vem possibilitando a continuidade de minha pesquisa em Platão.

O *Fedro* é talvez o diálogo mais atordoante para aqueles que nos arvoramos a interpretar Platão. Isto não se dá somente porque reúne com magistral beleza poética os temas mais caros à sua filosofia, como o amor, a alma, as essências, o *lógos* e suas formas de composição e expressão. Como se não bastasse tudo isso, o *Fedro* parece justamente subverter o modo como alguns desses temas são abordados em outros diálogos, como é o caso mais evidente da relação entre retórica e filosofia. A esse respeito, Trabattoni (1994, p.75) ressalta que, enquanto no *Górgias* (503a ss.; 517a) Sócrates alude a uma retórica verdadeira que, todavia, jamais a viu posta em prática pelos políticos atenienses, no *Fedro*, tal como deixa transparecer o trecho a seguir, Platão propõe que a verdadeira filosofia – a dialética – é retórica:

Sócrates: [...] em vez de censurar, o que é preciso é desculpar os que, por desconhecimento da dialética, não estão em condições de definir o que seja retórica. Com toda a sua ignorância, por haverem encontrado casualmente uns poucos conhecimentos, pensam que descobriram a retórica, e pelo fato de transmitirem a outras pessoas essas mesmas noções, estão convencidos de que lhes ensinaram

Neste breve ensaio, pretendo ressaltar um aspecto que, a meu ver, contribui sobremaneira para provocar essa espécie de rodópio em nosso vão esforço de apreender a filosofia platônica em toda a sua sutileza e complexidade. Refiro-me ao destaque concedido à noção de loucura (*μανία*) ao longo do diálogo, algo que não ocorre alhures em Platão. Minha aposta, em parte inspirada pelo exame do autor das frases em epígrafe,<sup>2</sup> é que a temática da loucura se faz presente desde o início do diálogo, seja na condição de atitudes ou de alusões ao excesso ou desmesura (*ύβρις*) por parte dos personagens; seja como doença, seja como possessão divina. Esta última, enaltecida no segundo discurso de Sócrates<sup>3</sup> como benfazeja aos que por ela são possuídos, é inclusive relacionada à emergência da filosofia como uma possessão pelo amor à sabedoria. Nesse caso, a loucura torna possível, por intermédio da idéia de possessão tributada à ação de *Eros*, a identificação, no decorrer do diálogo, da retórica à filosofia.

Em outras palavras, a loucura, nessa perspectiva amplificada, acaba abarcando também o fenômeno da persuasão, atividade própria da retórica. Portanto, à medida que a loucura como possessão é louvada, a persuasão característica da retórica, que também realiza uma espécie de possessão do persuasor sobre a alma do persuadido, adquire em Platão uma conotação posi-

<sup>2</sup> Ver referência completa na nota 3, acima. Nesse artigo sobre a topologia da mania no *Fedro*, Switzer propõe ser a temática da loucura o eixo que confere unidade aos dois principais temas do *Fedro* – *Eros* e retórica. Com isto, rechaça a crítica recorrente, segundo a qual o *Fedro* seria um diálogo carente de unidade.

<sup>3</sup> Discurso de retratação perante *Eros*, chamado por Sócrates de palinódia. Cf. *Fedro* 244a - 257b.

tiva. Em uma palavra, de *contraparte da dialética*,<sup>4</sup> passa a ser inserida no próprio coração desta atividade.

Ora, basta nos reportarmos ao *Górgias* para concordarmos prontamente que a aproximação da retórica à filosofia não é nada óbvia em Platão. Antes, ela é amiúde associada à prática dos sofistas, dos quais o Ateniense não mede esforços para diferenciar seu personagem Sócrates, tornando-o o próprio modelo do filósofo. Com efeito, enquanto no *Górgias* encontramos Sócrates num embate frontal contra a arte ensinada pelo personagem homônimo, bem como contra dois de seus afiados discípulos, temos, no *Fedro*, uma espantosa reviravolta em relação a essa questão tão cara a Platão. Em que pese a aparência de uma mudança de fundo no pensamento platônico, supomos tratar-se, antes, de uma visão da retórica sob outra perspectiva, viabilizada justamente pela inserção da temática da loucura na filosofia. A loucura, enquanto manifestação que afeta diretamente a alma daquele a quem ela acomete, parece permitir que se pense também o *lógos* e, conseqüentemente, a retórica como formas análogas de afecção da alma.

Todavia, cumpre ressaltar a observação de Switzer a respeito da diferenciação que Platão forja, ao longo do diálogo, entre as formas de loucura. Na *palinódia*, Sócrates defende a manifestação de uma loucura humana e doentia e outra divina e benéfica, esta sim, associada à filosofia. Para Switzer, essa distinção não passa, ela mesma, de uma estratégia retórica de Platão, uma vez que o próprio Sócrates, por ocasião em que profere seu primeiro discurso, considera-se sob a influência de algo divino (*Fedro*, 238c) e, mesmo assim, admite, mais adiante (*Fedro*, 242c), ter ofendido a *Eros*. Desse modo, o comentador sugere que, em última análise, trata-se de uma mesma loucura, tal que a diferença resida naquele a quem ela acomete – se a um sofista, a um filósofo ou a potenciais discípulos. Em outras palavras, caberá ao modo de lidar com a loucura o aspecto que a tornará um mal ou uma dádiva. Com isto, criam-se condições para aplicar, *mutatis mutandis*, a mesma conclusão para o *lógos* e a retórica.

## Lógos e Loucura (álogon) na Filosofia

Ao trazer uma temática ousada como a da loucura para o âmbito da filosofia, o intuito de Platão parece ser o de criar condições para lançar uma tese forte, principalmente se pensarmos nos seus críticos, para quem ele é considerado o pai do racionalismo. Trata-se da tese segundo a qual a filosofia, suposta como atividade da razão, está indissociavelmente ligada ao irracional. Não seria, pois, casual, a progressiva alusão, no plano dramático, à presença de certos sinais de loucura nas atitudes de Sócrates ao longo do diálogo; sinais

<sup>4</sup> Expressão usada por Aristóteles para definir a retórica. Cf. ARISTÓTELES. *Retórica* (I, 1354a1-6), *Apud*. LOPES, D. R. N. *Tradução, ensaio introdutório e notas ao Górgias de Platão*. São Paulo, Perspectiva, 2011, p. 202, nota 28.

que aparecem inicialmente como desmesura (ὕβρις - Fedro, 238a; 241e; 242a – 245c), chegando mesmo a serem reconhecidos pelo próprio Sócrates como doença e, posteriormente, assumindo o caráter de possessão divina. A esse respeito, talvez não pareça demasiado supor que esse apelo dramático serviria para tornar mais plausível, no plano da argumentação, o caráter intrínseco de uma certa loucura no próprio cerne do *Lógos*.

Em que consistiria esse excesso, essa insuspeitável *mania* (μανία) subjacente ao instrumento privilegiado da razão? Decorreria de uma imposição à loquacidade, ao afã de pôr em palavras e com isto ordenar, abarcar, sem limites, a totalidade das coisas? Aqui é preciso ter bastante cuidado. É bem plausível que Platão estivesse ironizando essa μανία antropocêntrica, essa febre por discursos característica da Atenas em que viveu Sócrates, ele mesmo tratado comicadamente por Aristófanes como mais um sofista numa cidade enlouquecida por assembléias e pela conseqüente comercialização do ensino para se obter a vitória em debates públicos (Cf. ARISTÓFANES, 2014).

Como bem retrata o início do diálogo, logo que Sócrates percebe que Fedro carrega consigo o discurso recém escrito por Lísias, orador de grande reputação em Atenas, revela de imediato sua ὕβρις em relação a discursos:

**Socrates:** [...] Sem dúvida Lísias *regalou*<sup>5</sup> a todos vós com seus discursos?

**Fedro:** É o que ficarás sabendo, se te sobrar tempo para ouvir-me, enquanto passeamos.

**Sócrates:** Que me dizes? Até parece que não me julgas capaz de preterir os negócios, como diz Píndaro, para saber o que tu e Lísias conversaram?

Contudo, se por um lado Sócrates admite-se plenamente capaz de cometer esse excesso e preterir negócios em troca apenas de saber sobre o discurso de Lísias, vejamos na resposta de Fedro, logo a seguir, o que Platão reserva como sinal de ὕβρις (*hybris*) para Lísias:

**Fedro:** O que vais ouvir, Sócrates, é de tua competência. Não sei como se deu, mas o fato é que o tema com que nos ocupamos gira em torno do amor. Lísias figura o caso da conquista de um belo mancebo, porém não

<sup>5</sup> A escolha de Carlos Alberto Nunes por traduzir a forma verbal εἰστία por 'regalar', ao invés da opção mais recorrente por 'entretêr' parece indicar uma conotação apetitiva no modo como os oradores atraíam seu público com sua arte. Nesse caso, reforça meu argumento segundo o qual Platão reiteraria, ainda que em outros termos, mas não sem humor, a crítica de Aristófanes à tendência ao excesso concernente a tais práticas. Note-se ainda que tanto a glotonaria, mencionada adiante no diálogo (238b), bem como a loquacidade excessiva (ou simplesmente a tagarelice) dramatizada pelos personagens são desmesuras orais. Eis o texto em Grego:

**Σωκράτης** τίς οὖν δὴ ἦν ἡ διατριβή; ἢ δῆλον ὅτι τῶν λόγων ὑμᾶς Λυσίας εἰστία;

**Φαῖδρος**

πεύσῃ, εἴ σοι σχολὴ προϊόντι ἀκούειν.

**Σωκράτης**

τί δέ; οὐκ ἂν οἶμι με κατὰ Πίνδαρον "καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον πρᾶγμα" ποιήσασθαι τὸ τεῖν τε καὶ Λυσίου διατριβὴν ἀκούσαι;

por parte de seu apaixonado. Nisso, precisamente, consiste a agudeza de sua tese: que é preferível alguém ceder às instâncias de quem não lhe dedica amor a entregar-se a quem o ama de verdade.

Sócrates: Que homem raro! Se ele dissesse que o pobre é de preferir ao rico e o velho ao moço, ou falasse das misérias que me são peculiares e à maioria dos homens, teria ao menos feito um discurso civil e verdadeiramente democrático. De minha parte, tão grande é o desejo de ouvir-te, que embora esse passeio te levasse até Mégara e, [...] ao chegares aos muros da cidade, desandasse de volta pra cá, não me apartaria de ti.

Ora, o que Platão parece insinuar com esse comentário Sócrates é que o discurso de Lísias excede-se naquilo mesmo que já é peculiar aos discursos retóricos, a saber, a inversão do razoável.<sup>6</sup> A ironia de Sócrates é aguda: se o discurso de Lísias ao menos tratasse de preferir o pobre ao rico, ou o velho ao moço, poderia prestar algum serviço ao domínio público, dadas as discriminações aos comumente preteridos. Mas defender tal tese acerca do amor, que interessa apenas aos amantes, só sendo mesmo um orador de talento raro...

A desmesura, de resto, é também demonstrada pelo próprio Fedro, personagem que parece representar o modelo da audiência ateniense e, portanto, alvo privilegiado pelos sofistas, mas, justamente por isso, também por Sócrates. Quando tenta dissuadir o experiente amigo de que teria decorado o discurso de Lísias, dirigindo-se àquela hora ao campo a fim de ensaiá-lo a sós, acaba se entregando:

Fedro: Como assim, excelente Sócrates! Achas mesmo, que um assunto desenvolvido por Lísias tão de estudo e em tão largo espaço de tempo, sendo ele o mestre incomparável dos nossos escritores, com toda a minha rudeza seria capaz de reproduzir de cor por maneira digna dele? Longe de mim tal pensamento, *se bem que preferira estar em condição de realizar essa proeza a ser dono de todo o ouro do mundo* (Itálicos nossos).

Sócrates: Fedro! Fedro! Se eu não conhecesse Fedro é que já me teria esquecido de mim mesmo. Porém nada disso é verdade. Tenho absoluta certeza de que, por se tratar de um discurso de Lísias, ele não se satisfaz com uma audição apenas, mas insistiu junto do autor para que o lesse várias vezes, ao que o outro acedeu de muito bom grado. Mas, nem isso lhe bastou; tomando do livro, mergulhou na lição dos trechos mais interessantes. Nesse estudo passou sentado a manhã toda, até que, vencido da fadiga, saiu a espairar cá fora [...] e, ao topar com um tipo doente por

<sup>6</sup> Em 267a, mais adiante que o passo acima em questão, Sócrates explicita claramente o que ele considera ser a prática mais difundida da retórica: “Deixemos que Tísias e Górgias continuem a dormir; descobriram que a probabilidade deve ser tida em maior apreço que a verdade, pois só com os recursos da palavra fazem o pequeno parecer grande, e o inverso: o grande parecer pequeno; falam das coisas novas em linguagem arcaica, e o contrário disso: das velhas em estilo fluente, além de haverem inventado o discurso condensado ao extremo e o esparramado ao infinito, sobre todos os assuntos”.

Texto grego:

Τεισίαν δὲ Γοργίαν τε ἔασομεν εὖδειν, οἴπρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον, τὰ τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιούσιν διὰ ῥώμην λόγου, καὶ τὰ ἀρχαίως τὰ τ' ἐναντία καινῶς, συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειραμήκη περὶ πάντων ἀνηῦρον;

discursos, exultou por haver encontrado um parceiro para seus delírios coribânticos e o convidou a acompanhá-lo (*Fedro*, 227e – 228b).<sup>7</sup>

Temos, então, posto desde o início, um predomínio da desmesura frente à prática dos discursos, o que sinaliza a irracionalidade a que nos referíamos tanto da parte de quem os profere, quanto de quem os escuta. No caso dos oradores, temos, à primeira vista, equiparados Sócrates e Lísias. Se Aristófanes havia tratado Sócrates como mais um sofista, como Platão, partindo dessa atitude aparentemente comum, tratará de diferenciá-lo?

Minha hipótese, na esteira do que sugere Pieper (1962 [1964]), pode ser formulada nos seguintes termos: no *Fedro*, Platão introduz a temática da loucura ligada a *Eros* justamente para relacioná-la à loucura concernente ao amor por discursos. Por meio desse ardiloso expediente aproxima as duas “coqueluches” da cidade àquela época: caça aos jovens para aventuras eróticas<sup>8</sup> e sedução de jovens alunos para o ensino da virtude através da aquisição da maestria no discurso. Neste último terreno transitam figuras eminentes como Górgias, Protágoras, Lísias, Sócrates e, contemporaneamente a Platão, Isócrates;<sup>9</sup> todos, por assim dizer, loucamente enamorados pelo *lógos*, bem como ávidos por discípulos.

A tarefa a que se propões Platão, ao nosso ver, é justamente diferenciá-los, o que não é nada fácil, dada a aparente convergência de propósitos e instrumentos. E Platão não foge à complexidade da questão, pois na parte do diálogo que aborda explicitamente a temática do discurso (*Fedro*, 257 e ss), deparamo-nos com a reviravolta a que aludíamos acima, qual seja, a diferença no tratamento da retórica - praticamente o inverso do que encontramos no *Górgias*. Enquanto neste Sócrates considera a retórica um “artífice da persuasão

#### <sup>7</sup> Φαίδρος

Λυσίας ἐν πολλῷ χρόνῳ κατὰ σχολὴν συνέθηκε, δεινότητος ὧν τῶν νῦν γράφειν, ταῦτα ιδιώτην ὄντα ἀπομνημονεύσειν ἀξίως ἐκείνου; πολλοῦ γε δέω· καίτοι ἐβουλόμην γ’ ἂν μᾶλλον ἢ μοι πολὺ χρυσίον γενέσθαι.

#### Σωκράτης

ὦ Φαῖδρε, εἰ ἐγὼ Φαῖδρον ἀγνοῶ, καὶ ἔμαντοῦ ἐπιλέησμαι. ἀλλὰ γὰρ οὐδέτερά ἐστι τούτων· εὖ οἶδα ὅτι Λυσίου λόγον ἀκούων ἐκείνος οὐ μόνον ἅπαξ ἤκουσεν, ἀλλὰ πολλάκις ἐπαναλαμβάνων ἐκέλευεν οἱ λέγειν, ὁ δὲ ἐπειθετο προθύμως. τῷ δὲ οὐδὲ ταῦτα ἦν ἱκανά, ἀλλὰ τελευτῶν παραλαβὼν τὸ βιβλίον ἃ μάλιστα ἐπεθύμει ἐπεσκόπει, καὶ τοῦτο δρῶν ἐξ ἑωθινοῦ καθήμενος ἀπειπῶν εἰς περίπατον ἦει, ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι, νῆ τὸν κύνα, ἐξεπιστάμενος τὸν λόγον, εἰ μὴ πάνυ τι ἦν μακρὸς. ἐπορεύετο δ’ ἐκτὸς τείχους ἵνα μελετῶ. ἀπαντήσας δὲ τῷ νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν, ἰδὼν μὲν, ἰδὼν, ἦσθη ὅτι ἔξοι τὸν συγκορυβαντιῶντα, καὶ προάγειν ἐκέλευε. δεομένου δὲ λέγειν τοῦ τῶν λόγων ἔραστοῦ.

<sup>8</sup> A literatura a respeito das práticas homoeróticas na Antiguidade é bastante vasta. Para efeito do presente ensaio, restrinjo-me a mencionar a obra de CANTARELLA, E. *Bisexuality in the Ancient World*. Translated by C. O. Cuilleán. Yale, Yale University Press, 2002, 286 pgs.

<sup>9</sup> Alguns comentadores chegam a supor que o verdadeiro alvo que Platão pretendia atingir ao redigir o *Fedro* era Isócrates, por se tratar de uma espécie de rival contemporâneo que, além de haver fundado antes de Platão uma escola de filosofia, também a identificava à retórica, além de opor-se ao estilo dos sofistas. Porém, criticava a Academia platônica pelo emprego da dialética. Sobre o papel de Isócrates no *Fedro*, Cf. GOGGIN M. D. & LONG, E. ‘A tincture of Philosophy, a tincture of hope. The portrayal of Isocrates in Plato’s *Phaedrus*’. *Rhetoric Review*. v. 11, n. 2, 1993, p. 301-324.

que infunde a crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto” (*Górgias*, 454e-455a), no *Fedro* (269b) assistimos a uma verdadeira identificação desta com a filosofia.<sup>10</sup>

Assim, para que Lísias venha a figurar como o modelo do sofista e Sócrates como o modelo do filósofo, Platão usa como artilheiro o tema que ocupará os discursos de um e outro. E o tema é precisamente a quem se deve eleger como amante: alguém que ama, ou alguém que não ama. Ora, o verdadeiro tema que se esconde sob essa deliciosa disputa é a quem se deve escolher como mestre: um filósofo, que ama a sabedoria, ou um sofista, que não a ama.

### A auto-suficiência humana como *hybris* de retóricos e sofistas

Antes de prosseguir, cumpre explicitar a tese de Pieper ([1962]1964), a fim de conferir maior plausibilidade ao nosso presente intento. Para o comentarista alemão, toda essa apologia à loucura no *Fedro* serviria, em última análise, como crítica platônica ao que propõe chamar de ‘auto-suficiência humana’, subjacente à empresa dos sofistas. Ou seja, valendo-se magistralmente da retórica, ferramenta própria daqueles a quem pretende criticar, Platão denunciaria como uma espécie de desmesura (*úβρις*) a empresa demasiadamente antropológica daqueles mestres. Para o autor, tal empresa pressupõe que parâmetros estritamente humanos seriam suficientes para determinar a legitimidade de seus próprios propósitos. Isto equivaleria a dizer que, para os sofistas, as convenções humanas conferem a legitimidade necessária para apreciar, aferir e julgar acerca de tudo que diz respeito ao homem, seja no plano onto-epistemológico, seja no plano ético e político.

Contudo, ainda adverte Pieper, o lugar de Platão nesse debate não seria fácil de identificar, uma vez que se manteria numa constante tensão de opostos. Isto porque o Ateniense consideraria tanto a autonomia, o poder da razão, quanto o estilhaçamento dela pela intrusão divina aspectos essenciais da natureza humana (p. 51).

Note-se que o comentarista **não** propõe que o *Fedro* negue o lugar de destaque concedido à porção raciocinativa (*logistikón*) da alma humana para dar lugar ao desvario, em franca divergência com o que se encontra em diálogos como a *República*. Antes, tudo se passa como se Platão pretendesse

---

<sup>10</sup> Não cabe aqui aprofundar a questão das diferenças entre os diálogos *Górgias* e *Fedro* a respeito da relação entre retórica e filosofia. Todavia, consideramos relevante a observação de Baratieri (2014) acerca da diferença na própria relação entre os personagens de um e de outro diálogo. Enquanto no *Górgias* temos desde o princípio instalado um clima agonístico entre seus participantes, no qual predomina a provocação e a disputa, no *Fedro*, apesar dos pequenos ardis de um para com o outro, predomina entre ambos um sentimento de franca amizade. Talvez esta seja uma importante diferença quando se trata de obter sucesso no campo da persuasão. Dificilmente nos deixamos persuadir por alguém a quem não estimamos, ou de quem discordamos...

apenas denunciar o excesso antropocêntrico do projeto sofístico por desconhecer a natureza da alma humana e, conseqüentemente, subestimar sua fragilidade; sua susceptibilidade intrínseca ao conflito de propósitos que, amiúde, compromete sua capacidade de reconhecer o verdadeiro e o justo, sobretudo na esfera política.

Assim, mediante o elogio à *θεία μανία* (*théia mania*) no segundo discurso de Sócrates, Platão não estaria apenas retomando a tradição mítico-poética que confere à divindade o poder de apossar-se temporariamente da alma humana para fazer-lhe revelações, cantar-lhe a glória dos heróis ou para purificá-la de algum mal. É certo que os exemplos apresentados por Sócrates servem para reforçar a tese de que a loucura proveniente da possessão divina só é responsável pela produção de bens para o ser humano – aliás, diz ele, nossos maiores bens,<sup>11</sup> devendo ser pensados como dádiva dos deuses.

Porém, penso que, mais que isto, Platão quer mostrar que o que confere humanidade ao homem, sua habilidade para aprender a usar o *lógos* e raciocinar assenta-se, no limite, sobre uma relação necessária com o divino.<sup>12</sup> Ou seja, somente porque a alma humana assemelha-se parcialmente à alma divina e a ela está ligada, ainda que precariamente, é que pode alçar, ainda que precariamente, à racionalidade.

Nessa perspectiva, os exemplos de possessão divina mencionados por Sócrates no início da palinódia parecem preparar o terreno para sugerir em seguida que a própria racionalidade é uma forma de possessão permanente da divindade na alma humana. Contudo, é importante que voltemos às manifestações de loucura aludidas já no início do diálogo, a fim de destacarmos alguns trechos que praticamente antecipam a sugerida relação da alma humana com a alma divina, bem como do caráter compósito de ambas. É justamente por intermédio da loucura que se vão revelando as sutis, porém decisivas diferenças entre sofistas e filósofos; ou, se se quiser, entre o Sócrates de Aristófanes e o Sócrates de Platão.

## Êxtase e Entusiasmo: a possessão do filósofo por *Eros*

Vimos que, logo no início, Sócrates imediatamente percebe o ardil no convite de Fedro para um exercício de caminhada pelo campo. O intuito deste, conforme desmascara Sócrates, era exercitar com outro “doente por discursos”

<sup>11</sup> “Sócrates: Os maiores bens nos vêm do delírio, que é, sem a menor dúvida, uma dádiva dos deuses.” (Fedro, 244a). Texto grego: τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίνονται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης.

<sup>12</sup> A esse respeito, devo ressaltar que, em que pese a influência que o Platonismo tenha exercido sobre o Cristianismo, admitir que Platão atribui uma dimensão divina à racionalidade humana está longe de considerá-lo um pré-cristão. Ademais, mesmo não sendo nada fácil interpretar o filósofo, sobretudo após tantos séculos de produção de “notas de rodapé”, a leitura de sua obra permite sustentar que sua posição frente ao divino e ao místico, apesar de complexa e diversa em relação aos cultos de seu tempo, parece igualmente distante do que se entende atualmente por ateísmo.



(νοζουντι περι λόγων ακοήν) sua memória, por meio da recitação do mais recente discurso de Lísias (*Fedro*, 228a e ss). Flagrando o discurso escrito do famoso orador escondido sob o manto de Fedro, Sócrates exige a leitura do mesmo e conduz o amigo às margens do rio Ilisso. Daí em diante Platão não poupa seu talento poético na descrição do cenário campestre (*Fedro*, 229a e ss), no qual os personagens poderão acomodar-se no ponto mais deleitável (ἐν ἡσυχίᾳ καθιζήσόμεθα); ressalta que ambos caminham com os pés na água transparente em busca de uma boa sombra, alude à brisa agradável, à relva na qual poderão sentar e mesmo deitar.

Tudo se passa como se Platão quisesse criar um ambiente de ἐξυδος, de saída da cidade e de sua peculiar verbosidade, como metáfora para a experiência do sair de si (ἐκτασις), a fim de poder ser tomado por um deus (ενθουσιασμός), tal como é aludido na palinódia socrática. Destacamos abaixo um pequeno trecho do início dessa célebre retratação, no qual se pode constatar a defesa da possessão divina como capaz de tornar importante e útil para a coletividade alguém que, em seu estado normal, pouco ou nada podem fazer de bom:

Sócrates: [...] A profetisa de Delfos e as sacerdotisas de Dodona, em seus delírios prestaram inestimáveis serviços à Hélade, tanto nos negócios públicos como nos particulares, ao passo que no juízo perfeito pouco fizeram, ou mesmo nada (*Fedro*, 244a).<sup>13</sup>

Ora, ainda que a palinódia socrática inicie enaltecendo as formas de delírio da tradição,<sup>14</sup> ela no entanto o faz para inserir nessa sequência o que vai considerar “a melhor modalidade de possessão, a de mais nobre origem, tanto em quem se manifesta, quanto em quem dele a receber” (*FEDRO*, 249e).<sup>15</sup> Trata-se justamente da possessão por *Eros* e aquele a quem o deus possui recebe o nome de amante. Este caracteriza-se por estar sempre apaixonado pelas coisas belas. À luz da metáfora da alma humana como uma parêntese de cavalos alados que perde as asas e tomba em um corpo, de modo a perseguir em vida toda imagem que se assemelhe às essências vislumbradas no hiperurânio, o amante visa na beleza de seus amados o reencontro da beleza essencial. O desenrolar dessa narrativa socrática desemboca na defesa de que o amante descrito acima coincide com o filósofo. Este seria, portanto, um possesso de *Eros* que busca na beleza de seus jovens amados reencontrar, com eles, a beleza das essências através do uso dialético/dialógico do *lógos*.

<sup>13</sup> Texto grego:

ἢ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς προφητὶς αἴ τ' ἐν

Δωδώνῃ ἰέρειαι μανεῖσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ κατὰ ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ τὴν Ἑλλάδα ἠργάσαντο, σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν

<sup>14</sup> O delírio da pitonisa de Delfos, dos adivinhos que interpretam o vôo dos pássaros, dos rituais dionisíacos de iniciação aos mistérios, dos poetas possuídos pela musa (*Fedro*, 244a – 245a).

<sup>15</sup> Texto grego:

ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων τῶ τε ἔχοντικαὶ τῶ κοινωνοῦντι αὐτῆς γίγνεται

Nessa perspectiva, arriscamos formular a mensagem de fundo contida no Fedro nos seguintes termos: a experiência do êxtase (sair de si) para que o deus se aposse de sua alma é fundamental para o filósofo. Pois é somente saindo do plano demasiadamente humano da tagarelice, do uso doentio do *lógos*, que ele pode receber a fonte divina de seus maiores bens, entre os quais o amor que o arrastará para aprender a reconhecer, pelo *lógos*, o belo verdadeiro. Essa loucura implicada na filosofia pressupõe algo que os sofistas não ensinam: o conhecimento da natureza da alma humana e, conseqüentemente, o conhecimento de si mesmo.

## A natureza humana: entre Tifão e Zeus, condutor de uma parilha de cavalos alados

Se voltarmos ao início do diálogo, constatamos que a temática da possessão já é insinuada quando Fedro pergunta a Sócrates se não teria sido naquelas proximidades que Bóreas, uma das divindades representativas dos ventos, teria raptado (possuído) a jovem Orítia. A simples resposta de Sócrates: “é o que dizem” (λέγεται γάρ), gera um aparente desvio do tema central do diálogo, mas o que se segue apenas reitera nossa hipótese.

Com efeito, Fedro insiste no assunto do rapto e indaga ao amigo se ele realmente acredita que essa história (μυθολόγημα) seja verdadeira. É então que Platão aproveita para marcar, com requintada ironia, a diferença entre as atitudes de Sócrates e a dos sofistas, bem como a dos retóricos e mesmo a dos ‘naturalistas’. Em que pese a presença, em todos eles, da *manía* pelo *lógos*, Sócrates diverge em relação ao modo como os outros manifestam interesse em relação ao conhecimento daquela que, justamente, é a instância a ser possuída pelo *lógos*: a alma humana. Por não conhecerem a natureza da alma humana, sua condição heterogênea e de difícil condução, acabam por desconhecer a si mesmos, tornando-se incapazes de diferenciar a loucura doentia da benéfica. De acordo com o que mencionávamos acima, tal ignorância, que conforme lembra o próprio Sócrates, descarta do célebre preceito do oráculo de Delfos - ‘conhece-te a ti mesmo’ (FEDRO, 229e), - é justamente a razão do mau uso que os não filósofos fazem do *lógos*. É, em outras palavras, a prova de seu desamor à sabedoria e a aqueles a quem pretendem ensinar. Sigamos a resposta de Sócrates:

Se, a exemplo dos sábios (οἱ σοφοί), eu não acreditasse, não seria de estranhar. Interpretação sutil da lenda fora dizer que o ímpeto de Bóreas a derrubou dos rochedos próximos, quando ela brincava com Farmacéia, e que as circunstâncias de sua morte deram azo a dizerem que Bóreas a teria raptado [...] Enquanto a mim, Fedro, acho muito engenhosas todas essas explicações; porém, exigem agudeza de espírito e bastante esforço por parte do hermeneuta, o que não é nada de invejar, visto como, depois

disso, ele seria obrigado a corrigir a forma dos Hipocentauros e mais a da Quimera, para logo a seguir, ver-se abarbadado com uma turba de Górgonas<sup>16</sup> e de Pégasos e mais a multidão inumerável de seres monstruosos e inconcebíveis. Perderia um tempo enorme o incrédulo que, armado apenas da vulgar sabedoria, se impusesse a tarefa de deixar aceitáveis todos esses monstros compósitos. E a razão, amigo, é a seguinte: até agora não fui capaz de conhecer-me a mim mesmo, conforme aquilo do oráculo de Delfos, donde parecer-me ridículo estudar coisas estranhas antes de saber o que sou. Por isso, digo adeus a essas histórias e me contento com a opinião comum [...] em lugar de investigar essas coisas, cuido apenas de examinar-me. Quero saber se sou algum monstro mais complexo e cheio de fumo do que Tífon, ou algum ser delicado e simples que, por natureza, participe de um destino de algum modo divino e sem fumos de qualquer espécie. (*FEDRO*, 228e – 230a).

Segundo a tradição mítico-poética (Cf. HESÍODO, 2001, p. 82 – 88; BRANDÃO, 2009, v. I, p. 355-357), Tifão é “um meio-termo entre um ser humano e uma fera terrível e medonha” (BRANDÃO, p. 355). Na etimologia popular, seu nome significa “gerar obscuridade, nevoeiro e fumaça” (BRANDÃO, p. 355). Essa criatura foi concebida por Géia e Tártaro, a fim de vingar a prisão dos Titãs (filhos de Géia) realizada por Zeus e seus irmãos, com o intuito de destruir Cronos e fundar uma nova ordem divina. Nesta, Zeus adquire o poder supremo, representando assim a justiça. Tifão tem cem cabeças de serpente e todos os seus olhos faíscam fogo. Vozes as mais distintas são emitidas de todas as suas cabeças e, não fosse Zeus a combatê-lo em carro puxado por cavalos alados e lançá-lo sob o monte Etna, de onde ele passará a cuspir fogo de tempos em tempos, ele teria destruído toda a dinastia olímpica.

Ora, a proximidade que o conteúdo do trecho acima mantém com a temática da alma encontrada na palinódia é notória. E o ponto para o qual converge toda a abordagem da loucura que liga *Eros* à retórica é precisamente o que já fora relacionado por Sócrates ao antigo preceito délfico: o conhecimento de si, ao qual Platão acrescenta uma investigação sobre a natureza da alma. Não iremos nos deter propriamente sobre esse tema, posto que já o fizemos alhures (Cf. MONTENEGRO, 2010, p. 441-458). Interessa-nos aqui salientar que, na palinódia, a imagem da alma como uma parelha de cavalos alados guiada por um cocheiro remonta diretamente ao mito segundo o qual Zeus, munido de um carro puxado por cavalos alados, derrotou o monstro Tifão. Assim procedendo, Platão faz com que Sócrates responda, na palinódia, à questão retoricamente levantada por ele próprio na passagem citada acima. Assim, ao invés de um monstro medonho e portador do obscuro, a alma humana assemelha-se à alma divina, sendo, como esta, imortal. Apesar de não ser constituída, como

<sup>16</sup> Possível alusão à figura de Górgias. A metáfora pode ironicamente sinalizar a diferença no modo como o grande orador de Leontinos e Sócrates concebem a retórica.

a alma divina, de dois cavalos de boa natureza, mas de uma parilha desigual (um nobre e o outro não), essa semelhança parcial permite à alma humana vincular-se ao cortejo de um determinado deus e, desse modo, acompanhar a trajetória que este percorre no plano supraceleste, em torno daquilo que não tem figura, nem cor, mas que consiste “na essência que realmente existe” (οὐσία ὄντως οὐσα - *Fedro*, 247c). As almas humanas propensas à filosofia, diz o mito socrático, são aquelas que seguem o cortejo de Zeus.<sup>17</sup>

De resto, vale ressaltar que, à luz da versão platônica do mito da parilha alada, a diferença entre a alma humana e a divina não reside propriamente em sua dimensão racional, representada pelo cocheiro. Antes, reside em sua parte apetitiva que, por natureza, seria predisposta ao excesso, à urgência pela satisfação imediata e pela consequente obtenção imediata do prazer. Essa predisposição imputaria um desequilíbrio intrínseco à alma humana, tornando-a incapaz de manter-se, como os deuses, em permanente harmonia de movimento em torno das essências e, conseqüentemente, de acesso direto à contemplação do verdadeiro. Face à constante admoestação dos apetites sobre a racionalidade, a alma humana estaria impedida de acessar diretamente o verdadeiro, e mesmo de compreender a própria semelhança que mantém com a alma divina, sendo, por conseguinte, igualmente incapaz de compreender o modo como a divindade intervém sobre si. Donde então as intervenções do divino sobre as almas humanas serem interpretadas como possessão, como experiências de irracionalidade.

Todavia, apesar de os possuídos pelo deus não serem capazes de compreender e, por conseguinte, de revelar aos outros como se dá esse processo, aquilo mesmo que o deus lhes revela é transmissível aos outros justamente através do *lógos*. O próprio *lógos*, portanto, emerge como uma dádiva dos deuses para os homens, podendo ser pensado como uma forma de possessão, dada a limitação humana. E justamente por ser fruto da limitação de nossa alma ambígua, o *lógos* é, por natureza, portador da ambigüidade.

Para encerrar, retomamos o que insinuamos acima, sobre o *Fedro* ser uma espécie de peça de retórica na qual Platão, através da exibição de discursos sobre a escolha do amante ideal e da assimilação da retórica à filosofia abordaria, no fundo, a difícil questão: a quem devemos escolher para entregar a nossa alma, o sofista ou o filósofo? E a diferença que situa no modo como um e outro lidam com o limite da alma e do *lógos*; com esse fundo irracional, ou ainda, com essa loucura intrínseca à natureza humana pode ser resumida nos seguintes termos: enquanto o sofista consideraria a limitação do *lógos* razão suficiente para priorizar a persuasão frente ao conhecimento, o filósofo consideraria essa mesma limitação como razão suficiente para persuadir a alma humana a amar o conhecimento.

<sup>17</sup> Nova alusão à vitória de Zeus sobre Tifão, ou ainda, da justiça sobre a violência e a obscuridade.

## Referências bibliográficas

- ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Expresso Zahar, 2014.
- BARATIERI, P. L. *Dialética, diálogo e retórica: uma leitura do Fedro*. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Florianópolis, 2014.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*. Petrópolis, v.1, Vozes, 2009.
- CANTARELLA, E. *Bisexuality in the Ancient World*. Translated by C. O. Cuilleánáin. Yale: Yale University Press, 2002.
- GOGGIN M. D. & LONG, E. 'A tincture of Philosophy, a tincture of hope. The portrayal of Isocrates in Plato's *Phaedrus*'. *Rhetoric Review*. v. 11, n. 2, 1993, p. 301-324.
- HESÍODO. *Teogonia*. Texto Bilingue. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- PIEPER, J. *Enthusiasm and divine madness on the Platonic dialogue Phaedrus*. Translated by Richard and Clara Winston. New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1964.
- PLATÃO. *Fedro*. Edição Bilingue. Texto grego por John Burnet. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Górgias*. Edição Bilingue. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- PLATO. *Phaedrus*. Translated by Harold N. Fowler. Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Republic*. Translated by Paul Shore. Loeb Classical Library. Massachusetts, Harvard University Press, 2003, vols. V & VI.
- MONTENEGRO, M. A. P. '*Peri physeos psyches: sobre a natureza da alma no Fedro de Platão*'. *Kriterion*. Belo Horizonte, Departamento de Filosofia da UFMG, jul a dez de 2010, v. 122, p. 441 -458.
- TRABATTONI, F. *Scrivere nell'anima: verità, dialettica e persuasione in Platone*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1994.
- SWITZER, R. 'The Topology of Madness: Philosophic seduction in Plato's *Phaedrus*'. *Alif: Journal of comparative Poetics*, n. 14, Madness and Civilization. American University in Cairo Press, 1994, p. 6-36.