

Universidade de São Paulo

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

Urânia – A filosofia celeste de Platão

Cosmografia e ciclo das almas no *Fedro*

Rogério Gimenes de Campos

Dissertação apresentada ao
Departamento de Filosofia da
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade
de São Paulo, para a obtenção do
título de mestre em Filosofia.

Orientadora: professora doutora Lygia Araujo Watanabe

São Paulo

2006

Cháris

Agradeço cordialmente aos professores que contribuíram desde o início para a realização deste trabalho, à banca (Roberto Bolzani Filho e Franklin Leopoldo e Silva), pelas sapientíssimas críticas e sugestões, ao professor Amâncio Friaça (IAG), pelos esclarecimentos astronômicos, ao professor JAA Torrano, pela preciosa atenção dedicada ao estudo, à Lygia, pela insigne orientação, pela confiança e pela amizade.

Agradeço aos amigos que invariavelmente suportaram as questões platônicas, ao Callado, pelo *Abstract*, ao Francisco, pela tagarelice filosófica e pela travessia do Ilisso.

Dedico este trabalho carinhosa e especialmente aos meus pais, meu cosmo primeiro, e à Patrícia, com Amor, pela década mais que perfeita e pelas muitas travessias vindouras, para que nos sejam aprazíveis.

Sumário

Resumo/ <i>Abstract</i>	4
Proêmio	5
I – Helena de Estesícoro e a tópica da poesia arcaica no <i>Fedro</i>	8
II – Cosmo e cosmografia	15
III – Alegoria e cosmo	24
IV – Fenômenos	32
V – Imitar o deus	40
VI – Cosmo, fármaco e <i>pólis</i>	45
VII – Cosmo e palinódia	53
VIII – Cosmografia da <i>Politéia</i>	62
IX – Cosmografia do <i>Timeu</i>	64
X – Cosmografia do <i>Fédon</i>	69
XI – Cosmografia do <i>Fedro</i>	71
XII – Eros tecelão de mitos	76
XIII – Todas as coisas misturadas	84
XIV – <i>Eídolon</i> e apontamentos finais	92
XV – Apêndice: Tradução – <i>Fedro</i> (243 e 9 – 253 c 2)	99
XVI – Referências bibliográficas	112

Urânia – A filosofia celeste de Platão

Cosmografia e ciclo das almas no *Fedro*

Resumo: *Trata-se de considerar a relação entre cosmografia e ciclo das almas no Fedro 243e – 257b, evidenciando os vínculos entre a especulação celeste, modelos do pensamento religioso e comportamento humano. Pelo trajeto das almas aladas, procuraremos estudar a amplitude do termo “cosmo” e de seus derivados, bem como interpretar essa imagem de acordo com a religião astral, ou seja, de acordo com a homologia (acordo) entre os movimentos dos astros-deuses nas esferas celestes e os movimentos das almas humanas.*

Palavras-chave: *cosmografia, ciclo das almas, religião astral, palinódia, esquemas cósmicos.*

Abstract: *This study focuses on the relationship between cosmography and the cycle of souls in Phaedrus 243e - 257b, showing the bonds between heavenly speculation, the models of religious thought and human behaviour. By considering the path taken by winged souls, we will study the scope of the word "cosmos" and its derivatives, and also interpret this image as presented by astral religion, that is, according to the homology (agreement) among the movements of the planet-gods on the heavenly spheres and the movements of human souls.*

Key-words: *cosmography, cycle of souls, astral religion, palinodia, cosmical schemes.*

Proêmio

Este estudo reabilita elementos cosmográficos existentes no *Fedro* de Platão, aproximando-os dos outros gráficos do cosmo e alegorias, tais quais as do *Fédon*, do *Timeu* e da *Politéia*. Essa reabilitação ameniza as fronteiras entre as imagens religiosas e os gráficos do mundo, como a alegoria da caverna, a alegoria da viagem astral de Er, a descrição do mundo subterrâneo do *Fédon*, a descrição dos ciclos das almas no *Fedro* e a imagem cósmica do *Timeu*.

A busca acerca da “cosmologia” platônica mostrou-nos de que maneira o cosmo é uno e, ao mesmo tempo, múltiplo, aparecendo de diversas formas, muitas vezes como ordem celeste, ordem do corpo, outras vezes em imagens alegóricas ligadas aos ciclos das almas, imagens estas que foram desprestigiadas no recolhimento histórico da cosmologia platônica, e até mesmo na própria recepção histórica da trama semântica construída por Platão, em que o cosmo manifesta-se como harmonia, saúde, boa ordem, bom aspecto, boa conduta, bom discurso, etc. Após essa reunião de elementos alegóricos, ligados aos destinos das almas e às imagens escatológicas, percebemos com maior nitidez o sentido gráfico dessas alegorias nas imagens cósmicas de que se serve Platão. Essa reunião foi possível por termos suavizado as fronteiras entre a teologia e a física.

Quando Platão fala dos deuses e do ciclo das almas ele está propondo, na alegoria, um modelo de integridade que eleve as almas à mimese do deus, este último sendo por sua vez físico, afinal, está no céu e é visível, tal qual Zeus (Júpiter) ou Ares (Marte), e essa imitação do deus permite a anamnese, ou seja, a recuperação do conhecimento que a alma adquiriu quando ainda não havia tomado corpo terrestre, quando atravessava as alturas celestes e supracelestes. Ao mesmo tempo está tratando do processo de conhecimento humano e de sua ligação com o divino celeste. Essa é, na verdade, a importância da memória em Platão, e de onde deriva a crítica à grafia e à pintura, pois somente ela, a memória em seu pleno exercício, garante o acesso à planície de verdade, por onde transitam, na alegoria, os deuses imortais. Neste estudo as divindades luminosas serão designadas por *planetas-deuses*.

A grande carga teológica, ou escatológica, existente nas alegorias e ciclos das almas, que veremos daqui em diante como manifestações da *religião astral*, afastou obviamente a recepção cientificista da história da filosofia, de acordo com a qual Platão, em sua “teoria do conhecimento”, não falava de nenhuma experiência religiosa. Hoje, quando essa via de interpretação é menos acatada, podemos dizer com mais tranquilidade que a *religião astral* propagada por Platão, repetida e remodelada através dos séculos, diz respeito à travessia das almas, à sua purificação, almas traduzidas em imagens escatológicas, sem dúvida ligadas a recompensas e penas.

Compreendemos atualmente com mais facilidade que no paradigma que separa religião e física, religião e ciência, torna-se difícil o entendimento pleno acerca de muitas questões postas por Platão, para quem o conhecimento deriva exclusivamente do grau de pureza que a alma atinge na vida corpórea e de sua capacidade alada de emparelhar-se com os deuses. Em outras palavras, vemos com mais clareza que a epistemologia platônica está alicerçada numa crença religiosa ordenadora e catártica. É para isso que a dialética deve ser exercitada, para justamente aumentar a possibilidade da busca acerca das idéias supremas, ou, como querem alguns, acerca dos primeiros princípios.

Dentro dessa concepção religiosa, é a teologia órfica que sustenta a interpretação do Eros platônico como o Primogênito (Protogono), em que Eros é, desde os tempos arcaicos¹, uma divindade cósmica ligada à mistura. Esse resgate da teologia órfica aproximou-nos da temática do *Fedro* e deu-nos instrumentos indispensáveis para a leitura da palinódia, explicitando o campo semântico e a ambiência do Amor. Fica expressa assim a tópica retórica, o lugar-comum, ou os lugares-comuns, de Eros. O estudo do texto platônico cotejado com parte da documentação do período neoplatônico permitiu tal leitura², pela qual foi possível perceber a antiguidade e a permanência³ desses cultos de purificação da alma e dos diversos papéis de Eros nessa teologia, além de verificar como o corpo foi sempre desprezado na leitura cristã da obra platônica, leitura em que há a predominância das idéias e do supra-sensível.

¹ Hesíodo, *Teogonia*, v. 120 e 201.

² Especialmente Proclo, Damácio e Olimpíodoro.

³ No sentido da *longa duração* de Fernand Braudel.

Este estudo procura trazer o corpo, a grafia e tudo aquilo que tange à precariedade somática para um lugar mais apropriado, mais próximo das grandes questões astronômicas e cosmográficas, e também para mais próximo dos deuses. Isso tudo reavalia aspectos até então negligenciados do pensamento de Platão.

Loucura e amor aparecem aqui atados⁴, num mesmo lugar (*tópos*), justapostos como partícipes de algo uno, como uma biga talvez, pois retórica e filosofia são também justapostos em seus métodos, bem como medicina e retórica, medicina e dialética. Há um antigo artifício retórico mencionado por Sócrates, o qual atribui a sua invenção a Eveno de Paros, que realiza esta justaposição, seja para louvar (*parepaínos*), seja para vilipendiar (*parapsógos*)⁵. O *eídolon* (ídolo, imagem) é a grande moeda de troca no *Fedro*: o substituto, o fantasioso, o artificioso, o ilusório, aquilo que tem corpo, a divindade corpórea e errante, o *planeta-deus*. E a escrita, fazendo parte dessa tão perigosa e ao mesmo tempo divina trama discursiva, sendo também *eídolon*, é vilipendiada por sua precariedade corpórea e louvada quando apóia a memória, de onde deriva o conhecimento verdadeiro para Platão. A inscrição é divina como a inscrição do oráculo de Apolo, como a inscrição na alma do discípulo. Em outras palavras, é o corpo, o sensível, que, embora não seja elogiado por si só no *Fedro*, tem sua parte na ordem cósmica, e isso aparece na medicina, na astronomia e em tudo aquilo que carrega essa mistura com o corpo.

A tradução que se encontra no apêndice deste estudo resulta do exame lexical da palinódia, que não aparece aí traduzida na íntegra. Algumas das notas originais, que buscavam a explicitação da versão portuguesa, foram transladadas para o corpo do estudo, complementando a dissertação.

⁴ *Fedro*, 249 e: *aquele que ama é partícipe (metéchon) da loucura*

⁵ *Fedro*, 267 a.

I – Helena de Estesícoro e a tópica da poesia arcaica no *Fedro*

Helena, muito tempo antes de ser raptada, ou, como querem alguns, persuadida⁶ por Páris, havia sido raptada e ocultada por Teseu. Academo foi capaz de encontrá-la e indicá-la aos Dióscuros, seus irmãos⁷. Elevado à categoria de herói, Academo jaz num bosque a seis estádios de Atenas, às margens do rio Cefiso, lugar afastado onde foram construídos os ginásios. Nesse lugar tranqüilo, cresceu o gosto pela pesquisa, a busca e o amor pelo conhecimento, pela verdade, pelo discurso (*logos*). Ali ensinou Platão, entre as oliveiras, e a história dessa Academia, desse repouso de Academo, começa com esse discípulo ilustríssimo de Sócrates. Helena aparece nesse contexto por ser objeto da retratação (palinódia) de Estesícoro, a qual Platão retomará como uma tópica arcaica no *Fedro*.

Não nos cabe aqui trilhar a história do platonismo, nem mesmo da Academia, entretanto se faz necessária uma introdução a alguns aspectos do debate contemporâneo e a alguns aspectos dessa pesquisa. Faremos indicações dos principais pontos da interpretação que marca a escola de Tübingen, das doutrinas ágrafas (*ágrafa dógmata*), e, em seguida, apresentaremos nosso modo de leitura do *Fedro*, delineando os eixos principais do estudo.

Resumidamente, em meados do século XX, Konrad Gaiser e Hans Krämer⁸ afastaram-se da interpretação schleiermacheriana⁹, segundo a qual a filosofia platônica mostrava-se como um sistema derivado da unidade intrínseca dos diálogos, situando as doutrinas ágrafas (*ágrafa dógmata*) no centro da exegese filosófica da obra escrita de Platão¹⁰. Isso reabilitou inúmeras questões da filosofia platônica que, segundo Giovanni Reale, ficavam, até então, sem resposta dentro do “paradigma” schleiermacheriano,

⁶ Górgias, *Elogio de Helena*, DK (82)76, fr. 11.

⁷ J. de S. Brandão, *Dicionário mítico-etimológico*, vol. II, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 434.

⁸ K. Gaiser, *La metafísica della storia in Platone*, Milão, Vita e Pensiero, 1991; e H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafísica*, Milão, Vita e Pensiero, 1989, 3ª ed.

⁹ F.D.E. Schleiermacher, *Hermenêutica – arte e técnica da interpretação*, Petrópolis: Vozes, 1995.

¹⁰ H.C. de L. Vaz, “Um novo Platão?” Introdução à edição brasileira do livro de G. Reale, *Para uma nova interpretação de Platão*, São Paulo: Loyola, 1997.

tais como os mitos que ganharam novo significado, significado lúcido¹¹, tal como a Teoria dos Princípios, que Reale denomina “Protologia”, a qual seria objeto exclusivo do ensinamento oral, não da escrita.

A oposição entre as doutrinas ágrafas (*ágraphois dógmasin*) e os escritos de Platão encontrou abrigo primeiramente na doxografia deixada por Aristóteles (*Física*, IV, 2, 209b15), e, num segundo momento, ganhou maior força com a atenção dos estudiosos em torno dos testemunhos do próprio Platão. Em passagens dos diálogos, e especialmente da *Carta VII*, ele declara que não se deve confiar aos escritos o verdadeiro conhecimento¹², e numa passagem, entre outras, do *Fedro*, em que a escrita é mostrada não como fonte de conhecimento verdadeiro, mas simplesmente como apoio à memória (*hupomnéme*), servindo somente àqueles que já detivessem o verdadeiro conhecimento grafado na alma por intermédio da dialética¹³. Essa inscrição na alma do discípulo somente seria possível pela oralidade, meio pelo qual poderiam exclusivamente ser transmitidos os valores filosóficos mais importantes, ou seja, a Teoria dos Princípios, na terminologia usada por Reale.

Ainda que os estudiosos de Tübingen tenham percebido, através da leitura de Platão, tanto o lado destro da escrita quanto seu lado sinistro, é a crítica à escrita, ou seja, seu lado sinistro, que predomina como grande achado dessa interpretação tuingense, pois somente ela ressalta a existência das tais doutrinas ágrafas. Mas a escrita é também útil àquele que já sabe: por meio da dialética, serve de recordação que leva à memória. O elogio da escrita, de um certo uso da escrita, como realmente em Platão há – a inscrição da alma do discípulo, a inscrição oracular de Apolo –, ameniza a visualização das doutrinas ágrafas. Poderíamos dizer, parodiando o próprio diálogo de Platão, que a escola de Tübingen vê o lado esquerdo (canhestro) da escrita, descuidando deliberadamente de seu lado destro (direito). Aqui, de maneira não menos cômica, vemos com nitidez, na contramão da escola de Tübingen, a doutrina escrita de Platão. Na tradição literal a lição ágrafa é somente avalizada pela opinião (*doxa*) sem – ou quase sem – *graphé*.

¹¹ H.C. de L. Vaz, “Um novo Platão?” Introdução à edição brasileira do livro de G. Reale, *Para uma nova interpretação de Platão*, São Paulo: Loyola, 1997, p. 20.

¹² *Carta VII*, 341c.

¹³ *Fedro*, 276c-d.

O novo paradigma interpretativo tuingense reforça aquilo que permanece fora do corpo e do universo textual, ainda que para isso ele se pautar por trechos específicos e fontes secundárias¹⁴. Embora o achado das doutrinas ágrafas não seja totalmente desprovido de sentido, e encontre respaldo concreto numa determinada doxografia, talvez tê-las posto no centro da interpretação dos textos de Platão constitua um exagero, uma vez que, a partir de então, tudo o que está escrito parece sempre revelar ou estar em função daquilo que não está escrito, e tudo o que não está escrito pode ser parte das doutrinas ágrafas. Isso tem sido revisto nos últimos tempos, fazendo com que tal interpretação seja ponderada e permitindo que outros temas do corpo textual platônico venham à tona, assim como vieram as doutrinas ágrafas, e com demasiada importância¹⁵. O desafio atual em torno de Platão parece ser reconhecer os ganhos da interpretação da escola de Tübingen, sem mantê-la no centro da exegese do corpo textual platônico, mas entendendo-a como um importante exercício entre outros ainda possíveis.

É compreensível que o *Fedro* tenha cumprido um importante papel na interpretação das doutrinas ágrafas, uma vez que ali Platão nega uma certa utilização do discurso escrito como fonte de conhecimento verdadeiro. É necessário, entretanto, reverter essa posição, percebendo que Platão nesse mesmo diálogo louva uma certa inscrição – fato que fica na penumbra da interpretação tuingense –, a inscrição da alma do discípulo, a inscrição délfica seguida por Sócrates. Isso faz com que haja uma interseção fundamental entre escrita e alma, lugar em que a escrita é também louvada dentro de seu próprio alcance. Desta forma, a escrita, quando age como recordação (*hupomnéma*), leva à reminiscência (*anamnése*) e garante o acesso às coisas anteriormente vistas e guardadas na memória. Sócrates segue a inscrição délfica (*délphikon grámma*) do oráculo de Apolo, “conhece-te a ti mesmo”, inscrição que ninguém ousaria acusar de ilícita. Parece que o grande entusiasmo em torno do *Fedro* foi a descoberta de que ali Platão efetivamente critica sofistas e outros

¹⁴ Cf. especialmente o apêndice do livro de Kramer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milão: Vita e pensiero, 1989, 3ª ed.

¹⁵ Cf. F. Trabattoni, *Oralidade e escrita em Platão*. Trad. de R. Bolzani Filho & F.E.R. Puente, São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

logógrafos (escritores)¹⁶ menos pelo fato de falarem e escreverem discursos e mais pela conduta ímpia destes, quando buscam o falso (*pseudo*) e manipulam a linguagem contra o conhecimento, contra a justiça e, por conseguinte, contra os deuses. Daí a grande teologia celeste de Platão exposta no *Fedro*, em que Platão fundamenta uma cosmografia alicerçada na *religião astral*, que também poderia ser dita ciência astral, da qual participam medicina, meteorologia, política, poética, retórica, teologia e dialética.

Dessa forma, assim como há no *Fedro* um lugar lícito para a inscrição, o lugar em que ela se mistura ou se insere na alma, vemos que o diálogo todo apresenta e se apresenta num lugar (*tópos*) atípico, lugar em que a loucura é divina, em que a poesia arcaica porta um conhecimento, em que há uma retórica filosófica, posições que não são encontradas facilmente noutros diálogos de Platão. Tudo isso mostra, por um lado, como era insuficiente a interpretação que buscava uma coerência sistemática do pensamento de Platão, na qual não houvesse nenhum paradoxo, e, por outro, como Platão, na verdade, modela seu labor textual em função de critérios retóricos diversos, transitando entre tópicos distintas. Para utilizar a alegoria das almas aladas, Platão recorre a uma tópica da poesia arcaica, um lugar-comum de Estesícoro, aquele que ficou cego vilipendiando Helena e recobrou a visão ao retratar-se por meio da palinódia. O discurso sacro e purificador salva a visão de Estesícoro, bem como Sócrates, em seu último discurso, deverá purificar-se e salvar-se com uma palinódia endereçada a Eros, momento em que descreve o percurso celeste e supraceleste das almas aladas. É a poesia arcaica, tão criticada alhures, que está no mais alto grau de pureza, funcionando como mestra da sabedoria, uma vez que ela é inspirada e exprime o destino das almas imortais, isto é, quando elas acompanham os deuses.

No *Fedro* a imagem, também tão vilipendiada noutros lugares, é lícita, uma vez que o ícone, o verossímil, também pode servir à reminiscência do iniciado, à verdade que está sempre além dele e que o ultrapassa. Essa concessão ao ídolo, ao ícone, vale para todo o diálogo, bem como a concessão à mimese. A alma do mundo, as almas dos deuses e dos homens devem ser vistas, compreendidas e rememoradas pela imagem (*eídolon*), no movimento

¹⁶ Logógrafos são os escritores de discursos laudatórios e jurídicos sendo que a crítica às práticas dos tribunais está implícita.

cósmico, no fluxo do discurso que persegue as coisas vivas, animadas. E, por outro lado, ressalta-se no *Fedro* o falível da pintura e da escrita, a precariedade e a impossibilidade desses corpos imóveis, inanimados, de acompanharem o divino, façanha exclusiva daquele que é vivo.

Nosso ponto, nesta pesquisa, é justamente a interseção que o *Fedro* apresenta entre diversos aspectos cósmicos, tais como amor e loucura, retórica e filosofia, medicina e retórica. E esse acordo mútuo entre aspectos nem sempre tão próximos que o *Fedro* reúne leva-nos por um caminho do acordo, da harmonia, do universo fechado, no qual tudo tende a um equilíbrio, quase que forçado, que pretende abarcar as anomalias¹⁷. É por essa senda metodológica, por essa descrição do corpo físico, que surge o forte aspecto fisiológico do diálogo, meio pelo qual a medicina aparece atrelada à dialética, senhora de tantos saberes reunidos.

O discurso medicinal, entendido como discurso hipocrático, aparece como similar a um discurso que porta a verdade (*alethès lógos*)¹⁸ e que, portanto, dá suporte ao método dialético descrito por Sócrates. Resumidamente, o método dialético, que é similar ao método da medicina, leva as almas ao conhecimento do que se lhes afeta e de quais fármacos (discursos) são necessários para cada efeito desejado.

O dialético deve conhecer a alma, assim como o médico deve conhecer a alma e o corpo, e como o astrônomo deve conhecer o movimento das almas dos astros. Péricles só foi o maior dos oradores por freqüentar Anaxágoras e assim ter aprendido as semelhanças entre as almas dos astros-deuses e as dos homens.

A imagem celeste funciona como grande paradigma comportamental, visto que os planetas e astros são todos seres divinos e animados, partícipes de uma natureza celeste, e por que não dizer supraceleste, de uma Urânia que é fonte suprema dos saberes arcaicos que ligam a poesia e a ciência. É pela imagem celeste que o homem compreende e assemelha-se ao deus, que está além do celeste, acompanhando o divino no trajeto cósmico, emparelhando-se

¹⁷ Não é fortuita a semelhança desse universo fechado que o *Fedro* apresenta com as concepções estoicas posteriores, e isso faz com que, neste estudo, haja aparentemente uma interpretação estoicizante de Platão, mas, ao contrário, é necessário supor, pois não há tempo aqui para prová-lo, que a visão estoica é subsidiária de uma leitura, talvez dogmática, do *Fedro*.

¹⁸ *Fedro*, 270c-d.

ao deus e imitando-o, na medida do possível. É por isso que até mesmo a mimese é aceita nesse lugar discursivo instaurado pelo *Fedro*, pois a mimese é a mimese do divino, do eterno, e não a mimese das cópias outras, dos seres.

O defeito da escrita (*eídolon*) está em sua precariedade corpórea, no fato de não poder socorrer-se a si mesma, movendo-se por si própria, como animada; sem, portanto, semear algo que germine e cresça na alma. Sem gerar nada por si só, a escrita (pintura) pode servir de apoio à memória para aqueles poucos que já sabem acerca dos assuntos ou temas mencionados, para aqueles já cultivados no exercício da dialética.

Theuth, quase no final do diálogo, é o pai da escrita e o único que pode, por si mesmo, socorrê-la em suas limitações. Mas Tamos, o rei ao qual Theuth apresenta suas artes, como bom dialético, irá discernir os efeitos colaterais da escrita, o esquecimento gerado pela falta de exercício da memória, a dependência de pensamentos e escritos estranhos, não gerados na própria alma (*anamnese*), e a possibilidade da utilização da escrita para forjar uma falsa sabedoria, colhida nos livros, na letra morta da escrita. Essa é a crítica ao *eídolon*.

A imagem tem seu lugar garantido no *Fedro*. É pela imagem, pelo ícone, pelo ídolo, pela figura, pela impressão visual, pela contemplação (*theamai*), que a alma guarda na memória as verdades supremas captadas durante seu vôo errante ao redor do céu.¹⁹ Esse ídolo (*eídolôn*) faz parte dessa mesma tópica de Estesícoro, segundo a qual Páris só havia levado um *eídolon* de Helena para Tróia, salvando a reputação da argiva por meio da palinódia, ao substituir Helena por uma imagem sua, e forjando assim o engano de Páris.

Como os astros-deuses em seus movimentos variados, algumas vezes inexplicáveis, outras vezes imprevisíveis, as almas carregam suas impressões, sua memória, seu ritmo, sua música, sua lei (*nómos*). A alegoria é algo extremamente visual no *Fedro*, uma dança, um coro de deuses, que compõe uma tipologia básica de movimentos das almas, combinadas aos elementos do cosmo. As almas são descritas, em diferentes diálogos de Platão, no trajeto terrestre, no trajeto celeste, atravessando por diferentes estados da matéria, bem como por lugares diversos do cosmo. Além disso, é importante lembrar

¹⁹ Talvez porque as verdades sejam também errantes: divindades errantes, planetas-deuses.

que o *Fedro* mostra a diversidade de lugares do cosmo, a caminhada para fora dos muros da cidade, a travessia do Ilisso, a imagem celeste e o vôo supraceleste das almas, constituindo assim uma topografia.

Há ainda uma interseção importante no *Fedro* que ocorre entre a loucura (*manía*) e a divindade, único lugar em que vemos Platão mencionar a existência de uma loucura divina, a loucura inspirada por Eros. Na *Politéia*, como veremos, a loucura era causadora da tirania, e essa aparente “contradição” entre o *Fedro* e os demais diálogos da obra platônica, que deriva, já o dissemos, de uma leitura que desconsidera a própria variação discursiva de Platão, mostra que este diálogo constitui um lugar específico dentro da ampla topografia platônica, em que há a concessão ao ícone, ao verossímil, à mimese, à poesia arcaica, etc. Nesse sentido, é possível perceber que há um modo específico de leitura do *Fedro*, modo que o insere na tópica da poesia arcaica, respeitada a referência a Estesícoro, num lugar e tempo em que muitas coisas são aceitas, nos quais a distância entre homens e deuses era menor, um registro discursivo em que a magia, a inspiração, o mito penetram de maneira indistinta em tudo o que há no cosmo. A própria linguagem, nessa concepção arcaica, é parte integrante do cosmo.

O *Fedro*, podemos ver, na contramão da leitura platônica convencional, por se aproximar mais do indizível, da escatologia, é uma fonte inesgotável de imagens, de requinte textual e de fineza poética²⁰. A imagem e o corpo sobrevivem ao evocar-se o destino das almas, supostamente invisíveis, tão visíveis, porém, na alegoria. A imagem do percurso das almas no *Fedro* é naturalmente extravagante, pois fala de um outro lugar, um lugar exterior. Talvez Sócrates, na palinódia, tenha também seu retrato mais extravagante de toda a obra platônica.

O aparente paradoxo que o *Fedro* carrega dentro dos diálogos está marcado pelo fato de dar corpo às almas dos homens e dos deuses, dar corpo àquilo que é movimento, mas é invisível, e torná-lo imaginável, inteligível, pela alegoria, pela imagem. No *Fedro*, o que está mais próximo do misterioso, do iniciático, do invisível, pertence também ao campo reservado ao filósofo.

²⁰ Ao contrário da opinião de Dicearco, segundo a qual o diálogo tinha um estilo vulgar. Cf. Diógenes Laércio, *Vida de Platão*, parágrafo 38.

II – Cosmo e cosmografia

*Pitágoras foi o primeiro que disse cosmo
para aquilo que administra o todo
segundo a disposição interna
(Écio, II, 1, 1)²¹*

Estudaremos aqui a noção de cosmo na filosofia platônica, especialmente no *Fedro*. O cosmo em Platão é, além da imagem dos fenômenos celestes, um elemento harmônico que enlaça múltiplos aspectos da experiência humana, um cosmo que, embora tenha procedência celeste, atravessa toda a natureza (*phúsis*), chegando ao homem e a suas múltiplas manifestações. As imagens celestes são indicativas dessa íntima relação do homem com o cósmico, com aquilo que o ultrapassa, de que, no entanto, ele é, de alguma forma, partícipe. O *Fedro* apresenta-nos na alegoria religiosa uma imagem do mundo e um ciclo para as almas. Essa imagem, principalmente por conta do paradigma cientificista predominante, ficou afastada dos estudos de cosmologia antiga, uma vez que esse paradigma cientificista separava a cosmologia das imagens de teor religioso. Por afastar de si toda e qualquer imagem religiosa, a cosmologia encontrou um melhor abrigo no *Timeu*, diálogo em que a imagem religiosa não é tão evidente, embora também esteja presente, e no qual a harmonia cósmica, ou celeste, manifesta-se na proporcionalidade natural das escalas cósmicas, como escalas musicais, harmônicas. Nessa imagem do *Timeu*, as esferas celestes permanecem relativamente isentas do forte apelo escatológico e religioso apresentado no *Fedro*. Não nos esqueçamos de que o *Timeu* foi um dos grandes livros do Ocidente, grande imagem repetida e parafraseada de inúmeras formas, ao passo que o *Fedro* ficou à parte na discussão acerca dos modelos cósmicos platônicos, uma vez que ali predominantemente se abordou, quando muito, a imagem religiosa, a alegoria escatológica acerca dos julgamentos pelos quais as almas necessariamente deveriam passar. Nossa proposta aqui é justamente aproximar essa imagem do *Fedro* das imagens do *Timeu*, do *Fédon* e da

²¹ *Puthagóras prôtos onómase ten tôn hólon periochèn kósmon ek tês hen autôi tákseos.*

Politéia, entendendo tudo isso como cosmografia platônica, ou seja, como imagens ou gráficos do mundo (cosmo), com os quais, ou com o qual, Platão trabalha. Utilizaremos o termo cosmografia para nos referirmos às imagens do mundo existentes em Platão, aproximando as imagens cósmicas provenientes de diálogos distintos, ressaltando afinidades e diferenças.

A imagem do percurso das almas apresenta, no *Fedro*, 243e - 257b, um esquema cósmico, um desenho do mundo, uma cosmografia. Essa apresentação do universo (cosmo) funda-se na idéia de que as almas têm origem celeste e mantêm sempre esse vínculo. As almas, vindas do céu, a ele necessariamente retornam quando puras e corretamente iniciadas. A alegoria dos mistérios enfrentados pela alma e a imagem ameaçadora devem pôr em ordem (*kosméo*) a conduta do iniciado durante a vida, bem como preparar a alma para a futura separação do corpo.

A alegoria do percurso das almas é considerada uma imagem escatológica, ou seja, algo que se refere às últimas (*éschatos*) e primeiras coisas, aos extremos, aos limites, às bordas da existência da alma junto ao corpo²². O termo “alegoria” é, principalmente depois de Fílon de Alexandria (século I d.C.), associado à interpretação das Sagradas Escrituras, embora tenha designado as imagens platônicas, como, por exemplo, a “alegoria da caverna”²³. A própria definição etimológica de alegoria sugere essa fala, essa declaração (*agoreúo*) a respeito de outros (*allen*) lugares, que, no caso do *Fedro*, é o supraceleste, só alcançado pela *anamnese*, pela iniciação nos mistérios e pela loucura amorosa (delírio amoroso)²⁴. Nem mesmo os poetas são capazes de cantar com dignidade tal lugar²⁵. Desse modo, é impossível duvidar de que as “alegorias” apresentadas por Platão tanjam “verdades” de natureza religiosa e moral²⁶.

²² *Fedro*, 247b5, *éschatos*. Alegoria é, segundo Demétrio de Falero, um recurso usado nos mistérios, utilizado em expressões de ameaça (*apeilléo*), em que se sugere o estar fora de si (*épleksin*) e o estado de horror (*phríken*). Em 246c temos uma definição para mortal: “Como viventes que são enunciados conjuntamente, alma e corpo, fixados, ganham o epíteto de mortal”.

²³ *Politéia*, VII.

²⁴ O delírio ou loucura amorosa é a mais lícita manifestação da loucura.

²⁵ *Fedro*, 247c.

²⁶ Cf. A. Lalande, *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 23-4.

Nesse grande tribunal cósmico para as almas, a cosmografia está contida na *religião astral*²⁷, como imagem do mundo em que se dá o cultivo das almas, no sentido mesmo de serem bem semeadas, a ponto de gerarem, para si mesmas e para outras almas, bons frutos. A imagem agrícola completa-se, no *Fedro*, com a retórica filosófica bem cultivada, aquela que faz com que o aprendiz consiga defender o que nele foi anteriormente muito bem semeado pela dialética, aquilo que nele cresce e frutifica por força própria²⁸.

Ao sugerir essa re-ligação da alma com a natureza celeste, ao provocar o medo, a alegoria prescreve um comportamento, um modelo de conduta baseado na observação e no culto celeste, ou seja, um conhecimento alicerçado na assimilação da *phúsis*. Além disso, é importante mencionar a imagem acerca da irrigação (nutrição) das asas e do vôo da alma, quando ela está corretamente iniciada nos mistérios, no máximo de seu potencial, e sofre transformações fisiológicas devido ao impulso amoroso (fluxo do desejo). O corpo, por outro lado, torna-se a prisão efêmera da alma, a qual deve submeter-se ao processo contínuo de purificação, uma catarse que faça a alma enfrentar, com correção (cosmo), tanto a vida atrelada ao corpo, quanto a “nova vida” que se inaugura na morte, momento em que ela pode, ou não, voltar ao céu. Traços dessa *religião astral* podem ser encontrados numa lamela órfica, em que se lê: “Sou filho da Terra e do Céu constelado, Mas meu gênero é celeste”²⁹.

No século XX, muito se falou da cosmologia de Platão, associada à idéia de *religião astral*, de *religião cósmica*, aspecto que, na maioria dos casos, leva o estudioso diretamente ao *Timeu*. Mas essa cosmologia, curiosamente, não se ocupou do *Fedro*, ainda que nele haja uma imagem do cosmo. Há um paradigma histórico que delimita o *Timeu* como um diálogo “científico” de Platão, categoria da qual o *Fedro* não participa, pelo menos não inteiramente, fazendo com que a história da cosmologia entendesse o *Timeu* como aquele diálogo exclusivo em que Platão trata de assuntos “científicos”. Jaeger diz que o conceito de “cosmo” é uma das categorias essenciais da concepção de

²⁷ Religião em que se cultuam divindades celestes, planetas-deuses, astros-deuses. Cf. P. Boyancé, *La religion astrale de Platon à Cicéron*, REG, LXV, n° 306-308, 1952.

²⁸ *Fedro*, 278a.

²⁹ O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, 32 a. Weidmann 1972 (1ª ed., 1922). Daqui em diante, citarei essa compilação apenas por “OF”.

mundo, ainda que nas modernas interpretações científicas ele tenha perdido gradualmente seu sentido metafísico originário, e isso pode ser percebido mesmo nesse caso³⁰. Albert Rivau, em seu prólogo ao *Timeu*, seguindo essa abordagem, apresenta o “sistema astronômico de Platão”, falando da esfera celeste, dos planetas, das hipóteses astronômicas e da figura do universo³¹.

A apresentação harmônica do cosmo (universo) que há no *Timeu* fez de Platão, pelo menos no século XX, um “cosmólogo” por excelência³², pois, se há um lugar em que Platão descreve com detalhes a ordem do mundo, das esferas celestes, esse lugar é, sem dúvida, o *Timeu*. Por outro lado, poucas vezes o *Fedro* é aproximado da idéia de cosmo ou de cosmologia, em que pese sua imagem cósmica, e foi justamente isso que nos espantou, uma vez que é evidente a imagem cósmica nele inscrita.

Embora o termo “cosmologia” possa também servir para designar a alegoria do *Fedro*, 243e - 257b, temos ali realmente algo diferente do que Platão apresenta no *Timeu*. Pelo forte vínculo do *Fedro* com a grafia, e pela própria imagem que o diálogo constrói – um gráfico do mundo, seguido de um ciclo das almas –, mais adequado será conferir a Platão a confecção de uma *cosmografia*, ou seja, o cenário por onde as almas circulam.

Delimitar as fronteiras entre a imagem do *Timeu* e a do *Fedro* em função da categorização de “cosmografia” ou “cosmologia” é algo que se mostra vão. Diferenciemos, então, os dois diálogos por meio das imagens apresentadas. No *Timeu*, há uma imagem detalhada dos dois movimentos opostos e primordiais que compõem o mundo. Duas esferas, a esfera do mesmo e a esfera do outro, que, entrecruzadas, formam uma sinfonia de oito esferas, nas quais orbitam os planetas-deuses³³. Planetas-deuses, astros-deuses são denominações que procuram mostrar a ambivalência, na *religião astral*, entre o corpo celeste (astro) e a própria divindade. A distância entre essas oito órbitas é, no *Timeu*, detalhadamente descrita segundo padrões harmônicos.

No *Fedro*, por outro lado, não há a demarcação da distância harmônica entre esferas celestes, que nessa imagem passam a nove, embora haja uma

³⁰ W. Jaeger, *Paideia*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 160.

³¹ A. Rivau, *Timée*, Paris: Les Belles Lettres, 2002, Notice, p. 52-63.

³² Cf. F.M. Cornford, *Plato's cosmology*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1955.

³³ Uso os termos “planetas-deuses”, “astros-deuses”, pois cada um dos planetas, como veremos, é divinizado nessa religião astral. Cf. P. Boyancé, “La religion astrale de Platon à Cicéron”, *REG*, LXV, n° 306-308, 1952.

geometrização prévia dos espaços e também uma topografia, que demarca as fronteiras da terra, do céu e do supraceleste. Trata-se da imagem em que as almas aladas são capazes de alçar vôos incríveis na região superior, lugares outros que as levam ao supraceleste – fora do céu. É necessário que a alma recobre a memória (*anamnese*) daquilo que viu antes de tomar corpo, momento em que estava em contato com o cortejo dos deuses, na planície da verdade. Esse percurso hierarquiza as almas, uma vez que elas podem ascender ao grau superior – à esfera superior –, ou decair na gradação de nove etapas. Há no *Fedro* uma indicação de que a alma encaminha-se para a terra ou para o ar (celeste), sendo no primeiro meio como expiação e no último como recompensa³⁴. No *Fedro*, a dicotomia entre céu e supraceleste não se limita a demarcar os lugares dos deuses e dos homens, mas procura mostrar que ao homem é lícito buscar uma comunhão com o deus, momento em que o acompanha, e buscar essa ascensão na direção do céu, por onde é vista a divindade, bem como a verdade. Os planetas-deuses, de acordo com a imagem, transitam sempre fora do céu, e os homens conseguem acompanhá-los, imitando-os a muito custo, por um período limitado. Nesse momento de total compreensão, o piloto da alma alada segue, como acompanhante, o percurso divino que dá acesso à contemplação do supraceleste, no qual estão as formas ou a verdade suprema.

Ainda que tenhamos encontrado no lugar da *cosmologia* algo que será mais bem enunciado como *cosmografia*, ainda que ambas as designações, como vimos, sirvam tanto para o *Fedro* como para o *Timeu*, nossa escolha, aqui, será pelo uso do termo *cosmografia*, no sentido de demarcar uma perspectiva em torno do *Fedro*, procurando assimilar uma historiografia “cosmológica” que passou a indicar, com maior sensibilidade, essa forte noção do pensamento grego antigo: o cosmo. Além disso, também demarca um modo especial de leitura do diálogo, que considera a *cosmografia* como base para a reflexão de outros aspectos que o *Fedro* expõe. Como veremos, o cosmo aparece em outras imagens, não só na do *Timeu*, ligado a múltiplos campos da atividade humana, e pelo qual tudo é manifestação parcial ou imperfeita da ordem suprema.

³⁴ *Fedro*, 249a.

Resumidamente, a *cosmologia* como conceito acabado, e ao mesmo tempo vazio, ou proporciona um discurso exclusivo acerca do céu, em sua disposição (*táksis*), ou propõe uma visão geral (sinóptica) em que tudo, ou quase tudo, cabe: música, poesia, medicina, retórica, astronomia, etc. Essa amplitude deforma a cosmologia, fazendo com que importantes deslizamentos semânticos em torno do conceito ocorram. Desta forma, a “cosmologia” de Platão ficou restrita, pela própria historiografia filosófica, a uma certa leitura do *Timeu* que, automaticamente, deixou à sombra todos os outros diálogos nos quais essa idéia cósmica, ou de imagem do mundo, ou de ciclo das almas, também aparecia. Como dissemos, muito disso talvez possa ser atribuído à alegoria, aquela que afasta, pelo caráter religioso que instaura, a idéia de cientificidade requisitada pelos historiadores da filosofia e da cosmologia. Demétrio de Falero, sucessor de Teofrasto no Liceu, em seu *Peri Hermeneías*, menciona a “alegoria” como uma ameaça (*apeiléō*), uma imagem amedrontadora acerca do estar fora, do ser transportado (*ékpleksin*) para outro lugar, e uma imagem que provoca horror ou arrepio (*phríken*). Segundo Demétrio, a alegoria é noturna e sombria³⁵, sendo um recurso próprio aos mistérios, definição que a aproxima, do ponto de vista cronológico e temático, daquilo que encontramos no *Fedro*, algo ligado aos mistérios, que provoca a ameaça e o medo.

Schiaparelli, no final do século XIX, reconstituiu historicamente as hipóteses astronômicas de Eudoxo, discípulo de Platão, valendo-se principalmente do comentário de Simplicio ao *De Caelo* de Aristóteles. Simplicio é documento de grande importância para o tema, uma vez que estabelece um paradigma histórico de sucessão dos modelos astronômicos de Eudoxo a Aristóteles, passando por Calipo³⁶. É possível perceber também ecos desse escrito de Simplicio em Nicolau Copérnico, que no *Comentariolus* menciona Calipo e Eudoxo como aqueles que quiseram explicar, por meio da homocentricidade das esferas, as aparentes revoluções planetárias³⁷. Duhem, por outro lado, embora tenha também utilizado, e muito, o famoso estudo de

³⁵ Démétrios, *Du style*, 99 - 101, Paris: Les Belles Lettres, 1993. Cf. também *Fedro*, 268c-d: *phoberàs kai apeiletikàs*.

³⁶ G. Schiaparelli, *Scritti sulla storia della astronomia antica*, 2 vols., Bolonha: Nicola Zanichelli, 1926.

³⁷ N. Copérnico, *Comentariolus*, Brasil: Ed. Livraria da Física, 2003.

Schiaparelli, apresenta a cosmologia de Platão basicamente pela imagem do *Timeu*³⁸. Duhem, em seu capítulo acerca da cosmologia de Platão, utiliza o *Fedro* apenas uma vez, quando menciona a alma que volta a seu ponto de partida, enquanto predominam as citações do *Timeu* e de *Epínomis*, além de outras fontes secundárias³⁹. Nessa *cosmologia* de Duhem as imagens celestes que o *Timeu* apresenta se destacam, ofuscando, ou pelo menos deixando num patamar inferior, as imagens existentes do *Fédon*, da *Politéia*, do *Político* e do *Fedro*.

Brisson também escreveu um longo e valioso livro sobre o *Timeu*, em que, embora tenha também trabalhado com a categoria de cosmologia, persegue a “estrutura ontológica do *Timeu*”⁴⁰. Quando Duhem, Cornford ou Brisson falam de cosmologia platônica, todos se voltam para o *Timeu*, evidenciando a perspectiva segundo a qual a cosmologia platônica resume-se ao que ali se encontra, ao gráfico do cosmo, o que mostra o sintoma já mencionado de que todos deixam de lado, para fins cosmológicos, a alegoria do *Fedro*.

A cosmografia, que substituiu aqui provisoriamente a cosmologia, acaba, inevitavelmente, por ceder seu lugar recém-adquirido ao próprio cosmo, aquele que indica a unidade mesma do todo, a ordenação que a tudo perpassa, seja do *logos*, seja da grafia. Esse movimento, que mostra as dificuldades de estabelecer-se uma história da cosmologia, e que encontra abrigo prévio numa cosmografia, acaba levando a um terceiro momento, em que o campo semântico alarga-se de tal maneira – ou se restringe –, que nos resta somente o cosmo, aquilo que há de mais universal (cósmico) no próprio universo, seu auto-retrato mais fiel e mais escorregadio. O alargamento do campo semântico do cosmo impede o uso preciso do termo, uma vez que tal qual no termo “cosmologia”, já indicado, no cosmo também tudo cabe, ou seja, tudo pode ter ou receber uma atribuição cósmica. Esse trânsito que há no cosmo mostra sua extravagância e sua falta de lugar (*atopia*), similar à dos planetas-deuses e à de Sócrates⁴¹.

³⁸ P. Duhem, *Le système du monde*, Paris: Herman et Cie., 1954.

³⁹ *Id.*, *Ibid.*, p. 28-101.

⁴⁰ L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris: Klincksieck, 1974.

⁴¹ *Fedro*, 230c – d, *atopótatos*.

Embora o termo “cosmografia” tenha sido até aqui apenas uma estratégia provisória para deslocar a cosmologia, ele é conciso, por se referir à *imagem do mundo* que só o termo “cosmografia” oferece com precisão. A *cosmografia*, como o próprio nome sugere, grafa um cosmo, uma imagem, e deixa-se grafar em função de uma mesma ordem, de uma disposição (*táksis*) e de um esquema (*schéma*).

A cosmografia, tomada aqui nesse sentido, privilegia a disposição (*táksis*) das imagens sucessivas. A pequena alteração estratégica de vocabulário – da cosmologia para a cosmografia – abriu-nos um espaço pelo qual se vê não só a cosmografia, mas a múltipla incidência do cosmo, nas imagens construídas desse universo, na medicina, na retórica, na dialética, na disposição (*táksis*) da própria linguagem (*logos*) e na alma, que busca a saúde, a harmonia, a purificação. A cosmografia, então, em seu curto reinado, mostra-nos que o cosmo (ordem) prevalece não só na grafia, mas na linguagem (*logos*) e na natureza (*phúsis*).

A discursividade participa do cosmo vivo. É essa a definição que o *Fedro* oferece, uma linguagem viva, corpórea, tal qual o vívido cosmo do *Timeu*. Desta forma, a expressão “cosmografia” reconsidera o sentido gráfico que o *Fedro* porta e permite adentrar a múltipla incidência do cosmo na disposição platônica. Não há um lugar discursivo específico para o cosmo, ainda mais se percebermos que ele deva estar, num largo sentido, em todos os lugares ao mesmo tempo e em nenhum específico. Essa falta de lugar do cosmo, essa *atopia*, apresenta algo que distinto, uma *atopia* que torna melhor, superior pelo trânsito constante, uma *atopia* típica da errância divina. Sócrates é um bom imitador da natureza divina ao errar de um lugar a outro, tanto no sentido físico como no retórico, alguém que desenvolve sua própria purificação, sua capacidade transitória e, por que não dizer, alada, fazendo com que outros possam dar vazão a essa mesma capacidade por intermédio da dialética.

O gráfico acerca do cosmo (cosmografia) não é exclusivo do *Fedro*. No *Fédon* e no Livro X da *Politéia* veremos outras imagens celestes e terrestres, outras alegorias, todas elas ligadas ao destino e ao ciclo das almas. As imagens do cosmo são como recursos (*póros*) de que Platão se serve na

apresentação de sua filosofia, imagens que combinam, nas alegorias, o ciclo das almas e o ciclo dos astros-deuses⁴².

⁴² Um exemplo disso é o mito do *Político*, em que a ordem combina-se a um período de abandono ou desordem. Essa transição marca a passagem entre os reinados de Crono e o de seu filho Zeus.

III – Alegoria e cosmo

Depois dos dois discursos vilipendiosos contra Eros, um de Lísias, lido por Fedro, e um de Sócrates, com a cabeça coberta, a palinódia, em que justamente está a alegoria, defenderá um amor lícito, a loucura e a possessão divina, ocasião em que é justo e lícito agradar somente a quem está possuído pelo Amor. A alegoria, no *Fedro*, 243e - 257b, apresenta a imagem do percurso celeste e supraceleste das almas, que ali são aladas, mas só quando vêem o belo (*kalós*), ou algo símile a ele, nutrem suas asas a ponto de levantar vôo através do céu e, com persistência, atingir o supraceleste (hiperurânio). A planície da verdade, ou lugar supraceleste (hiperurânio), é o grau máximo da ascensão por onde a alma comunica-se com os deuses e com a verdade. O movimento ascendente da alma alada pode conduzi-la à anamnese (*anámnēsis*), muitas vezes aqui também traduzida por reminiscência, um percurso em direção à planície da verdade, lugar supraceleste em que a alma eleva-se (*aná-*) novamente à memória (*-mnēsis*), reencontrando-a e renovando seu próprio ciclo. Da mesma forma, o trajeto inverso é possível, quando se dá a perda dessas asas pela má conduta, e ela não mais alcança o supraceleste. As almas, tal qual os astros celestes, podem sofrer, na alegoria, ascensão ou ocaso.

A alegoria do supraceleste estabelece uma homologia (acordo) entre divindades, demônios⁴³ e almas, no sentido de coordenar os lugares e os respectivos trajetos, além de evidenciar o fluxo do tempo através do fenômeno celeste. Trânsito natural por onde se dá a transmigração das almas, ou metempsicose, o céu, no *Fedro*, inspira a construção de uma imagem do mundo, de um diagrama celeste em que os movimentos podem ser traçados em função dos fenômenos, das aparências naturais.

Esse desenho do mundo é a cosmografia ou, literalmente, a imagem grafada do mundo. Sendo um fenômeno divino, o céu abarca, de forma conjugada, tanto a repetição dos movimentos dentro de ciclos e períodos

⁴³ Demônio aqui não traduz o conceito cristão, ao contrário, esse demônio é o acompanhante de toda alma e não tem nenhuma atribuição negativa ou maléfica. Nessa ética é a alma que tende ou para o bem ou para o mal, de acordo com suas escolhas e sua conduta. O demônio de Sócrates nos diálogos de Platão, por exemplo, avisa sempre que Sócrates comete algum ato ou discurso ímpio.

previstos, quanto os movimentos totalmente inesperados, também designados anomalias. Ou seja, esse fenômeno urânio (celeste) é modelo (paradigma) das leis divinas e eternas, ainda que nele haja também sempre algo de inesperado no que se refere ao movimento. O fenômeno urânio absorve e, ao mesmo tempo, apresenta a variedade (*poikilía*), muitas vezes inexplicável, que naturalmente se põe aos olhos e desafia a mente daqueles que se atrevem, desde os tempos arcaicos, a observar atentamente seu curso.

A *religião astral*, essa astronomia sacra, essa divinização celeste, busca a inteireza da vida humana em comunhão com o cosmo, com o céu, uma vez que, ao olhar para o céu, contempla-se, a um só tempo, passado e futuro das almas. Existe, então, uma relação misteriosa e necessária entre homem e a natureza suprema que o ultrapassa, a natureza celestial das almas. Essa religião funda-se na correspondência entre as almas dos deuses celestes em movimento e as almas dos homens, todos partícipes de um único e mesmo cosmo, numa única e mesma ordem, ainda que a cada um caibam potencialidades diversas. Nesse caso, há a gradação, uma escala de proximidade com o divino, grau que varia de acordo com a vida passada da alma e com seu esforço terreno – potência alada – para recobrar a memória daquilo que já foi visto no supraceleste, ou seja, a verdade, ou ainda a contemplação das formas. Reconhecer a verdade, pela memória, é recuperar a ordem (cosmo) por meio de uma purificação. A comunhão da alma com o percurso divino proporciona a vida superior (*kreísson*), cada vez mais ordenada, cada vez mais pura. Há algo divino que a tudo perpassa e ultrapassa, mas, mesmo assim, há escalas – ou esferas – que determinam distâncias e potencialidades desiguais com relação ao lugar de maior pureza para a alma.

Ocupar-nos-emos dos diferentes aspectos do cosmo (*kósmos*) no *Fedro* de Platão. Veremos como o campo semântico ligado ao cosmo atravessa o universo, a boa ordem, a beleza, a disciplina, a harmonia, e como a disposição celeste corresponde, muitas vezes, à ordenação da *pólis*, num arranjo das almas bem ordenadas com o cortejo divino (coro dos astros-deuses).

As iniciações têm papel importante nesse cultivo da alma, elas ordenam e purificam as almas por meio dos cantos e da *boa ordem* (*eukosmía*) discursiva. A circunvolução ou ciclo das almas, imagem cósmica apresentada

no *Fedro*, 243e - 257b, interliga lugares celestes e supracelestes, interliga as almas em trânsito dos homens e as almas dos deuses, sendo que Eros (Amor) aparece como elo e intérprete entre eles. Tal qual um demônio (*daímôn*), um intermediário cósmico, Eros opera essa mistura entre esferas diversas, entre graus diferentes. A *religião astral* parte da afinidade (*suggéneian*) entre as almas e o céu, mantendo-se a distância natural entre deuses e homens, que, por vezes, pode ser superada pelos últimos. Essa *suggéneian* designa também o parentesco, a conexão, ou seja, aquilo que nasce, surge, sucede e chega (tudo isso sendo *gígnomai*) junto (*sug-*). Tal co-naturalidade entre o céu e as almas oferece-nos, além da imagem da *religião astral* propriamente dita, uma imagem do mundo celeste e supraceleste permeada de mistérios e purificações cíclicas para as almas aladas.

Além de expressão do cosmo, o discurso (*logos*) tem ordenação interna, uma disposição (*táksis*), como um fármaco administrado ou cosmético que ordena o corpo, a alma, reabilitando a figura, o caráter, a aparência exterior, a nobreza, o modo, e tudo isso pode traduzir-se por cosmo. Sendo assim, o discurso (*logos*) atua como fármaco que reabilita a saúde do corpo e da alma, já que saúde (*hugíeia*) é harmonia. Tudo isso gira em torno do mesmo campo semântico, meio retórico, meio medicinal⁴⁴.

A harmonia é um entrelaçamento (*sunpléko-sunploké*) de ordem e desordem. Se pensarmos nos fenômenos celestes, poderemos entender facilmente como ocorre esse entremeio, pois no céu há, ao mesmo tempo, uma ordem aparente que comporta necessariamente elementos não ordenados, elementos que destoam por não serem previsíveis, e isso inclui todo tipo de anomalia ou o que fuja a toda previsão e a todo cálculo.

Essa junção ou entrelaço entre o movimento padrão e a anomalia completa-se quase à força, funcionando como atadura (encadeamento, urdidura, enlace, cópula, combate, combinação, embaraço). Essa tecelagem amarra a desordem na ordem, fazendo com que seja possível enunciar tal parilha (biga) como algo exclusivamente ordenado, em harmonia. Ainda que saibamos da complexidade existente na urdidura cósmica que Platão

⁴⁴ Composto de *cosméo*, *harmóttó*, *tássó*, *schéma*, *hugíeia*.

apresenta e da precariedade daquilo que está misturado à matéria, podemos ainda assim dizer que o cosmo instaura a harmonia.

Curiosamente, nem sempre que pensamos em ordem, em harmonia, aceitamos imediatamente esses graus implícitos de desordem e anomalia que ela naturalmente carrega. Falamos daquilo que se amarra junto à ordem, sendo, entretanto, desordem.

Heráclito já havia pensado a mistura entre ordem e desordem, principalmente quando desenvolvia a idéia de uma harmonia da discórdia e do conflito. A combinação entre princípios antagônicos estabelece, em Heráclito, a própria harmonia em seu sentido *superior (kreísson)*: “harmonia invisível à visível *superior [kreísson]*”⁴⁵. Heráclito e Platão buscaram, cada um a sua maneira, esse melhor, esse *superior*, que está em *kreísson*. Heráclito, ao dizer que há uma harmonia invisível, melhor (*superior*) que a visível, e Platão ao propor aos astrônomos o apego ao que não se pode ver, como sendo o melhor para quem deseja explicar as anomalias⁴⁶.

Obviamente Platão em sua filosofia não foi tão condescendente com a visão de Heráclito, segundo a qual tudo estava em eterno fluxo, sobretudo porque a aceitação plena dessa doutrina traria conseqüências nefastas para o conhecimento, pelo fato de ele não poder fixar-se em nada, nem no pensamento, nem na linguagem. Aliás, foi nesse mobilismo radical que os sofistas cultivavam a arte do engano.

Quando a harmonia se desfaz, a desordem sobrepuja a ordem, então é necessário que haja a recuperação da ordem, ou seja, a reabilitação do equilíbrio entre os opostos. Essa recuperação vale para a saúde da cidade, para a saúde do corpo, salvação e correção da alma, para uma nova vida que toma corpo novamente (*paliggenesía*) e para o discurso, como retratação (*palinódia*), no caso do *Fedro*⁴⁷. Todo esse restabelecimento está ligado ao supracitado “campo semântico” da ordenação, da harmonia, do ajuste, da disposição, do esquema e da saúde. A expressão *palinódia* explicita isso, um

⁴⁵ Diels & Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, Frag. 54, Zurique: Weidmann, 1989. Usei a tradução de J.C. de Souza. In: Col. Os Pensadores, vol. 1, São Paulo: Abril Cultural, 1978. A partir desse momento simplificarei a referência Diels & Kranz por “DK”.

⁴⁶ *Politéia*, 529d5. Cf. também Simplicio, *Commentaire au second livre du Traité du Ciel d’Aristote*, p.158, 4; p. 159, 17 e 22. In: Autolykos de Pitane, *La sphère en mouvement, levers et couchers héliaques tetimonia*, Paris: Les Belles Lettres, 1979.

⁴⁷ *Palinódia*, ou segundo discurso de Sócrates no *Fedro*, 243e - 257b.

novo canto (pálin – oidé), onde *pálin* é também *volta, renascimento (paliggenesía), restauro, renovação, reabilitação, revolução, mudança e até mesmo contradição, oposição*. Tudo isso renova a ordem da alma de Sócrates diante do deus alado Eros, uma vez que a palinódia pretende desculpar uma ofensa cometida contra o filho de Afrodite, o qual a partir daí, ao contrário (*pálin*) do que havia sido proferido antes, será visto como causa dos maiores bens para os homens e o portador de uma loucura (*manía*) divina. Além disso, a palinódia que Sócrates profere é uma tópica (lugar-comum) do poeta Estesícoro, aquele que soube purificar-se depois de ter ofendido (vilipendiado) Helena. Estesícoro, segundo a doxografia⁴⁸, teria ficado cego por ter proferido ofensas a Helena, e somente teria recuperado novamente (*pálin*) a visão por intermédio dessa “antiga purificação” que foi a palinódia, a qual só temos o trecho relatado por Platão:

Não é verídica esta afirmação,
Nem embarcaste nas naus de sólidos assentos,
Nem foste à cidadela de Tróia⁴⁹.

Esse restauro da ordem da alma, tal qual nos aparece sugerido no fragmento de Estesícoro, tem um papel purificador porque restabelece a saúde e harmoniza a alma de quem cometeu a falta. Essa catarse é importante também nas purificações das cidades, na cura do corpo pela medicina, na condução das almas, nas reordenações políticas ou religiosas.

O restauro aparece também quando se trata da eternidade do cosmo, aqui enunciado como universo corpóreo, que necessita de uma reordenação; pelo menos é assim que nos aparece no *Político*, em que o demiurgo tem o papel de restaurador do universo, papel de quem mantém a eternidade e renova a ordem temporal, a qual deve permanecer uma boa cópia do paradigma eterno. O tempo é, nesse caso, uma cópia imperfeita da eternidade

⁴⁸ M. Davies, *Poetarum melicorum graecorum fragmenta*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 177-9.

⁴⁹ *Fedro*, 243a - b. Usei a tradução de J.R. Ferreira, Edições 70, 1997. Na tradução por nós realizada, que se encontra no apêndice, optamos pela seguinte tradução do primeiro verso de Estesícoro: “não é discurso fiável”.

e, por essas imperfeições, ajustes devem ocorrer periodicamente⁵⁰. Esse é o papel ordenador do demiurgo, o de ajustar, harmonizar, o cosmo ameaçado.

A palinódia reordena a partir de uma falta, uma pendência, uma dívida para com a divindade e, em sentido geral, ela deve destacar-se como o discurso apropriado, não substituindo um discurso equivalente, mas substituindo um discurso inferior, ímpio. Agraciar ou ser agraciado (agradar/ser agrado) sem o entremeio de Eros seria uma ação ímpia, uma vez que tudo o que é manifesto só o é pela divindade, pelo seu entremeio. A loucura nem sempre conduz a inadequadas ou ímpias relações discursivas e amorosas, ao passo que a loucura amorosa segue licitamente Eros⁵¹.

O que se pretende evidenciar, no *Fedro*, é a própria manifestação divina possibilitando a existência do amor e da palavra, quebrando o conjunto fechado da loucura vista como exclusivamente má, e estabelecendo um novo conjunto, uma outra visão, em que há uma interseção necessária entre divindade e loucura. Neste novo registro semântico que a palinódia constrói, a loucura é dádiva, bem como a arte da palavra, e deve ser divinamente administrada. A loucura do amor e a loucura da palavra podem e devem conduzir a um discursar e agir (*léguei kai práttein*) harmonioso, de agrado aos deuses. No *Eutífron* destaca-se a impossibilidade de agradar à multiplicidade dos deuses, visto que freqüentemente os deuses discordam entre si⁵². Por outro lado, nesse contexto específico do *Fedro* parece não haver dúvidas sobre o que é efetivamente agir e falar de acordo com a divindade, uma vez que a alegoria descreve a elevação da alma em direção à unidade contemplativa, seu percurso, sua queda, seu ciclo.

No *Político*, o reino de Crono opõe-se ao reino de Zeus. Pai e filho, Crono e Zeus, opõem-se em movimentos e tempos contrários (*enantíos*). No reino de Crono (Tempo) a temporalidade era percebida pelos homens como um fluxo da velhice, idade primordial, rumo à juventude e ao consecutivo desaparecimento. Zeus, destronando seu pai, Crono, promove um novo tempo em que os homens passaram a viver no curso (fluxo) direcionado da infância à velhice, passando a necessitar das artes de Hefesto e de Atena para

⁵⁰ *Político*, 268e - 270e.

⁵¹ *Fedro*, 242d.

⁵² Cf. *Eutífron*, 3a, e também o Livro II da *Politéia*.

sobreviver. Na imagem do *Político* há também uma mistura dessas forças contrárias do cosmo, desses dois tempos (movimentos) opostos, e o demiurgo tem papel de mediador e renovador de tais forças. O demiurgo, no *Político*, harmoniza e ordena, buscando reabilitar a ordem que se desfaz periodicamente.

O demiurgo promove um novo impulso na manutenção da ordem que programada e gradativamente se perde. Nesse caso a eternidade do cosmo passa por um processo de mudança degenerativa, a qual é preciso sanar pela manutenção demiúrgica. Ele reorganiza periodicamente, promove o novo (*pálin*) impulso, o novo ciclo e o novo cosmo⁵³. Essa oscilação entre ordem e desordem – oscilação cósmica, uma vez que ambas estão atadas – permite que o demiurgo julgue e ajuste os elementos do composto. Discernir é também uma ação do demiurgo, que busca um equilíbrio, por meio da mimese do eterno, para a alma do mundo. A ordem ou cosmo efetivamente compreende em si o seu contrário, mesmo porque o período de abandono, de ausência de cosmo (*akosmía*), é também planejado pelo demiurgo. Sem esse abandono, nem mesmo haveria a acosmia⁵⁴ (*akosmía*), e a consecutiva necessidade de reordenar o cosmo. Trata-se no *Político* de um mundo em abandono, que degenera pela precariedade de seu corpo, de uma *pólis* abandonada e de uma alma abandonada. Toda acosmia (*akosmía*) pode sempre atingir seu contrário, o cosmo, e assim sucessivamente transitar de um lado a outro⁵⁵ em períodos diversos.

Beleza e ordem, no *Fedro*, são manifestações de um mesmo cosmo (*kósmos*) por onde se dá potencialmente a purificação e a iniciação da alma. O iniciado é aquele que compreende a harmonia cósmica, suas variações, e ordena-se de acordo com ela, entendendo-se como partícipe da alma do mundo e procurando agir conforme a sintonia cósmica expressa nos movimentos celestes dos planetas-deuses (astros-deuses). Olhar para o céu é algo que, por si só, purifica e restabelece a ordem, estreitando o contato com o

⁵³ *Político*, 268e - 270e.

⁵⁴ Falta de ordem, confusão, conduta desordenada; o uso do termo deriva da antiga concepção de que as crises ou momentos decisivos de uma doença acompanhavam o movimento do cosmo. Definição etimológica obtida no *Dicionário Houaiss*, 2001.

⁵⁵ Cf. em *Fedro*, 265c. o momento em que Sócrates refere a passagem do vilipêndio (*pségein*) ao elogio (*epaineîn*).

deus, tal qual o próprio demiurgo, que copia o modelo eterno e dá vida nova ao cosmo.

Equilíbrio cósmico é harmonia cósmica, nisso compreendidos a saúde e a organização política do mundo. Quando o equilíbrio se desfaz, há oscilação entre saúde e doença, no universo, na cidade, na alma humana, no discurso e no corpo; há então a anomalia. A alma é portadora potencial dessa ordem, dessa ligação cósmica com o supraceleste, capacidade divina e harmônica que floresce quando se encontra corretamente iniciada. A celebração dos mistérios conduz as almas a um modo de vida puro que imita, na medida do possível, o modo de vida dos deuses, tomando-os como modelo comportamental, no sentido de um paradigma divino, de uma imitação do planeta-deus⁵⁶. A falta de cosmo (*akosmía*) em que porventura incorra a alma deve ser purgada para que se possa recompor o cosmo (*kósmos*) perdido, que se encontra em tudo, sobretudo no céu, sua manifestação máxima. A harmonia, como vimos, embora combine, quase à força, ordem e desordem, é, na maioria dos casos, enunciada como expressão da ordem, como quem menciona somente um aspecto da harmonia, seu lado destro. Essas noções de harmonia e ordem celeste atingem lugares inesperados, pois participam da alma, do corpo, do movimento, do governante, do deus, do fármaco, do fenômeno, entre as tantas possibilidades de enunciação da “ordem” e da “harmonia divina”. Dessa maneira, podemos entender mais facilmente a complexidade dessa harmonia cósmica como mistura entre elementos díspares, mas que, entretanto, se equilibram durante períodos determinados.

⁵⁶ Esse modelo comportamental aqui referido não se limita à narrativa mítica, mas também, como veremos, estende-se à imitação do deus tomado em seus movimentos celestes (planetas-deuses). Cf. o *Fedro* (palinódia), em que há um ajuste cosmético do amado com relação ao deus que o preside na circunvolução da alma, uma imitação de comportamento (mitológico e físico), e OF 286 – “Crono com relação a Zeus tem uma prática anômala de vida” –, anômala aqui não só por ser imprevisível, ou pouco previsível, mas novamente num sentido astronômico das anomalias planetárias, ou seja, das retrogradações planetárias de Zeus (Júpiter) e Crono (Saturno).

IV – Fenômenos

O aparente e complexo movimento celeste, o fenômeno (*phainómenon*), fornece um esquema cósmico (*kosmicôn schemáton*)⁵⁷, uma figura que se completa no intelecto, por ser parte de um intelecto (*noûs*) supremo, e que evoca a ordem da dança e da música das esferas celestes, bem como a ordem do cortejo dos deuses. Esse *schéma* é também expressão de ampla significação, podendo referir forma, figura, aparência, modo, diagrama, formação militar, etc. Especialmente nesse último caso, o da formação militar, cabe-nos ressaltar que os estrategistas também eram detentores do saber astronômico e geométrico, hábeis estudiosos da disposição (*táksis*) celeste, da topografia, modelo para a disposição (*táksis*) e para a ação dos homens em batalha, seja em terra, seja em mar. Veremos como essa geometrização daquilo que se vê no céu serve de modelo (paradigma) para todos os saberes, uma vez que a medicina, a filosofia, a adivinhação derivam todas da observação das leis celestes⁵⁸.

Especialmente na época em que Platão escrevia o *Fedro*, doze quinhões do céu foram divididos e distribuídos entre doze deuses do panteão grego⁵⁹. Cada uma das doze partes do céu, ou seja, cada uma das doze constelações dos animais (*dzôon*) – daí o termo “zodíaco” – passou a corresponder também a um deus grego⁶⁰. Resumidamente, onde havia um lugar para a constelação de determinado animal no zodíaco passou a ser também o domínio de um deus grego, cujas características misturavam-se às características dos animais. Credita-se essa adaptação a Eudoxo de Cnido, num sincretismo entre astronomia (teologia) grega e astronômicas (teologias) estrangeiras mais antigas. Essa fusão trouxe para os helenos, além do zodíaco, noções acerca do trânsito dos astros e, sobretudo, a noção de esfera celeste:

⁵⁷ DK, 45, B 1. Tomo emprestada a expressão “esquema cósmico” de Proclo, *Comentário aos Elementos de Euclides*, quando menciona a construção cósmica proposta por Pitágoras.

⁵⁸ *Timeu*, 24b6 - c2

⁵⁹ P. Boyancé, *La religion astrale de Platon à Cicéron*, REG, LXV, n° 306-308, 1952.

⁶⁰ Heródoto, em II, 4, menciona a descoberta egípcia das doze partes do ano, dos ciclos das estações e das atribuições dessas partes a doze deuses, e em II, 109, menciona a divisão do dia em doze partes, do pólo e do gnomon como aprendidas dos babilônios pelos gregos. Cf. também A.J. Festugière, «Platon et l’Orient». In: *Études de philosophie grecque*, Paris: 1971.

Os homens, depois da primeira inundação (*kataklusmòn*) provocada pela inimidade com o deus, chegaram até o alto das torres construídas e, compreendendo (*katanooûntes*) a constância (*sunechôs*) dos astros, conjecturaram a opinião segundo a qual estes eram errantes (*planómenoi*), isto é, um céu em forma de esfera (*toutésti sphairoeidê tòn ouranón*). Existiam edificações de torres dentro das cidades dos babilônios. Necessariamente essa descoberta (*eph'eurema*) foi primordialmente dos caldeus, de onde também os bárbaros completaram (*ekseirgasato*) a esfera. (...) Pitágoras, Platão e Eudoxo de Cnido, os filósofos, (...) tomaram esse ponto de partida (*aphormás*)⁶¹.

Felizmente o suposto conteúdo dos *Fenômenos*, uma das obras de Eudoxo, foi versificado por Arato, no século III d.C., e transformado num interessante poema de descrição do céu⁶², o que nos oferece uma idéia parcial acerca dos estudos de Eudoxo, principalmente do catálogo e da compilação das imagens celestes. Antígono, rei da Macedônia, foi quem instigou Arato, entre os anos 276 e 274 da era cristã, a versificar os *Fenômenos*, uma síntese do conhecimento celeste, do movimento dos planetas e das constelações, nos dois hemisférios. Exemplifiquemos o teor dos *Fenômenos* por meio de um pequeno trecho:

Encontras aquele astro [Centauro] mergulhado
aos pés de outros; a parte símile ao humano
jaz ao lado do Escorpião e a parte eqüina
ao lado das Pinças [Libra]⁶³.

⁶¹ F. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, T-14 [Cosmos Indicopl. Topogr. Christ. III init. P. 95 (migne PG LXXXVIII 136 BC)], Berlim: Walter de Gruyter, 1966, p. 5-6.

⁶² *Id.*, *ibid.*, F 4, Hipparch. In Arati et Eudoxi Phaenomena, p. 39-40. "Arato, seguindo os registros de Eudoxo acerca dos fenômenos, soube apresentar, em seus versos, algo da maior parte dos discursos mesmos acerca de cada coisa que Eudoxo falou. Não sem utilidade, agora, poucos pensam em duvidar disso junto à população. Atribuem a Eudoxo dois livros acerca dos fenômenos; todos concordam, mais ou menos, com relação a isso, salvo alguns poucos impetuosos. Distinguem um deles como *Espelho (Enoptron)* e o outro como *Fenômenos (Phainómena)*. A poesia foi composta segundo os *Fenômenos (Phainómena)*".

⁶³ Arato, *Fenômenos*, 436-438, editado por G.R. Mair, Inglaterra: Loeb, 1960, p. 240.

A harmonia celeste manifesta, por um lado, um esquema fixo dos animais zodiacais (constelações) e, por outro lado, as trajetórias inconstantes, pouco previsíveis, dos planetas, o que já designamos por anomalias. As estrelas fixas movem-se como que incrustadas na grande esfera celeste⁶⁴. Temos uma harmonia composta (1) pelo movimento da esfera das estrelas fixas (*áplanon*) e (2) pelo movimento dos planetas (errantes). A errância da retrogradação planetária, uma das anomalias, pode ser descrita pelo seguinte diagrama:

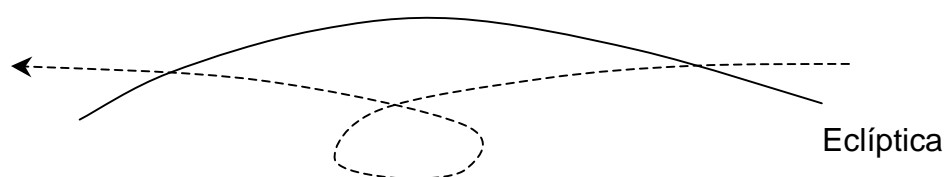


FIGURA 1 - Trajetória aparente do planeta ou retrogradação

Para os antigos helenos, cada um dos planetas conhecidos era uma divindade. Uma vez que os planetas são os próprios deuses, Zeus, por exemplo, era a um só tempo personagem mítico – em Homero, em Hesíodo – e planeta no céu estrelado. Ainda que não possamos considerar plenamente nenhuma das etimologias do *Crátilo*, é interessante lembrar que lá Sócrates afirma que não só os primeiros helenos, mas também os bárbaros, consideraram os astros como divindades, e que o próprio nome dos deuses (*theoús*) deriva dessa característica, a de correr (*theîn*)⁶⁵. Mesmo que a etimologia nesse caso não nos sirva como prova a respeito das palavras e de sua origem verdadeira, é possível perceber como os gregos e bárbaros divinizaram os astros.

⁶⁴ E.W. Hamburguer, *O que é física*, Col. Primeiros Passos, nº 131, São Paulo: Brasiliense, 1984, p.10.

⁶⁵ *Crátilo*, 397d. Esse *theîn*, de acordo com o trecho do *Crátilo*, estaria ligado a *théô*, correr, fut. poético de *theusomai*, *theuseai*, além da “possível” relação com *thoós*, *thoé*, *thoón*, rápido, pronto, ágil.

Olhando para o céu, podemos, em pouco tempo, distinguir diferenças na variedade (*poikilía*) que se apresenta à observação. As constelações percorrem um movimento constante, ao passo que cada planeta, como seu próprio nome sugere, “erra” ou “corre” em sentidos variados, ora se opondo ao movimento das estrelas fixas, ora o acompanhando, ou ainda permanecendo estacionado. Observar o movimento planetário requer um tempo maior que o tempo necessário para perceber os movimentos das estrelas numa só noite, pois seu comportamento é diverso do movimento estelar aparente no céu noturno. Numa só noite os planetas, ou alguns deles, nos aparecerão imóveis (estacionários), enquanto a esfera das estrelas fixas pode ser percebida em seu giro noturno das horas.

Os ciclos e movimentos dos planetas são extremamente lentos comparados ao movimento da última esfera celeste conhecida como *aplanê*⁶⁶, sem errância, posteriormente designada também como *esfera das estrelas fixas*, esfera pela qual se vê literalmente o correr da noite⁶⁷. Embora seu nome sugira o contrário, essa *esfera das estrelas fixas* tem movimento, um movimento facilmente percebido, pois mantém a relação fixa, e por isso é fixa, entre as constelações dos animais (zodíaco) no notívago giro estelar. Temos, então, estrelas fixas que são ligeiras divindades incrustadas na esfera da noite, e planetas de lenta errância, os quais obedecem a outros períodos e direções irregulares (anômalas). Período aqui expressa, além do tempo que lhe é análogo, um espaço, literalmente, um caminho (*hódos*) percorrido (*perí*) em torno de um ciclo, ou seja, espaço e tempo são idênticos, na medida em que o tempo se mede pelo movimento dos astros, pelo espaço por eles percorrido. Atualmente não pensamos facilmente nessa identidade entre espaço e tempo, embora essas noções tenham surgido conjuntamente. A esfera das estrelas fixas pode ser representada, tomando as constelações da Ursa Maior – famosa por guiar os fenícios –, da Ursa Menor e de Cassiopéia, respectivamente, no diagrama:

⁶⁶ Cf. Simplicio, *op. cit. Commentaire au second livre du Traité du Ciel d'Aristote*, p.158, 4; p. 159, 17 e 22, In: Autolykos de Pitane, *La sphère en mouvement, levers et couchers héliaques testimonia*, Paris: Les Belles Lettres, 1979. Simplicio, ao compor um interessante relato acerca da história da astronomia, declara que foi justamente Platão aquele que propôs aos sábios de sua época que se ocupassem em *salvar os fenômenos (sódzein tà phainόμενα)*. A informação proveniente de Simplicio permite-nos ler em Platão o tema dos movimentos retrógrados não só na *Politéia*, mas também no *Político*.

⁶⁷ Esse movimento da noite é aparente, já que é resultado do movimento terrestre.

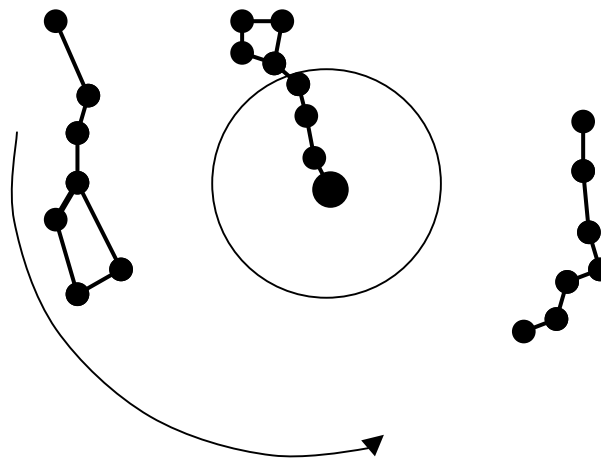


Figura 2 – Giro estelar ou progressão da Ursa Maior, à esquerda, Ursa Menor, no centro, onde a estrela mais evidente é o pólo norte celeste, e Cassiopéia, à direita; todas giram em torno do pólo celeste norte. Essa imagem considera somente o movimento da esfera das estrelas fixas.

Enquanto as estrelas movimentam-se do oriente para o ocidente (Fig. 2), os planetas circulam numa trajetória irregular do ocidente para o oriente (Fig. 1 – retrogradação planetária), seguindo a eclíptica⁶⁸. Há momentos em que os planetas-deuses seguem sua rota direta, há momentos em que os planetas-deuses retrogradam (curso errático) e há momentos em que aparecem estacionários. Essa diferença entre o movimento das estrelas e o dos planetas foi percebida pelos observadores mais antigos em diversas partes do mundo. Na herdada e adaptada *religião astral* helena, os deuses figuram em partes (Moiras, Destinos) celestes, enquanto as almas dos homens, pela contemplação do céu animado, purificam-se, preparam-se para retornar ao céu de onde vieram⁶⁹.

⁶⁸ Eclíptica: a) Plano da órbita terrestre. O plano da eclíptica é inclinado de $23^{\circ} 27'$ em relação ao equador. b) Círculo máximo da esfera celeste, que é a interseção do plano da eclíptica com a esfera celeste. Seu nome provém do fato de os eclipses só serem possíveis quando a lua está muito próxima desse círculo. c) Trajetória aparente do sol entre as estrelas. Definição de R.R. de F. Mourão, *Dicionário enciclopédico de astronomia e astronáutica*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995, 2ª ed., p. 250.

⁶⁹ P. Boyancé, *La religion astrale de Platon à Cicéron*, REG, LXV, n° 306-308, 1952. Cf. também *Timeu*, 90a.

Os gregos fizeram do céu um diagrama, um esquema (*schéma*) de significado cósmico e místico. Esse misticismo astral é alicerçado em imagens da tecelagem, imagens da música, voltas e escalas que determinam, além de início e fim da vida, uma tipologia comportamental e uma escatologia. Isso quer dizer que as almas no *Fedro* correspondem ou à natureza de Zeus, ou à de Apolo, ou à de Ares, ou à de Hera, ou à de Héstia, de acordo com sua posição no cosmo, tal qual o signo zodiacal determina um paradigma comportamental para os nascidos sob a égide do deus ou signo que supostamente preside a alma, como uma marca. Trata-se de uma topografia celeste (uranografia).

A carta celeste e os lugares divinos não são descritos em sua completude no *Fedro*, são apenas sugeridos em campos distintos gerais, tais como lugar celeste, lugar supraceleste, e da mesma forma as passagens por meios físicos diversos – aéreo, líquido, ígneo e terrestre – são demarcadas numa tipologia geral. Apenas Zeus, Hera, Ares, Apolo e Héstia têm lugar próprio nessa tipologia, e, ainda que Zeus, Ares e Héstia possam ser identificados a planetas propriamente ditos, Apolo e Hera ficam no âmbito da associação, embora seja evidente a associação de Apolo com o sol, mas ela não pode ser aqui, nesse caso, comprovada, uma vez que Hélio (Sol) tem seu próprio nome e a identificação não seria precisa, dando margem a hipóteses diversas.

A alma imortal é o elemento cósmico que se ordena e se purifica nas iniciações, buscando repetidas vezes (*pálin*) tornar-se apta a ingressar no novo ciclo (*kúklos*) de geração, na nova vida, no renascimento (*pálin gignesthai*)⁷⁰. Esse ciclo das almas ordenadas que se renova, também conhecido como metempsicose, ou transmigração das almas, proporciona a misteriosa imagem cósmica do *Fedro*, em que as almas cumprem um ciclo, um trânsito, que passa por diferentes gradações (ascendente ou descendente), divididas em nove etapas, ou esferas. Píndaro menciona, em alguns versos legados por Platão, que seriam nove os anos necessários para que a alma completasse seu ciclo⁷¹, numa escala que pertence às Musas, como as cordas da lira.

⁷⁰ Tomo a expressão do *Fédon*, 70c-d, e do *Mênnon*, 81 a-b, observando suas repetições, como em Porfírio, *Vida de Pitágoras*, p. 19 (*pálin gínetai*), e na *Teologia aritmética*, p. 40 (*paliggenesían*) – Ast. 52 De Falco, *apud* M.T. Cardini, *Pitagorici, testimonianze e frammenti*, Florença: La Nuova Italia, p. 38 e 45.

⁷¹ *Mênnon*, 81b-c.

As nove esferas dos astros – cinco planetas, o sol, a lua, a esfera das estrelas fixas e mais uma suposta esfera da antiterra pitagórica – ajustam-se numa correspondência de esferas (esferas celestes) para a alma no *Fedro*. Não seria possível representar os cinco planetas por meio dos cinco deuses diretamente mencionados no *Fedro*, uma vez que essa analogia necessitaria de aproximações incertas entre planetas e deuses, excetuando Zeus (Júpiter) e Ares (Marte), para os quais a identificação é direta.

A disposição das esferas homocêntricas (concêntricas) – teoria de Eudoxo – não se restringe ao *Fedro*, mas estende-se aos modelos cósmicos apresentados na *Politéia* e no *Timeu*, ainda que o número de esferas nestes diálogos seja oito. Além disso, é necessário apresentar graficamente a eclíptica com relação ao horizonte celeste e com relação aos pólos celestes, pois nessa região ocorrem a variação dos planetas e todo tipo de anomalia divina:

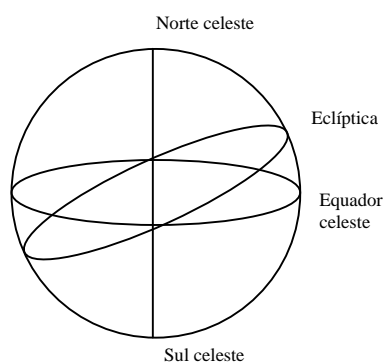


Figura 3 – A eclíptica corresponde ao movimento do Sol, região em que ocorrem os eclipses.

No *Timeu* há uma grande divisão do universo em X, um literal entrecruzamento das órbitas do mesmo e do outro, em que o círculo do mesmo corresponde às estrelas fixas e o círculo do outro corresponde ao lugar dos planetas e de todo tipo de movimento variado ou anômalo⁷².

Como vimos, tudo no universo (*kósmos*) participa, em maior ou menor grau, da ordem (*kósmos*), bem como de certa ausência de ordem. Essa ordenação que se estende pelo universo, e que constitui o próprio cosmo, adentra os mais recônditos e misteriosos esconderijos do *Fedro*, diálogo

⁷² Cf. *Timeu*, 36b-c, e também L. Brisson & F.W. Meyerstein, *Inventer l'univers – le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris: Les Belles Lettres, 1991.

marcado pelo sacro, pelo iniciático, pelo catártico, pela possessão, pela loucura e pelo Amor. Essa loucura divina é purificadora e faz parte desse vocabulário iniciático e misterioso, situando esses elementos – catarse, loucura, possessão, amor – num mesmo conjunto de práticas religiosas e, por conseguinte, no mesmo campo semântico.

A palinódia é um encômio ao Amor (Eros) e à loucura. Esse discurso sagrado⁷³ purifica a alma de Sócrates e apresenta a alegoria escatológica em que as imagens cósmicas predominam, ou seja, imagens do céu, do supraceleste e do percurso das almas. Enquanto as almas dos deuses percorrem o supraceleste, as almas dos homens, por meio da divina loucura erótica (delírio amoroso), das iniciações e possessões, são capazes de, ao reconhecer o belo, nutrir as asas e levantar vôo a ponto de acompanhar o trajeto dos deuses, ainda que por tempo limitado. A alma alada é capaz de imitar o deus que lhe diz respeito, aquele que preside sua própria existência terrena, aquele que corresponde a seu próprio lugar na carta celeste. Essa correspondência é fundamental na construção da topografia celeste, uma vez que ela é o meio para a construção do diagrama. No *Fedro* a loucura e o amor purificam a alma, ordenando-a por meio de uma possessão divina e incontrolavelmente lícita que põe a alma em comum com o deus. A possessão torna possível o mover-se conjugado com um deus e, nesse trajeto, nessa parte percorrida, ver o que ele vê.

⁷³ No sentido mesmo de *Hieros Logos* órfico, encontrado no neoplatonismo.

V – Imitar o deus

No cosmo (*kósmos*) há a reunião, a combinação, a ordenação, a harmonia. Além desse aspecto que abarca, reúne e ordena, o termo “cosmo” estende-se ao adjetivo “ordenado”, “moderado” (*kósmios*) e ao verbo ordenar (*kosméo*), usado no sentido de “preparar, ordenar, embelezar, dispor, disciplinar, harmonizar, adornar, celebrar e honrar”. A boa saúde e a harmonia da alma humana devem ser preservadas, como a harmonia e saúde da cidade. Mas, por algum motivo, essa harmonia se desfaz e é necessário recuperar a ordem por meio de preparos, adornos, disciplinas, honras e celebrações – cinco sinônimos de cosmo – aos deuses⁷⁴. Os sacerdotes desempenham estas práticas na cidade, e as celebrações religiosas honram aos deuses para (re)ordenar a *pólis*, no sentido de purificá-la das faltas cometidas e de reabilitá-la diante dos deuses. O Édipo de Sófocles, por exemplo, só soube tardiamente que a doença (miasma) da cidade estava nele. Da mesma forma que Epimênides purificou a cidade de Atenas⁷⁵ e Empédocles livrou Agrigento dos ventos pestilentos⁷⁶, a alma, no *Fedro*, deve livrar-se dos males que lhe pesam pela loucura. Sócrates, na palinódia, descreve uma das louváveis manifestações catárticas da loucura:

Com efeito, a loucura surgiu para algumas famílias que necessitavam, profetizando as maiores dores e enfermidades vindas de antigos ressentimentos desconhecidos, e elas encontraram refúgio em preces e cultos aos deuses. Daí então surgiram as purificações e iniciações (*katharmôn te kai teletôn*) na realização de suas próprias isenções, tanto para o tempo presente como para os tempos vindouros, sendo assim encontrado (*heuroméne*) o correto (*orthôs*) afastamento dos males coetâneos na loucura e na possessão (*manéti te kai kataschoménoi*)⁷⁷.

⁷⁴ Esses adornos, honras, preparos e celebrações associam-se naturalmente ao fármaco.

⁷⁵ DK, 3, A 4 e A 1.

⁷⁶ DK, 13, A 14.

⁷⁷ *Fedro*, 244d - e.

O cosmo traz consigo essa ordem, essa correção (*orthôs*), essa honra e esse adorno que afasta, como um amuleto, os males da *pólis*. Da mesma maneira que um médico afasta a doença do corpo, por meio do fármaco adequado, os adivinhos e sacerdotes, por meio da loucura e da possessão (*manéti te kai kataschoménoi*), afastavam a doença da cidade com suas purificações e iniciações (*katharmôn te kai teletôn*). A alma da cidade e as almas dos homens deveriam passar por purificações que proporcionassem o cosmo (*kósmios*).

Um fármaco faz-se necessário para que essa ordenação renove-se, fármaco que garanta e recupere a boa ordem, a beleza, a saúde, seja ela externa e visível, seja ela invisível, ou mesmo parcialmente manifesta nos seres e partes que o compõem. Esse equilíbrio funciona como imagem da cura, ao passo que o contrário disso, a desordem, afeta a harmonia quando sobrepuja a ordem, e funciona como imagem da doença. O corpo, nessa ambiência, é dividido constantemente em duas partes, uma destra e outra sinistra. A duplicidade, inerente aos corpos e à alma, afeta também a linguagem viva que, tal qual o deus Eros, carrega em seu corpo uma parte destra e outra sinistra. Essa idéia já havia sido manifestada por Alcmeon de Crotona, segundo o qual, “para as coisas relativas ao humano tudo é dúbio”⁷⁸. Essa dubiedade da alma é a que permite o trânsito da loucura para a sobriedade, e vice-versa, uma vez que a alma pode pender para ambos os lados na alegoria, tanto para o lado dos apetites baixos, e assim não conseguir manter-se no trajeto divino e supraceleste, como para o lado da loucura inspirada⁷⁹, e poder acompanhar por um tempo suficiente o trajeto divino e supraceleste. Imitar o deus por mais tempo é atravessar a seu lado.

Essa duplicidade tem um papel muito forte na medicina e também na retórica, ambiência em que se pratica, com maior ou menor habilidade, a divisão (*diáresis*) entre as partes e o todo daquilo que se quer tratar, ora para vilipendiar, ora para elogiar, e algumas vezes passando de um lado a outro⁸⁰. Esse curioso artifício pode aproximar-nos de um Platão que critica o indevido

⁷⁸ DK, 24, A 1.

⁷⁹ A sobriedade e o autocontrole são louvados, e a loucura considerada divina.

⁸⁰ Fedro, 265c-d.

uso das artes na *Politéia*, sejam poéticas e/ou retóricas, tecendo, à sua maneira, um grande vilipêndio à arte mimética. Esses aspectos dúbios de toda arte – por serem inerentes também à alma – fornecem elementos para uma leitura que acentua aspectos retóricos e dialéticos do texto platônico.

Platão vilipendia a poesia, a música e a retórica, o que ele chama também de arte mimética ou imitativa, aquela que está a três pontos da verdade. Essa mimese da *Politéia* não encontra paralelo no *Fedro*, em que Sócrates apresenta-nos um universo corpóreo e necessariamente dubio de que participa o cosmo e a linguagem, condenados em seu lado sinistro (canhestro) e elogiados em seu lado destro.

No *Fedro*, a mimese pode ser vista por seus dois lados, o destro e o canhestro; a escrita, como imitação da fala ou do pensamento, pode ser bem ou mal utilizada pelos homens, como apoio à memória ou como pseudo-arte do engano. No *Fedro*, o lado canhestro da alma leva-a por um trajeto ilícito que, além de não ser capaz de acompanhar e imitar o deus pela falta de asas, compraz-se com a opinião, permanecendo aquém do supraceleste.

Entre as gradações que o *Fedro* apresenta para as almas, a alma do filósofo está no lugar mais nobre, entre os eróticos, o que também indica que só ele, por conhecer e por ter passado por toda a escala, pode entender todas as etapas, todos os graus, das existências humanas por que passou sua alma. Essa capacidade erótica é a capacidade dialética, uma vez que discerne cada uma das esferas, ou escalas, em que podem estar e transitar as almas.

Sócrates, no *Fedro*, além de agir dialeticamente, explicita, diversas vezes, o fundamento da arte dialética, o que não ocorre na *Politéia*, que menciona a dialética com outros objetivos. A dialética na *Politéia* aparece no final do Livro VI, como o último grau da linha do conhecimento, único grau em que é possível partir de idéias e a elas novamente retornar, passando diretamente, sem interferência de imagens ou declínios, de uma a outra⁸¹. Nesse caso, o dialético, estando no último grau da linha do conhecimento, é unicamente o juiz (*krités*), aquele que discerne, faz triagem, das atividades e obras da cidade inseridas nos graus, ou esferas, inferiores, como aquele que saiu da caverna e tornou-se juiz (*krités*) das sombras e figuras para seus

⁸¹ A dialética na *Politéia* aparece explicitamente nos seguintes trechos: 454a, 498a, 511b-d, 531e - 535a, 539a-d.

antigos colegas de servidão. No *Fedro*, a última e mais elevada etapa da alma, a erótica – a do filósofo, do músico, dos amigos do belo –, é o único grau que a alma, tal qual Eros, atravessa, ou pode atravessar, por entre todas as outras etapas e pode julgar (discernir) as coisas pertencentes às etapas inferiores. Na *Politéia*, Eros é tanto o tirano e o causador da tirania, motivo pelo qual é vilipendiado, bem como a loucura, sua acompanhante⁸², como causa do saber, pois o filósofo é amante do ser e da verdade⁸³. No *Fedro* a dialética aparece atrelada ao método hipocrático, segundo o qual, para conhecer algo devemos saber primeiramente se o que se conhece é simples ou múltiplo, examinar sua força, o tipo de afecção que sofre devido a que estímulo, e assim sucessivamente para cada parte que exista⁸⁴.

A “arte” que Platão condena não é, evidentemente, a dialética, nem a retórica filosófica, mas a pseudo-arte, alvejada, por ser ruim, no final do *Fedro*, que não chega aos pés da loucura dos poetas inspirados⁸⁵. Esse tipo de passagem, em que Platão vilipendia a poesia e a mimese, trouxe muitas dificuldades aos que imaginaram a crítica à poesia da *Politéia* como algo unilateral, monolítico, sem se ater ao próprio jogo retórico proposto por Platão.

A mimese do divino é, na verdade, o fundamento da purificação da alma, da dialética e da possibilidade da reminiscência (anamnese). Essa parte destra da mimese, bem como do amor e da loucura, será divinamente elogiada, pois imitar o deus purifica, salva, ordena, harmoniza a alma:

Sendo rastreadores, descubrem e prosperam eles mesmos quanto à natureza do deus que lhes é próprio, através do severo esforço no sentido de olhar para o deus (*pròs tòn theòn blèpein*). E, sendo apoderados pela memória (*têi mnémei*), tomam por entusiasmo os hábitos e ocupações a partir daquele, tanto quanto é possível a um homem partilhar de um deus⁸⁶.

E ainda, em seguida:

⁸² *Politéia*, 537b-d

⁸³ *Politéia*, 501d. Cf. também 485c e 509b.

⁸⁴ *Fedro*, 270d.

⁸⁵ Cf. *Íon*, em que podemos recolher a oposição constante entre inspiração e técnica.

⁸⁶ *Fedro*, 252e6 - 253a3.

Os que foram de Apolo, bem como o de cada um dos deuses, avançando com o deus, buscam que seu infante seja de tal natureza e, depois de obtê-lo, persuadindo e disciplinando o predileto (*tà paidiká*) a imitar o deus (*mimoúmenoí*), conduzem-no à ocupação e à forma (*idéian*) daquele [deus] tanto quanto é possível a cada um, não por inveja ou mesquinha hostilidade para com o predileto (*tà paidiká*), mas tentando em tudo levá-lo a uma semelhança (*homoióteta*) maior possível consigo e com o deus honrado⁸⁷.

No *Fedro*, os amantes têm suas almas conjugadas durante o período em que podem manter-se unidas na parêntese, e, além da imitação do deus, há também uma ordenação ou embelezamento do amado, no sentido “cosmético”, também de acordo com o deus. Então, é necessário imitar um dos deuses e fazer com que o companheiro de jugo terrestre imite também o deus que a ele corresponda.

O destino da escrita, da retórica, da poesia e da música em Platão estende-se ao destino da loucura e do amor, todos amplamente e divinamente elogiados⁸⁸. Sendo assim, não há motivo para pensar que Platão expulsou, eternamente, a mimese da cidade, mas que certamente vilipendiou, e com força, seu lado canhestro. Esse lugar atípico do *Fedro* talvez se deva ao forte caráter arcaizante do diálogo, por um lado, e, por outro, pela forte presença do corpo, em todas as suas manifestações.

⁸⁷ *Fedro*, 25 b1 - c1.

⁸⁸ Nesse caso, loucura e amor são elogiados conjuntamente, procedimento que, à frente no diálogo, aparece como para-elogio (*parepaino*), estratégia retórica inventada (encontrada), segundo Sócrates, por Eveno de Paros. Cf. *Fedro*, 267a.

VI – Cosmo, fármaco e *pólis*

A relação entre doença e cidade pode ser claramente percebida numa ampla gama de documentos. No *Agamêmnon* de Ésquilo, o rei Apolo (*ánaks Apollon*) é convocado pelo rei Agamêmnon como salvador e médico (*sotér ísthi kai paiónios*). Para ordenar a cidade, Apolo deve manifestar uma das artes que ensinou aos homens, a medicina. Um outro aspecto do cosmo aparece quando Agamêmnon diz que o exército deve receber o rei em cosmo (*déksasthe kósmoi basiléa*). A ordenação militar, nesse caso, liga-se à disposição (*táksis* – tática) das armas e à boa saúde da cidade, uma vez que Agamêmnon clama ao deus Apolo pela cura e pela salvação da *pólis*. Esse paradigma divino paira sobre a tragédia de Ésquilo, uma percepção celeste que, literalmente, norteia a condução do homem à imagem e semelhança do deus⁸⁹. No início da peça, a ascensão e o ocaso dos astros correspondem, alegoricamente, à ascensão e ao ocaso do rei Agamêmnon⁹⁰. O reinado do deus-planeta, seja de Crono, seja de Zeus, reforça a presença dos fenômenos celestes na vida do Agamêmnon figurado por Ésquilo.

No *Timeu* de Platão, as leis (*tòn nómon*) derivam da atenção e do cuidado (*epiméleian*) dedicados ao cosmo (*tòn kósmon*), o que fez com que os homens encontrassem, entre os deuses, a mântica (arte divinatória) e a medicina (*iatrikés*) para a saúde, além de outros conhecimentos correlatos⁹¹. O cosmo aqui, não só imagem da boa ordenação, é também paradigma celeste para o desenvolvimento das artes. Crítias pede a *Timeu*, no diálogo homônimo de Platão, que inicie seu discurso partindo da gênese do cosmo chegando à natureza (*phúsin*) humana⁹², e essas coisas estão relacionadas de tal maneira, que o discurso começa falando do céu e termina falando do corpo humano.

O cosmo apresenta-se numa incidência múltipla e alcança a alma, a ordenação discursiva, os embelezamentos, a ordenação militar, a medicina, a política. Também em Górgias, no início do *Elogio de Helena*, temos um considerável exemplo dessa múltipla incidência do cosmo:

⁸⁹ Xenófanos de Cólofon condenava esse antropomorfismo.

⁹⁰ Ésquilo, *Agamêmnon*, v. 7.

⁹¹ *Timeu*, 24b6 - c2.

⁹² *Timeu*, 27a4 - 5.

Cosmo (*Kósmos*) para a cidade é a coragem dos cidadãos, para o corpo a beleza, para a alma a sabedoria, para a ação a excelência, para o discurso a verdade; o contrário disso é acosmia (*akosmía*)⁹³.

Em Ésquilo, em Górgias e em Platão o cosmo é atributo da cidade, do corpo, da alma, da ação discursiva (*logos*), assim como a antiga tópica retórica do fármaco como ajustador incide, amplamente, nos discursos, sejam eles astronômicos, políticos, poéticos, religiosos⁹⁴ ou simplesmente retóricos, mostrando efetivamente uma mistura desses elementos num mesmo lugar discursivo. Aristóteles em sua *Constituição de Atenas* menciona que Epimênides havia purificado a cidade (*ekáthere ten pólin*)⁹⁵, e a purificação (catarse) da alma também é um procedimento desse tipo, quando pensamos no homem como um microcosmo a ordenar-se. Demócrito, nesse sentido, também menciona que “há doença do lar e da vida, como há do corpo”⁹⁶, e Isócrates, ao falar de Péricles, afirma que este “ordenou a cidade” (*ekósmese tèn pólin*)⁹⁷.

O médico é um benfeitor para a cidade e as leis da medicina, além das próprias leis da *pólis*, derivam das imagens da natureza (*phúsis*), do movimento e combinação dos astros no céu, como um paradigma divino ou um esquema cósmico (*kosmicôn schemáton*). O médico, o político, o retor e o filósofo são todos preparadores de fármaco (*pharmakeús*)⁹⁸ que percebem como poucos as similitudes, as homologias, entre o céu e o mundo terrestre, entre a natureza e as coisas que dela derivam, engendrando, a partir daí, sua arte. No *Fedro* essa seria a habilidade que havia tornado Péricles o melhor dos oradores, pelo

⁹³ M. Barbosa & I. de O. e Castro, *Górgias, testemunhos e fragmentos*, Lisboa: Colibri, 1993, p. 41. Mudei aqui um elemento da tradução portuguesa: substituí “desordem” por “acosmia”.

⁹⁴ Cf. na *Elegia às Musas* de Sólon a presença do mesmo vocabulário da medicina, das iniciações e da astronomia.

⁹⁵ Aristóteles, *Constituição de Atenas*, I. Cf. também Pausanias, II, 21, 3 e III e II 5.

⁹⁶ DK, 68 (55), fr. 288, Trad. de A.L.A. de A. Prado.

⁹⁷ Isocrate, *Sur l'échange*, Discours VX, 234, 1 - 4; Paris: Les Belles Lettres, 1991, p. 160.

⁹⁸ O termo *pharmakeús* aqui é tomado no sentido que J. Derrida desenvolve em seu *A farmácia de Platão*, São Paulo: Iluminuras, 1991.

fato de ele ter estudado astronomia junto a Anaxágoras e ter estabelecido, a partir daí, as analogias entre o mundo celeste e terrestre⁹⁹.

O *logos* atravessa e ordena, como o *Noûs* de Anaxágoras, mas em Platão esse *logos* ou *Noûs* apresenta-se literalmente entrecruzado de outras medidas. As escalas cósmicas distanciam Platão de Anaxágoras nesse ponto, uma vez que surge em Platão uma maior complexidade na exposição do universo físico, uma vez que mostra a escala harmônica das esferas planetárias.

Heráclito, quando disse que “o raio dirige todas as coisas” (*tà dè pánta oiakídzei Keraunós*)¹⁰⁰, também já havia revelado, à sua maneira, um *logos* como princípio cósmico: esse raio de Zeus. O cosmo heraclitiano, o mesmo para todos, “nem os deuses nem os homens o fizeram, mas sempre foi, é e será um fogo sempre vivo (*pûr aeídzoon*), acendendo em medida, apagando em medida”¹⁰¹. Apesar das distâncias, esse fogo primordial de Heráclito aparece nos pitagóricos e em Platão, um cosmo cujo centro é o fogo central ou Héstia, tal qual no *Fedro*.

Em Heráclito a guerra e a discórdia traduzem a harmonia cósmica: “harmonia retesa como a de arco e de lira” (*palíntonos hermoníe hókospertóksou kai lúres*), diria Heráclito, além de “harmonia invisível à visível superior” (*hermoníe aphanès phanerês kreísson*). Esse jogo entre harmonia visível e invisível manifesta a natureza dúbia da mesma ordem cósmica, ora evidente, ora não, como o próprio céu em seus elementos variados. Não nos esqueçamos também de que para Heráclito a natureza ama esconder-se (*phúsis krúptesthai phileî*) e que os homens são iludidos quanto ao conhecimento das coisas visíveis (*ekspátentai oi ánthopoi pròs tèn gnòsin tôn phanerôn*)¹⁰². Platão nesse ponto concordaria com Heráclito, especialmente se pensarmos na prescrição aos astrônomos do Livro VII da *Politéia*, para que se valessem mais do invisível em suas especulações e construíssem modelos explicativos. Essas frases atribuídas a Heráclito apresentam o problema da harmonia invisível da natureza, ou seja, de uma ordem superior (*kreísson*) revelada a poucos homens e que, num certo sentido, explica (salva) os

⁹⁹ Péricles aparece em Isócrates também como o melhor dos oradores, *op. cit.*, *idem*.

¹⁰⁰ DK, F 64.

¹⁰¹ DK, F 30.

¹⁰² DK, F 123 e 56.

fenômenos vistos ou resolve algo inexplicável. Isso seria um ponto comum entre Heráclito e Platão, ambos acreditam na naquilo que é invisível, numa harmonia que ultrapassa o visível.

O paradigma celeste nessa doxografia mostra o valor da especulação celeste na época de Heráclito, o que nos faz supor que esse sentimento acerca do desconhecimento do céu, tão antigo quanto as primeiras especulações celestes, marca toda a astronomia grega. Homero, Hesíodo, Ésquilo, Pitágoras, Heráclito, Demócrito, Platão, todos eles mencionam, cada um a sua maneira, informações cuja origem ou significado relaciona-se com o céu, ou com as coisas que lhes vêm do alto. As constelações, os animais associados a elas, o cosmo e os astros todos brotam, naturalmente, da literatura e da filosofia antiga.

Na *Ilíada* encontramos referências celestes, tais como a das constelações, que participam do movimento de formação cósmica e descrição de cidades:

“As Plêiades, as Híades¹⁰³ e o forte Órion” (*Ilíada*, XVIII, 486)

A terra, o céu, o mar, o sol infatigável, a lua plena, as constelações, tudo quanto aparece no céu e o Oceano geram, num só movimento, duas cidades de belos mortais (*duo póiese póleis merópon anthópon kalás*, *Ilíada*, XVIII, v. 490-1). As divindades têm seu quinhão no surgimento do mundo e são partícipes também na formação da *pólis*. A terra é vista, ao cabo da descrição das duas cidades, como um grande escudo, ao redor do qual circula a “grande força do rio Oceano” (*Ilíada*, XVIII, *potamoío mega sthénos Okeanoío*, v. 606). Nesse cosmo homérico, a terra em forma de escudo, o céu, o mar, as constelações e o grande rio Oceano, fonte de todas as águas, são elementos primordiais da formação do universo, da cidade e do homem nela inserido.

Nos *Trabalhos e dias* de Hesíodo, recolhemos outras valiosas referências celestes ligadas à época da colheita da vinha e aos ventos que tornavam a navegação penosa:

¹⁰³ As pluviosas. Sete estrelas da cabeça da constelação de Touro.

Quando Órion e Sírios chegam ao meio do
Céu, e a Aurora de dedos rosados olha para Arturo,
Ó Perses, recolhe em tua casa todos os cachos de uva,
Expõe ao sol dez dias e dez noites,
Cinco inteiramente às escuras, então na vasilha transborda
O presente do multi-regozijante Dioniso, logo em seguida
As Plêiades, as Híades e o forte Órion¹⁰⁴
Imergem, então lembra estar a safra
Propícia. E que seja plena dos frutos da terra.
Se te agarra o desejo da navegação difícil,
Quando as Plêiades e a força robusta de Órion
Caem em fuga para o nebuloso mar,
E movem o sopro de todos os ventos,
Então não deves tomar nenhuma nau pelo mar de vinho
Mas recorda de trabalhar a terra como te digo.
(*Erga*, v. 609-23)

A menção ao visível no céu em Hesíodo indica a forte relação do pensamento e das práticas arcaicas com a percepção do que chamamos natureza celeste. Vemos que em Hesíodo a marcação do tempo pelo movimento dos astros organiza elementos fundamentais da cidade, as atividades agrícolas e a navegação.

A presença dos astros e do céu também é muito forte na tragédia, o que nos sugere uma longa duração desse aspecto cósmico no pensamento arcaico e clássico. Entretanto, esse traço cósmico parece um pouco modificado na tragédia, mantendo sua forte carga física e astronômica, de calendário que ordena as atividades agrícolas e náuticas, mas ganhando uma carga alegórica. Vejamos como a analogia entre o reinado divino (celeste) e o reinado do herói combina, de maneira exemplar, cosmo e política, na fala de Agamêmnon (v. 508-24):

Agora, salve, terra, salve, luz do sol.

¹⁰⁴ Verso idêntico ao verso de Homero na *Ilíada* acima citado.

Zeus, o senhor da região, o rei (*ánaks*) pítio,
com arco não nos lances mais flechas,
junto ao Escamandro foste adverso demais,
agora, porém, sê-nos salvador e médico (*sotér ísthi kai paiónios*)
Rei Apolo (*ánaks Apollon*). Interpelo a todos os Deuses
conjuntos, ao meu patrono Hermes,
querido arauto, pelos arautos venerado,
e aos heróis emissores, benévolos de novo
recebei o exército preservado na lança.
Ló, palácio dos reis (*basiléon*), domicílio querido,
augustas sedes, Numes (*daímones*) defronte o sol,
como outrora, com estes claros olhos,
recebei em ordem o rei (*déksasthe kósmoi basiléa*), passado o
tempo,
pois vem trazendo-vos luz dentro da noite
e a todos estes luz comum, rei Agamêmnon
(*koinòn Agamêmnon ánaks*)¹⁰⁵.

A combinação perfeita entre os elementos da natureza, os deuses e o rei Agamêmnon talvez seja o maior exemplo dessa comunhão entre o cosmo e a natureza humana. Em Platão, por outro lado, a alma deve também preservar sua ordem e saúde, em ações e palavras ao agrado dos deuses, respeitando assim sua própria natureza (*phúsis*) divina. Nesse caso, o cosmo, o *logos* e a *phúsis* guardam entre si uma unidade necessária, a ponto de a natureza (*phúsis*) ser expressão da ordem do mundo (cosmo), da ação e do discurso (*logos*). Todos estes modos correlatos, mais ou menos visíveis, manifestam o uno e mesmo cosmo¹⁰⁶.

No *Timeu* existe a alma do mundo, ou seja, o sopro ou motor que ordena todo o cosmo, tal como a alma, fonte e princípio do movimento no *Fedro*, só que numa escala maior. Esse movimento que brota, esse movimento

¹⁰⁵ Nas citações do *Agamêmnon* cito a tradução do professor Jaa Torrano, em sua tese de livre-docência: *A dialética trágica na Orestéia de Ésquilo – estudo e tradução*, São Paulo: FFLCH-USP, 2000. Trabalho publicado em 2004 por Iluminuras.

¹⁰⁶ DK, 22, F 50: “é sábio homologar tendo ouvido o *logos* que *tudo é um (hèn pánta eînai)*”. Cf. também DK, 51, F 3.

da *phúsis*, confunde-se necessariamente com o *logos*. No *Fédon*, por outro lado, percebe-se a ordem de que participa a alma em, pelo menos, três momentos: (1) quando Sócrates diz que uma “espécie de harmonia há em nossa alma”¹⁰⁷, (2) quando diz que o homem “deve permanecer confiante se em sua vida desprezou os prazeres e os ornamentos (*kósmous*) do corpo, dedicando-se ao aprendizado, ornando a alma (*kosmésas ten psuchèn*) com temperança (*sophrosúnei*), justiça (*dikaiosúnei*), coragem (*andreíai*), liberdade (*eleutheríai*) e verdade (*aletheíai*)”¹⁰⁸, e (3) quando diz que “a alma ordenada e prudente (*kosmía te kai phrónimos*) segue e não desconhece o acompanhante”¹⁰⁹.

O primeiro exemplo mostra a intersecção entre alma e harmonia, o segundo mostra que os ornamentos são do corpo e também da alma, e o terceiro reitera a boa ordem e o bom trajeto junto ao acompanhante, imagem caríssima à palinódia do *Fedro*. Esse conhecimento do acompanhante (*paróntha*) descrito no *Fédon* corresponde à imagem da parelha, quando a alma deve acompanhar (1) a divindade que lhe diz respeito no trajeto cíclico supraceleste e (2) o companheiro de jugo no trajeto terrestre.

No *Fedro* os amantes, ou companheiros de jugo, são enunciados como donos de si e disciplinados, pois só assim eles subjugam aquilo que faz nascer a maldade (*kakía*) em suas almas. O sentido de cosmo como disciplina da alma é amplamente empregado e designa o modo de vida harmônico, numa alegoria do trajeto e da combinação entre os cavalos da parelha alada que a alma, na imagem, dirige:

Senhores de si (*egkrateís*) e disciplinados (*kósmioi óntes*), subjugam o que faz nascer a maldade na alma e deixam em liberdade as forças pelas quais se gera a virtude¹¹⁰.

Maldade para a alma é justamente a incapacidade de viver em harmonia, em cosmo, e pode ser explicada, no *Fedro*, pelo claudicante e penoso trajeto alado das almas incapazes de bem nutrir suas asas a ponto de

¹⁰⁷ *Fédon*, 88d.

¹⁰⁸ *Fédon*, 114e - 115a.

¹⁰⁹ *Fédon*, 108a.

¹¹⁰ *Fedro*, 256b - 1.

retornar ao supraceleste, à planície da verdade. Essa alma claudicante partilha da insolência (*húbris*), da falta de prudência (*sophrosúne*) e da falta de cosmo (*akosmía*). Insuficiente é a contemplação da planície da verdade para tais almas de vôo conturbado e interrompido, para as quais a região supraceleste fica de modo incompleto e insuficiente na memória. Essas almas somente com muito esforço sobrepujam sua própria insolência (*húbris*) e conseguem harmonizar seu trajeto, podendo assim recuperar a visualização anterior e a memória. Poucas delas podem ver aquilo que realmente é. Esse ser verdadeiro que algumas das almas conseguem (re)ver é parcialmente recuperado pela dialética, operação que estimula e possibilita reminiscência ou anamnese (*anámnēsis*), permitindo o acesso ao verdadeiro conhecimento guardado na memória. Quando a alma não é suficientemente capaz dessa reminiscência fica condenada ao alimento da opinião, longe, portanto, da planície da verdade. Temos então que as almas portam na memória o cosmo e a harmonia¹¹¹, seja a alma do mundo do *Timeu*, seja a alma da cidade (*pólis*), sejam as almas dos deuses e homens que aparecem na alegoria do *Fedro*. Essa mimese do homem com relação ao comportamento divino, ou da natureza divina, ecoa também na obra de Festugière, quando este diz que, referindo-se à filosofia platônica, “ser feliz é imitar o deus, Medida Soberana”¹¹².

¹¹¹ Cf. *Politéia*, 431 e 7, *harmoníai tini he sophrosúne homoíotai*; e *Fédon*, 88d.

¹¹² A.J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris: 1950, p. 8.

VII – Cosmo e palinódia

Neste capítulo iremos percorrer as seis ocorrências do termo “cosmo” e derivados, mostrando seus diferentes usos na palinódia. A “ordem” que há no *Fedro*, e com a qual nos deteremos, provém da própria beleza que envolve o diálogo (*perì kaloû*, acerca do belo¹¹³) e do campo semântico do verbo *cosméo*: ordenar, ornar, dispor, preparar, adornar, disciplinar, embelezar, celebrar, honrar.

A palinódia é o recurso, o fármaco, para a recomposição do cosmo na alma de Sócrates. Nesse movimento catártico e de comunhão com o divino, com o celeste, a imagem do cosmo (universo) é descrita, uma vez que é para lá, para o céu e para o supraceleste, que se dirige a alma pura. A primeira menção à ordenação está ligada à poesia, justamente ao caráter didático que ela cumpre, “ordenando” (*kosmoûsa*) as obras dos antigos, para que as gerações vindouras sirvam-se desse saber. Esse recolhimento (*logos*) que realiza a poesia é louvado. A única censura, nesse caso, atinge a poesia dos não inspirados pela loucura, que pretendem, sem sucesso, somente por força de arte (*ék téchnes ikanòs*), alcançar a poética. A ordenação que a poesia realiza recolhe¹¹⁴ no passado um valioso conhecimento sedimentado. Assim como no conhecimento astronômico, em que o acúmulo de informações ao longo das gerações é necessário, na poesia esse acúmulo, possível pela versificação, garante uma perpetuação mnemônica de conhecimentos e discursos arcaicos. A poesia teria, nesse caso, um papel semelhante ao sentido moderno que atribuímos à história, uma narrativa acerca dos costumes, da tradição. Essa poesia organizada torna possível conhecer, parcialmente, o pensamento dos homens do passado. Exemplo disso é o fato de a palinódia organizar, recolher, no lugar-comum (*tópos*), alguns versos de Estesícoro.

O termo *kosmoûsa* é entendido, por muitos tradutores, como “embelezar” ou “honrar”, escolha que aponta para a interferência das gerações em torno das obras do passado, sendo possível honrá-las, moldá-las, modificá-

¹¹³ Subtítulo do diálogo adotado pelos discípulos de Platão. Em Diógenes Laércio, parágrafo 58, é possível recolher um outro subtítulo ao *Fedro*: “Sobre o amor” (*perì érotòs*).

¹¹⁴ Cf. M. Heidegger, *Conferências e ensaios*, p. 3-25, In: Col. Os Pensadores, vol. 1, p. 28, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

las e embelezá-las. Platão nos ofereceria, nesse caso, um inusitado exemplo da maneira pela qual esses mesmos textos da antiguidade possivelmente nos chegaram: fragmentários, recopiados, interpolados e, por que não dizer, embelezados. Por outro lado, José Cavalcante de Souza ressaltou o aspecto ordenador da expressão, escolhendo traduzir *kosmôusa* por “ordenando”. Esta foi a versão em português que ofereceu uma possibilidade diversa para a interpretação da passagem do *Fedro*¹¹⁵, apontando para uma atividade ordenadora das obras poéticas, como compilações.

A segunda menção ao “cosmo” aparece quando Sócrates diz que “estando em sua perfeição ela (a alma) é alada, atravessa as alturas e rege todo o cosmo (*pánta tòn kósmon*)”¹¹⁶. Neste ponto vemos a aproximação máxima entre o cosmo e a alma, através do percurso alado, imagem que sugere tanto o movimento ascendente como o descendente. Filolau, segundo Diógenes Laércio, dizia que: “A natureza (*phúseos*) é ajustada no cosmo (*en tõi kósmoi*) pelo ilimitado e pelo limitado, em todo o cosmo (*kósmos*) e em tudo (*pánta*) que há nele”¹¹⁷. Assim como na passagem do *Fedro*, Filolau associa o cosmo e totalidade. Essa alma cósmica do *Fedro* é tanto a alma particular que alcança o trajeto divino como a alma do mundo (*pantòs psuchèn*) do *Timeu*, um sopro que rege a totalidade (cosmo) com poderes de mescla e de fusão (*kerannùs émisgen*). Assim, nessa ocorrência, o cosmo aparece designando a totalidade por onde as almas trafegam.

A terceira aparição de cosmo está ligada à imagem de Zeus e ao sentido “cosmográfico”. Zeus é o grande governante no Céu com carro alado, adianta-se em primeiro lugar, zelando por todas as coisas *através do cosmo* (*diakosmôn*). Aqui, além da travessia de Zeus, o cosmo é anunciado explicitamente como realidade celeste e supraceleste. Zeus é a alma do cosmo, uma vez que governa e zela por tudo através dele, aliás, Zeus, desde Homero¹¹⁸, predomina como a imagem do grande governante.

No *Fedro*, um gráfico é construído. Essa totalidade divide-se entre lugar terrestre, celeste e supraceleste, sendo este último o lugar da essência

¹¹⁵ Cf. *Letras Clássicas*, ano 2, nº 2, 1998, p. 357-68.

¹¹⁶ *Fedro*, 246c1 – 2, *Teléa mèn oûn oûsa kai epteroméne meteoroporei te kai pánta tòn kósmon dioikei*.

¹¹⁷ DK, 44, b 1.

¹¹⁸ *Ilíada*, I, 495, *Dzeùs d' êrche*: “Com Zeus à frente”, “Com Zeus no comando”.

realmente existente, que é sem cor, sem figura e intocável. O lugar supraceleste dá acesso à planície da verdade para aquelas almas que, nutrindo corretamente as asas, conseguem atingir a travessia (*poréuo*) supraceleste. A cosmografia adere ao trajeto das almas, ultrapassando com elas o ápice das escarpas celestes, em que um novo (*pálin*) acesso à planície da verdade acontece. Quando isso ocorre, a alma chega a dispor-se no dorso do céu e está, por meio da contemplação, no mais alto grau de comunhão com a divindade. Toda a alegoria busca no Céu e no supraceleste uma correspondência, uma assimilação terrestre para a alma do homem no mundo, além de uma mudança da ação e da palavra, uma nova ordem acompanhada de um novo discurso ao agrado dos deuses. Esse semelhar, tange tanto a sementeira, em sua procriação de tantos seres, como o simulacro, o *eídolon*. O novo (*pálin*) percurso, a nova vida, o novo discurso, o novo canto purifica e retrata da falta anteriormente cometida, elevando a alma alada ao ápice novamente, purificando-a.

Esse ciclo é a causa da reminiscência (*anámnesis*), elemento-chave na construção alegórica, ou seja, a capacidade da alma de recolher a memória de um saber já contemplado. A alma alada eleva-se até esse lugar supraceleste, em que se (re)encontra com a verdade pela reminiscência. Essa elevação da alma está em sua capacidade de mover-se por si só e de lembrar-se do percurso. A dialética permite a reminiscência ou o re-encontro com a memória. Então, alma imortal, reminiscência e dialética ajustam-se nessa palinódia, que passará a afirmar, daí por diante, que é melhor agradar (*charídzesthai*) àquele que está divinamente tomado por Eros, e não o contrário, pois o amor é a melhor das dádivas enviadas aos mortais:

Que seja dito que *não é discurso fiável* (*ouk ést'éétumos lógos*) aquele que diz, estando junto a um amante, ser melhor agradar (*charídzesthai*) a quem não ama, porque um está louco e o outro sóbrio¹¹⁹.

¹¹⁹ Fedro, 244a. A *palinódia* é uma *adequação* no sentido de retratar uma falta, uma pendência, uma dívida com a divindade e, em sentido geral, a *palinódia* deve destacar-se como o *discurso apropriado*, não por substituição a um outro equivalente, mas sim por substituição a um outro inferior e ímpio. “Agradar” foi nossa opção pela metonímia com relação à Graça (*Cháris*), em que *charídzesthai* é agradar, agradecer. Outras traduções: “aquiescer” (Cavalcante),

Nesse trecho, podemos perceber a prescrição que a palinódia carrega, a de condenar veementemente a sedução ou agraciação (*charídzesthai*) de um jovem sóbrio, caso ele não esteja arrebatado por Eros, ao contrário do que acontecia no primeiro discurso, em que primeiramente Lísias ressaltava os inconvenientes dos efeitos colaterais do amor:

Quantos têm a felicidade de não amar, mas conseguiram, pelo seu mérito, atingir o que desejavam (...) ¹²⁰

No segundo discurso sobre o amor, Sócrates, parodiando o discurso de Lísias lido por Fedro, exporá a opinião segundo a qual é melhor um relacionamento sem amor. Na cena um adolescente que tinha muitos admiradores apaixonados é abordado por um não menos apaixonado que os outros, porém com astúcia este finge que não está apaixonado e ainda tenta convencer o outro de que é melhor um relacionamento sem os inconvenientes do amor:

O apaixonado não admite, de livre vontade, no seu favorito, superioridade nem igualdade, mas procura sempre rebaixá-lo e torná-lo inferior (...) Tece ainda outras maquinações, para que a pessoa amada continue ignorante (...) Portanto, nos assuntos respeitantes à inteligência, quer para tutor quer para companheiro, não convém nunca um homem que seja presa do amor ¹²¹.

Assim, a palinódia condena a sedução do amante não apaixonado. Um amante sóbrio pode receber e oferecer gracejos, mas os agrados só são lícitos para os verdadeiramente arrebatados, inspirados, pelo Amor (Eros). Para este último, pelo seu estado de delírio, não se recomendava anteriormente seduzir ou agraciar, prevendo futuras inconveniências. Tal atitude constituía, nos dois

“compiacere” (Diano), *“accorder ses faveurs”* (Moreschini & Vicaire), *“conceder favores”* (Ferreira).

¹²⁰ Fedro, 232d, Trad. de J.R. Ferreira.

¹²¹ Fedro, 239a - 239c. Trad. de J.R. Ferreira.

primeiros discursos, um vilipêndio a Eros e à loucura. A palinódia é justamente a retratação dessa falta.

A retratação diante do deus Eros funciona como uma dívida a ser paga, uma construção discursiva que visa a apaziguar a possível ira de Afrodite e do próprio Eros. Obviamente, é a alma que se deve purificar quando similares atos e palavras vilipendiosos ocorrem, mas só aquele que foi corretamente iniciado nos mistérios percebe a falta cometida, como Sócrates, que, avisado pelo seu demônio (*daimónion*), ao atravessar o Ilisso vale-se de uma purificação arcaica (*katharmòs archaîos*)¹²², a palinódia, retomada de Estesícoro.

As imagens da alma imortal (*athánaton*) e automovida (*autokíneton*) podem ser recolhidas tanto no *Fedro*¹²³ como nos fragmentos atribuídos ao médico e astrônomo pitagórico Alcmeón de Crotona, segundo o qual (1) para as coisas relativas ao humano tudo é dúbio (*dúo tà pollá esti tôn anthopínon*)¹²⁴, (2) a alma é imortal (*athánaton*)¹²⁵ e automovida (*autokíneton*) e (3) move-se contínua e eternamente como o sol (*sunechès hos tôn hélion*)¹²⁶. No *Fedro*, elementos similares ligados ao que Alcmeón defendia aparecem na palinódia:

O princípio da demonstração é este: toda alma é imortal. Então, o imortal se automovimenta e o que move outro, ou por outro é movido, ao cessar o movimento cessa também a vida. Somente o automovido não se desliga de si mesmo e jamais deixa de mover-se; e também outros tantos são movidos por essa fonte e princípio do movimento¹²⁷.

Logo depois dessa demonstração, que reserva imortalidade e movimento próprio à alma, podemos perceber a analogia que Sócrates constrói entre a biga alada dos homens e dos deuses. Na biga da alma alada dos homens, há a figura do corcel negro, imagem dos apetites e da insolência (*húbris*), que torna penoso entre os homens o ofício de auriga. Entre os deuses

¹²² *Fedro*, 243a3.

¹²³ *Fedro*, 245c - 246.

¹²⁴ DK, 24a - 1 e 3.

¹²⁵ DK, 24a - 12.

¹²⁶ DK, 24a - 1.

¹²⁷ *Fedro*, 245c, *pegé kai arché kinéseos*.

essa ocupação de auriga é doce e sem fadigas, devido à natureza divina e à conseqüente harmonia estabelecida pelo deus entre os corcéis que o conduzem na parelha. Essa é a base da comparação alegórica entre homens e deuses, que participam de um mesmo cosmo, mas com potencialidades diversas. Cada qual tem atribuições e determinações próprias nessa ordem comum, mas somente aos homens cabe o esforço de aproximar-se dos deuses, não o contrário. A comparação entre a biga dos homens e dos deuses procura ilustrar as dificuldades da vida humana, simbolizadas pelo arredo corcel negro, e a necessidade das purificações que facilitam e propiciam a condução.

A quarta menção ao “cosmo” está diretamente ligada à cosmografia, pois é o momento em que se divide o céu em doze partes. Deuses e demônios que se ordenam em onze partes (*éndeka mére kekosmeméne*)¹²⁸ em torno de Héstia, a décima segunda parte imóvel. Só alguns dos deuses correspondem claramente a tipos de almas, não havendo um catálogo completo que relacione todos os deuses aos tipos de almas. Essa distribuição de lugares aos deuses e correspondência, ainda que incompleta, com as almas humanas mostra-nos a força dessa *religião astral*, uma vez que ela procura fornecer explicação cósmica e divina para determinados comportamentos humanos.

Temos no *Fedro* quatro tipos de loucura (ligadas a Apolo, a Dioniso, as Musas e a Eros), quatro Musas (Terpsícore, Érato, Calíope e Urânia) e cinco deuses ligados à topografia celeste do *Fedro* (Zeus, Apolo, Hera, Ares e Héstia). Embora as Musas apareçam no *Fedro* reduzidas com relação às nove Musas hesiódicas, a partição em nove etapas mantém-se num outro âmbito, o das esferas para as almas. Tal partição cósmica em nove partes difere, por outro lado, das oito esferas propostas nos cosmogramas do *Timeu* e da *Politéia*, o que nos mostra a inserção de uma esfera adicional no cosmograma do *Fedro*, considerando a relação entre as etapas das almas, as esferas planetárias, as cordas da lira e as Musas da poesia arcaica. Talvez o *Fedro*, por dialogar com a tradição da poesia arcaica, carregue referências desse tipo, ou seja, índices arcaizantes.

¹²⁸ *Fedro*, 246e - 7.

Doze lugares cósmicos estabelecem correspondência incompleta com as almas. A questão é que há correspondência explícita entre deuses e almas, somente no caso de Zeus, Hera, Ares e Apolo¹²⁹, ao passo que Héstia fica à parte, no centro. A cada deus cabe um quinhão desse todo, quase sempre móvel, excetuando-se Héstia, a referência central da circunferência celeste. Deusa cozinheira, responsável pela lareira e pelo fogo central, Héstia aparece em Fragmentos ligados a Filolau¹³⁰, em que temos uma cosmografia similar, em que Héstia – ou fogo central – permanece no centro imóvel, identificada algumas vezes com o planeta terra. Na astronomia pitagórica, no culto nas residências particulares, na cidade e na idéia de ordenação do universo, Héstia fixa sua residência. Quando Eutífron, no diálogo homônimo de Platão, quer dizer “começar desde o início” usa a expressão “começar pela Héstia (*Ilíada, aph’ hestías archesthai*)”, ou seja, começar pelo começo, pelo fogo central¹³¹. Neste caso, o fogo, além de figurar o centro da casa, da cidade e do cosmo, ainda carrega uma identificação com a terra, a mãe nutriz, no cosmo geocêntrico. O fogo que realmente há no interior da terra, e que se fazia visível através das erupções vulcânicas¹³², possibilita a identificação da Terra como fogo central, e para alguns dos pitagóricos com a antiterra invisível¹³³. As outras onze partes dividem-se no exército de deuses e demônios (*dáimons*) ordenados (*kekosmeméne*) numa circunvolução em torno da *hestía*. Essa é a imagem da quarta menção ao cosmo: *cosméo* como disposição (*táksis*) de onze lugares em torno de um centro.

A quinta aparição do cosmo na *palinódia* refere o embelezamento (*katakosmeí*) do amado de acordo com o deus que lhe diz respeito, um sentido cosmético, uma vez que está ligado a uma imagem fabricada pelo amante para cultivar o amado, dentro de uma tipologia nascente. Cada uma das almas, no *Fedro*, tem uma determinação divina (zodiacal) e deve atingir a maior proximidade possível com o deus a que está relacionada nessa travessia gráfica da circunvolução celeste. Isso se dá, como vimos, pela mimese. Conhecer a natureza (*phúsis*) é a habilidade de conhecer os tipos de almas

¹²⁹ *Fedro*, 252c - 254b.

¹³⁰ DK, 44, b 7, *tò prâton harmosthén, tò hén, en tòi mésoi tâs sphaíras estía kaleítai*.

¹³¹ *Eutífron*, 3 a.

¹³² *Fédon*, 111e e

¹³³ Cf. Fragmento de Filolau, DK, 44, a 17, *oikouménem gên*.

(*psuché*), como um bom retor deve conhecer a natureza divina que preside a alma daquele que pretende persuadir, como um médico deve desvendar a natureza do corpo, e da alma, que pretende curar. O médico é aquele que prescreve o fármaco ao corpo, ao passo que o retor prescreve um discurso (fármaco) à alma. O amado deve descobrir a natureza divina que preside a alma de seu amante, fazendo de tudo para que ele aproxime-se cada vez mais dessa natureza, chegando para isso até mesmo a embelezá-lo (*katakosmeí*).

A sexta menção ao cosmo, na palinódia, tem o sentido de disciplinado. Ela refere-se aos amantes ou companheiros de jugo que se encontram donos de si (*egkrateís*) e disciplinados (*kósmioi óntes*). Só assim eles subjagam aquilo que faz nascer a maldade na alma¹³⁴. É interessante notar que a imagem das parselhas dos homens e dos deuses sobrepõe-se à imagem da parselha dos amantes, já que, como na biga divina, eles devem ordenar-se harmonicamente, evitando uma vida penosa a si mesmo e ao companheiro de jugo.

As seis aparições “cósmicas” da palinódia evidenciam: (1) a ordenação dos saberes antigos pela poesia, (2) a alma que atravessa todo o cosmo, (3) Zeus como referência principal através do cosmo, (4) os lugares do céu em doze partes divinas, (5) o embelezamento da figura do amado e (6) a disciplina dos amantes. Essa diversidade cósmica mostra que o sentido cósmico espalha-se, não só atingindo os gráficos ou cartas celestes. O cosmo e o sentido de harmonia estão imbricados no próprio vocabulário utilizado por Platão, ultrapassando os limites celestes ou físicos. Esse sentido atravessa o discurso, que é ordenado, e os diversos campos do saber por onde necessariamente passa o *logos*. Além disso, há uma reorganização incessante da própria linguagem em busca de um modelo mais digno, mais justo, uma substituição constante pelo mais belo e ao agrado dos deuses.

O verbo *tasso* é apresentado depois da palinódia na discussão acerca das afinidades entre o método da medicina hipocrática e o da retórica. A *táksis* é um atributo do discurso bem ordenado e do fármaco bem prescrito, tendo papel importante no procedimento daquele que deve ensinar oratória e daquele que medica. O professor de retórica, tal qual o médico, por meio da dialética, deve conhecer a natureza da alma, se é homogênea ou multiforme (*aploûn è*

¹³⁴ Fedro, 256b - 1.

polueidés)¹³⁵. Deve, em seguida, descrever como se produzem os diversos efeitos sofridos pela alma e, por último, classificar (*diataksámenos*)¹³⁶ os gêneros de discursos, os gêneros de alma, distinguindo todas as relações causais. Ajustam-se, como no método hipocrático, os tipos de discurso e as reações dos tipos de almas, dispostas (*táksis*) pelo fármaco adequado. O espaço percorrido, essa topografia, além de dispor a imagem celeste, nos trouxe até essa planície platônica na qual o cosmo atravessa o céu, a cidade, o corpo, a alma e o discurso.

¹³⁵ *Fedro*, 270d.

¹³⁶ *Fedro*, 271b.

VIII – Cosmografia da *Politéia*

No final da *Politéia*, Er, um homem cuja alma atravessou os limites da vida, narra a imagem do cosmo que guardou na memória. As filhas da Necessidade, as Sirenas, cantam a sinfonia cósmica regendo passado, presente e futuro das almas nas figuras de Láquesis, Cloto e Átropo. Cloto, a Fiandeira, com a mão direita toca a volta externa do fuso, Átropo, a Inflexível, faz o mesmo com a mão esquerda no interior das esferas, e Láquesis, a Distributriz, com as duas mãos, tange ambas as partes¹³⁷.

Nessa alegoria cósmica são oito as esferas celestes que se ajustam “como os cântaros que se metem uns nos outros”¹³⁸. Novamente em Platão temos o modelo das esferas homocêntricas, um diagrama em que a oitava esfera é a mais rápida e gira sozinha (erma), enquanto as sete esferas interiores giram em sentido contrário àquela e com velocidades diferentes.

O sistema planetário apresenta-se: Vênus (Afrodite), Mercúrio (Hermes), Marte (Ares), Júpiter (Zeus), Saturno (Crono), Sol (Hélio), Lua (Selene) e a esfera das estrelas fixas, oito esferas com um mesmo centro, a terra. É digno de nota que há a identificação entre o planeta-deus, comparados o *Timeu* e o *Fedro*, somente nos casos de Zeus e Ares. Há uma combinação sinfônica, uma vez que tudo isso é música, entre as oito esferas, enquanto os lotes e paradigmas de vidas (*klérous te kai bíon paradeígmata*) são por Láquesis dispostos, não para que sejam escolhidos pelos demônios, mas para que as almas escolham seus próprios demônios¹³⁹, arcando com todas as taxas da escolha. Mas a responsabilidade das almas não se limita a isso, entre as possibilidades de lotes e paradigmas de vidas existe a vida de (1) animal, (2) de tirano, (3) de homem ilustre (*dokímon andrôn bíous*) ou (4) alguma vida obscura (*adokímon*).

A disposição da alma (*psuchês de táksin*) a impele a tornar-se (*gígnesthai*) outra de acordo com a escolha¹⁴⁰. Nessa divisão, Platão tem o tirano em péssima conta, pois seu paradigma ou lote de vida é indesejável,

¹³⁷ *Politéia*, 617c-d.

¹³⁸ *Politéia*, 616 d, trad. de M.H. da R. Pereira.

¹³⁹ *Politéia*, 617e.

¹⁴⁰ *Politéia*, 618b.

ficando em equilíbrio somente a vida ilustre (*dokímo*), a do não ilustre (*adokímon*) e a do animal. O mais interessante disso tudo é que riqueza, pobreza, doença e riqueza estão todas misturadas (*memeîchthai*), fazendo com que a alma deva conduzir-se na direção do melhor entre as misturas que nela mesma existe. Na *Politéia*, Platão estabelece diferença entre as almas celestes e as almas que vêm da terra, e estas últimas têm mais cuidado na escolha, pelos pesados sofrimentos passados, enquanto as almas celestes são menos precavidas e lançam-se temerariamente às escolhas. A distinção entre almas celestes e terrestres que há na *Politéia* poderia sugerir, por exemplo, que o *Fédon* tenha narrado a alegoria terrestre das almas e o *Fedro* a alegoria celeste. Essa distinção entre proveniência celeste ou terrestre com relação às almas não ocorre no *Fedro*, em que as almas são todas celestes, nem no *Timeu*, no qual as almas também são celestes e compostas pela mistura dos quatro elementos, fogo, ar, terra e água. Além disso, na *Politéia*, temos os quatro graus de compreensão – *eikasían*, *pístin*, *diánoia*, *nóesin* –, graus que correspondem ao trajeto de saída da caverna, bem como o de volta à caverna, quando o filósofo, ou dialético, retorna para alertar seus antigos companheiros de servidão, tendo de habituar-se nova e gradativamente às trevas reinantes na caverna.

A própria alegoria da caverna pode ser entendida como uma imagem do cosmo em sintonia com a alegoria final, algo que sugere a harmonização do homem com o cosmo e a sua saída gradativa da caverna, da passagem de um estado para outro. Além disso, na *Politéia*, ao cabo da apresentação da cidade ideal, é a alegoria escatológica de Er que procura ordenar a alma, expondo seu destino, seu ciclo e os cuidados necessários em toda espécie de escolha. Er, em certo sentido, foi aquele que saiu da caverna, ultrapassando os limites da vida corpórea, e voltou para contar aos companheiros de servidão o que viu da ordem superior.

IX – Cosmografia do *Timeu*

“Todo céu (*pâs ouranòs*) ou cosmo (*kósmos*) ou qualquer outro nome que receba”¹⁴¹. É assim que até mesmo Platão, em sua apresentação da eternidade do mundo, sugere o deslizamento natural daquilo que nomeia como todo (cosmo) em sua amplitude e fluxo. O *Timeu* apresenta, em seu corpo textual, um entrecruzamento, uma mistura entre o movimento imóvel da órbita do mesmo (esfera das estrelas fixas) e a órbita do outro, órbita interna. Desse entremeio resulta um terceiro, a mistura cósmica moldada pelo demiurgo, gerador do cosmo vivo, aquele que o conduz da desordem à ordem (*eis táksin ek tês ataksías*)¹⁴², inserindo inteligência na alma e alma no corpo (*noûn mèn en psuchêi, psuchèn d’ en sómati*)¹⁴³. Primeiramente, o demiurgo recorreu ao fogo e a terra, pois o cosmo é visível e sólido como o fogo e a terra. Em seguida, foram necessários elos que proporcionassem os entremeios desses elementos, o que se fez cumprir por meio do ar e da água. Então, o corpo do cosmo é composto pelos quatro elementos, e sua união acontece pela amizade (*philían*) e não é dissolvida senão pelo seu compositor¹⁴⁴. Platão retoma, sem mencionar o autor, a teoria de Empédocles dos quatro elementos associados ou repelidos, respectivamente, por Amizade ou Ódio.

O esquema (*schêma*) do cosmo do *Timeu* é o mais conveniente (*prépon*) e caracteriza-se pelo formato esférico e pelas voltas homocêntricas ou concêntricas¹⁴⁵. O indivisível e imutável mistura-se com o divisível e corpóreo, formando uma terceira entidade, que unifica, numa só idéia, todas as coisas (*eis mían pánta idéan*), harmonizando a força, aparentemente imiscível, do outro com a do mesmo¹⁴⁶, em órbitas e proporções harmônicas entrecruzadas.

Tal combinação de elementos mostra o artifício de Platão em salvar (*sóidzô*) as anomalias celestes, fenômenos que desafiavam o entendimento dos observadores, e salvar nesse caso é explicar aquilo que se vê e, sobretudo, o que não se vê. Ora para um lado, ora para o outro, os planetas

¹⁴¹ *Timeu*, 28b2.

¹⁴² *Timeu*, 30a - 5.

¹⁴³ *Timeu*, 30b 4 - 5.

¹⁴⁴ *Timeu*, 32a - 33a.

¹⁴⁵ *Timeu*, 33b - c.

¹⁴⁶ *Timeu*, 35a-b.

movimentam-se ao longo da eclíptica, aparecendo no céu basicamente por três possibilidades combinadas: (1) acordando-se com o movimento das estrelas fixas, (2) retrogradando com relação à esfera das estrelas fixas ou (3) de maneira estacionária. Essa tripla possibilidade do planeta engloba, respectivamente, (1) o acordo, (2) a discordância e (3) a indiferença e/ou abandono com relação à esfera das estrelas fixas. Nesse último caso, podemos utilizar a imagem de vetores que contrapõem forças e podem anular-se, resultando numa ausência de movimento, num equilíbrio, bem como vetores (forças) que resultam numa terceira direção, provocando um movimento combinado. O resultado é que, qualquer que seja o lugar para onde o planeta-deus se dirija, tornou-se possível tecer uma justificativa geométrica para seu comportamento por meio da inter-relação das esferas, prova disso são as esferas planetárias de Eudoxo e os epiciclos¹⁴⁷, posteriormente utilizados por Calipo e Aristóteles. As almas humanas, não diferentemente dos planetas, também se comportam assim, aproximando-se de uns, afastando-se de outros, ficando indiferentes por vezes, numa combinação de movimentos pouco previsíveis para o observador desatento. Combinados, esses movimentos planetários são justificados e salvos previamente como fenômeno divino, algo que é perfeito, mesmo que, aos olhos humanos, manifeste-se de forma imperfeita (*anômala*).

O desejo de harmonizar-se com o divino impõe uma organização do céu, e os diagramas cósmicos aparecem nesse sentido, além de justificar as anomalias, pois, como afirma Timeu, a imperfeição está nos homens, e não nos deuses celestes, sendo dever dos homens elevar-se às coisas divinas. A intelecção do tempo nesse caso permite a busca, a pesquisa (*dzétesin*) acerca do todo (*toû pantòs*):

Realmente foi a visão do dia e da noite, dos meses e das revoluções dos anos, dos equinócios e dos solstícios que nos levou a descobrir o número, deu-nos a noção de tempo e os meios de buscar a natureza do todo (*toû pántòs phúseos*). Dela é

¹⁴⁷ Ao redor de uma circunferência, por onde orbitava o planeta, inseriu-se um outro ciclo, menor, apoiado no primeiro, daí *epí* - ciclo, um ciclo apoiado noutro, que foram criados para tentar resolver o problema da retrogradação planetária dentro de modelos (diagramas) explicativos.

que derivamos a filosofia, o mais precioso bem que o gênero humano em algum tempo recebeu (...) a divindade inventou a visão e no-la concedeu para que, contemplando os períodos do pensamento no céu (*en ouranôi tou nô katidóntes períódous*), as utilizemos para as voltas de nosso próprio pensamento (*tas periphoràs tas tês par' hemîn dianoéseos*) que lhes são aparentadas, conquanto as nossas sejam desordenadas e aquelas imperturbáveis, e também para que, depois de compreendermos tais movimentos e de alcançarmos a certeza natural do raciocínio (*logismôn*), possamos imitar (*mimoûmenoi*) a divindade que em tudo é sem errância (*aplaneîs*) e ajusta nossa errância¹⁴⁸.

Nesse ponto, devemos perceber que Platão transfere a errância do planeta para o homem, aquele que deve salvar, por meio da inteligência, a errância aparente do fenômeno que se põe aos seus olhos, mas que, na verdade, está nele mesmo. Embora tenha anteriormente descrito a complexidade dos movimentos dos astros, Platão aqui parece expor o pressuposto da observação que ele sugere na *Politéia* aos astrônomos: uma astronomia que deixa parcialmente de lado o que se vê e passa a usar diagramas ou esquemas celestes, principalmente para salvar os fenômenos¹⁴⁹. Nessa longa e belíssima passagem do *Timeu*, fica claro que os deuses são o paradigma sem errância (*aplaneîs*), pois a aparente errância do deus é transferida totalmente aos homens. Além disso, menciona a visão dos astros como origem mesma da filosofia, embora saibamos que para Platão toda espécie de percepção sensível seja precária, como se vê nos graus de ascensão do sensível para o inteligível na alegoria da caverna. Nesse caso,

¹⁴⁸ *Timeu*, 47a4 - b1; 47b6 - c4. Utilizei a base da tradução de C.A. Nunes para o português, 3ª ed. revisada: Belém, Ed. da UFPA, 2001. Modifiquei, porém, alguns termos: vista por visão, estudar por buscar (*dzétesin*), revoluções por períodos (*períódous*), revoluções por voltas (*períphoràs*), reproduzir por imitar (*mimoûmenoi*), revoluções invariáveis por sem errância (*aplaneîs*), impor ordem por corrigir (*kathístemi*) e movimentos aberrantes por errância (*peplaneménas*). Todas essas modificações cumprem uma exigência específica de nosso estudo.

¹⁴⁹ Segundo Simplício essa era a prerrogativa de Platão para a astronomia, a necessidade de salvar (*sôidzein*) os fenômenos (*phainómena*).

esse elogio atípico da visão só pode ser entendido como a etapa inicial do conhecimento sensível rumo ao supra-sensível.

Órbitas, esferas celestes e imagens cósmicas são criadas para aproximar o pensamento desse lugar até então imprevisto, o lugar da anomalia planetária, o lugar do deus errante propriamente dito. Podemos dizer que o problema está nesse caráter anômalo, sem lei, de algo que por natureza deve ser lei suprema ou, pelo menos, um órgão do tempo (*organa chronou*) que sirva de paradigma para a lei.

No *Timeu*, a órbita do mesmo é externa, tem o maior poder (*krátos*) e gira da direita para esquerda, enquanto a órbita do outro é interna e gira em sentido contrário, com velocidades diversas. O pai gerador (*ho gennésas patér*) ou demiurgo fez o cosmo de acordo com o paradigma (*hómoion prós tò parádeigma*), separando a parte interior, órbita do outro, com seis cortes que geram sete ciclos desiguais (*heptà kúklos anísos*)¹⁵⁰. Com a esfera última (fixas) contam-se, no *Timeu*, oito esferas celestes, mesmo número que há na alegoria final da *Politéia*, o que mostra uma diferença desses modelos com relação ao *Fedro*, a falta de uma esfera. A hipótese levantada anteriormente é que no *Fedro*, por se tratar de um lugar-comum da poesia arcaica, uma ambiência das Musas, o cosmo apresentado também se acorda ao tema, estabelecendo nove etapas para o ciclo das almas.

O tempo, imagem móbil da eternidade e nascido com o céu, porta as esferas dos planetas¹⁵¹. O sol, a lua e os cinco planetas guardam e limitam (*diorismòn kai phulakèn*) esse tempo e seu número (*arithmôn*). Hermes (Mercúrio) e o Astro da Manhã (Afrodite) vão num mesmo ciclo de movimento que o sol (*isódromon helíoi kúklon ióntas*), isso quer dizer que Hermes e Afrodite têm o mesmo tempo de revolução zodiacal que o sol, ou seja, um ano¹⁵². Os outros planetas, Crono, Zeus e Ares, não são mencionados no que concerne ao tempo de revolução zodiacal.

Schiaparelli, num importante ensaio de reconstrução das esferas homocêntricas e de seu sentido histórico, mostra que Eudoxo pensava que Crono tinha revolução zodiacal de 30 anos, Zeus de 11 anos e Ares de 2 anos,

¹⁵⁰ *Timeu*, 36d.

¹⁵¹ *Timeu*, 37d e 38a.

¹⁵² Cf. P. Duhem, *op. cit.*, p. 116, tabela de correspondência entre a teoria de Eudoxo e a dos astrônomos modernos.

aproximando-se bastante da medição realizada pelos astrônomos contemporâneos¹⁵³. A dúvida que fica é por que afinal Platão não menciona as revoluções zodiacais desses outros três deuses, tendo mencionado Afrodite (Vênus) e Hermes (Mercúrio).

O que está a nosso alcance dizer é que talvez Platão evite mencionar a revolução zodiacal de todos os planetas para não entrar numa discussão ainda mais detalhada, ou simplesmente tenha mencionado Afrodite e Hermes pela facilidade que há em dizer que eles têm revolução de um ano: a mesma corrida (*isódromon*) do sol.

Podemos perceber que o *Timeu*, por ser um mito verossímil (*eikóta mûthon*) acerca do cosmo e da natureza humana, ocupa-se do processo de formação das almas, de sua mistura, dos trajetos que elas tomam e de sua relação com os astros. Quando aborda origem e destino das almas, Platão recorre às imagens cósmicas que diferem entre si no aspecto geral, mantendo, entretanto, elementos comuns. O *Timeu*, resumidamente, apresenta a alma do mundo e a alma humana como o princípio do movimento do corpo cósmico e, por analogia, do corpo humano, em suas partes, proporções, misturas e fluxos. Daí o diálogo aproximar-se gradativamente da medicina. Além disso, o demiurgo organizador toma como modelo o paradigma para realizar essa cópia que é o cosmo, esse corpo vivo que deve ser mantido e moldado segundo um modelo (paradigma).

¹⁵³ Cf. G. Schiaparelli, *op. cit.*

X – Cosmografia do *Fédon*

No *Fédon*, a alma tem seu próprio cosmo e também seu destino. Nesse trajeto a terra é apresentada em seus muitos e espantosos lugares (*thaumastoi tês gês tópoi*)¹⁵⁴. As cavidades predominam nesse cenário, em que os rios subterrâneos conduzem as almas em suas etapas de julgamento e purificação. A terra equilibra-se no meio da abóbada celeste, na qual permanecem os astros (éter) e as cavidades, onde vivem os homens, repletas de ar, vapor e água. Tanto é assim que, segundo Sócrates, por ignorância damos ao ar o nome de céu:

Cremos que morarmos na superfície superior da terra, da mesma forma que acreditaria morar na superfície do oceano aquele que habitasse seu fundo, pois, vendo o sol e os demais astros através da água, haveria de tomar o oceano por um céu¹⁵⁵.

Além de não notarmos que vivemos em cavidades, cremos morar nas superfícies, do mesmo modo que um animal marinho. Os rios de água e fogo são interligados em oscilações e fluxos violentos que os levam por circuitos variados, tendo o Tártaro como um ponto de referência; ou seja, ele é o abismo principal para onde convergem e de onde partem os cursos de todos os rios. Entre esses numerosos e variados rios, quatro deles são os mais importantes: Oceano, Aqueronte, Periflegetonte e Estige. As almas vão do Aqueronte para o lago Aquerúsia, onde se purificam e prestam contas. Algumas almas, pela gravidade dos delitos cometidos, serão precipitadas no Tártaro e de lá nunca sairão, outras terão a oportunidade anual de entrar no lago Aquerúsia, e lá suplicam pela saída e pelo fim das penas.

O universo de rios e vapores em fluxo é desenhado pela necessidade de traçar-se um caminho cíclico para as almas, um trajeto pelo qual a alma encontra exclusivamente no mundo subterrâneo a justiça para as ações cometidas. Rios de lava, de água e lagos vaporosos constituem um enorme mecanismo cósmico de respiração, de transformação e de mistura primordial

¹⁵⁴ *Fédon*, 108a-c.

¹⁵⁵ *Fédon*, 109c-d. Trad. de J. Paleikat e J.C. Costa.

dos elementos. Os ventos, vapores e cursos d'água carregam a alma em seu trajeto e destino cósmico¹⁵⁶. Cabe-nos ainda destacar essa característica ctônica e vaporosa das almas no *Fédon* com relação à característica celeste e aérea das almas no *Fedro*. Podemos pensar que cada um dos meios por onde circulam as almas, em cada um dos diálogos, faz parte de um ciclo diferente, que não seja interligado, uma vez que há suficiente indicação no *Fedro* de que a travessia ctônia é a penosa, e a aérea a que possibilita maiores recompensas:

Não é para as trevas (*skóton*) nem para a viagem subterrânea (*hupò gês poreían*) que, segundo a lei, partem aqueles que já começaram a caminhada aqui sob o céu, mas se estabelece que levem uma vida luminosa, sintam-se felizes em viajar um com o outro e recebam ambos asas, graças ao amor, quando for altura disso¹⁵⁷.

Nesse caso, as almas poderiam atravessar tanto o período ctônio como o período celeste, de acordo com sua natureza e com sua conduta imediatamente anterior, e as imagens que corresponderiam a esses períodos seriam as do *Fédon* (ctônio) e a do *Fedro* (celeste).

Contrariamente à imagem do trajeto ctônio das almas do *Fédon*, no *Fedro* as almas não trafegam pelo subterrâneo vaporoso e líquido, somente pelo aéreo, ou etéreo, do celeste e do supraceleste, ainda que as asas das almas sejam também nutridas e cresçam por meio de um líquido, ou seja, por meio da irrigação do fluxo do desejo.

¹⁵⁶ Cf. J.-F. Pradeau, «Le monde terrestre – le modèle cosmologique du mythe final du Phédon», In : *Revue Philosophique*, n° 1, 1996.

¹⁵⁷ *Fedro*, 256d.

XI – Cosmografia do *Fedro*

Entre as muitas imagens que Platão nos oferece, a alegoria das almas da palinódia tem papel especial. O céu tem como borda o supraceleste, lugar externo e inteligível em que se dá, como vimos, a contemplação da planície da verdade para as almas que puderam nutrir suficientemente sua potência alada. Ali elas recolhem, pela anamnese (*anámnēsis*), a verdade. Logo no começo do diálogo, Fedro encontra-se com Sócrates fora dos muros da cidade, e é lá que o tema do amor surge, ou seja, essa extravagância, essa loucura, que os leva para o extramuros é a mesma extravagância que eleva a alma, por intermédio do amor, ao supraceleste.

Desenhar com exatidão a imagem sugerida no *Fedro* é uma tarefa impossível. No entanto, dentro das limitações históricas a que estamos submetidos, nos é possível levantar algumas hipóteses acerca desse esquema cósmico. O que podemos aqui esboçar deriva dos apontamentos anteriores: Héstia no centro imóvel, doze partes divinas relacionadas a deuses, almas aladas de origem celeste e que ao céu necessariamente retornam, passados determinados ciclos. O fluxo do desejo é o meio pelo qual Eros se manifesta, movendo a alma (psicagogia) para o alto, e a anamnese ou reminiscência é o resgate daquilo que fica grafado na alma como memória de uma circunvolução passada, trajeto que se dá na região supraceleste, em que está a planície da verdade, em que se acompanham os deuses. Eros é o elo de todo o cosmo, seu princípio, seu meio e seu fim, sendo luz e ao mesmo tempo ofuscamento. Quem conhece a natureza da alma é capaz de, por conhecer os tipos de efeitos a que está submetida em cada caso, conduzi-la, como Eros, realizando a psicagogia.

Curiosamente, ainda que Timeu tenha afirmado que acerca do cosmo os homens não podem narrar nada além de um “mito verossímil (*eikóta mûthon*)”¹⁵⁸, essa “cosmologia” parece ter obscurecido outros tantos aspectos presentes nos diálogos. Nesse caso, o discurso acerca do céu e da harmonia no *Timeu*, como objeto supremo, deixou à sombra outras manifestações discursivas análogas. O *Fedro*, por exemplo, apresenta-nos uma linguagem

¹⁵⁸ *Timeu*, 29d.

viva, um corpo evidente e um ambiente apolíneo ligado ao celeste, ao supraceleste, à medicina e à cura. Ordenar nesse sentido é também reabilitar por meio do fármaco a disposição (*táksis*) perdida, reaver o cosmo.

Logo no começo da palinódia do *Fedro*, percebe-se o ambiente iniciático e catártico. Para purificar-se da falta cometida, Sócrates fará um segundo discurso na forma de um elogio (encômio) a Eros. Uma palinódia que apresenta, na alegoria do percurso das almas, a cosmografia ou a imagem do mundo. Essa alegoria conduz-nos, como num passeio, aos jardins e planícies do *Fedro*, fazendo-nos atingir lugares textuais, terrestres, fluviais (rio Ilisso), aéreos, celestes e até mesmo supracelestes. O sentido cósmico do percurso das almas expressa, basicamente, nove etapas possíveis:

Então, é lei não nascer em nenhuma natureza de fera no primeiro nascimento, mas as que viram o máximo no gênero humano tornar-se-ão filósofos, amigos do belo, músicos ou algum dentre os eróticos. Na segunda vez, um rei na lei, guerreiro ou comandante, na terceira um político, economista ou administrador, na quarta um amigo das fadigas, da ginástica ou alguém enviado para o corpo, na quinta uma vida de adivinho (*mantikón*) ou alguém que pode cuidar das iniciações (*telestikón*), na sexta um poético, alguém que se ocupa da mimese ou outras [atividades] concordes, na sétima um demiurgo ou homem do campo, na oitava um sofístico (*sophistikòs*) ou alguém que fere o povo (*demokopikós*)¹⁵⁹, e na nona um tirano¹⁶⁰.

Nesse trecho, as nove etapas possíveis para as almas ordenam uma determinada “hierarquia”, não no sentido comum do termo, mas no sentido literal, “princípio sagrado” (*hiéros - archés*), pois correspondem ao grau em que se encontra a alma com relação ao divino. A gradação da contemplação da planície da verdade desenha uma escala pela qual a alma pode ascender ou descender, uma vez que é da responsabilidade de cada uma conduzir-se bem

¹⁵⁹ *Kópto*: pegar, golpear, ferir, abater, derrubar, matar, devastar, assolar, forjar. *Kopé*: incisão, corte, golpe, matança. *Kopiáo*: estar cansado, fatigado, trabalhar.

¹⁶⁰ *Fedro*, 248c.

ou mal em cada etapa do ciclo, pagando as penas devidas por essa condução ou recebendo as recompensas. Indicando somente diferentes potenciais determinados pela contemplação anterior e pelo modo de vida anterior, as nove etapas, nesse caso, aparecem como partes do cosmo, quinhões que as almas atravessam em diversas esferas, mais ou menos próximas da verdade. Como já havíamos ressaltado, em Hesíodo são nove as Musas, filhas de Zeus com a Memória: Glória, Alegria, Festa, Dançarina, Alegre-coro, Amorosa, Hinária, Celeste e Bela-voz (Calíope)¹⁶¹, e esta última é conhecida como mãe de Orfeu, filho de Eagro (Oiágrou)¹⁶², ou, noutras versões, de Apolo¹⁶³. É possível aventar-se uma correspondência entre as Musas e as nove etapas (nove esferas), ainda que, no *Fedro*, nem todas as Musas hesiódicas sejam enunciadas. Se, por um lado, o número nove é um domínio relativo às Musas, e assim podendo ser relacionado com as nove esferas ou etapas para a alma, por outro, no *Fedro*, as Musas enunciadas são quatro (Terpsícore, Érato, Calíope e Urânia), outro número sagrado para os pitagóricos (*tetraktus*), cuja doutrina é sempre relacionada ao trecho citado acima.

Em cada uma das nove etapas da alma há dois caminhos, um destro e um outro sinistro, que determinam o grau das contemplações e o futuro destino. Do filósofo (erótico) – como primeiro na gradação e dialético perguntador (*erótan*) – até o tirano temos uma divisão cósmica, além de um paradigma religioso que parece bastante antigo. É importante lembrar que as etapas ou esferas são apresentadas na ordem decrescente, mostrando o tom de ameaça típica da alegoria. Píndaro, num trecho da doxografia legada pelo próprio Platão, não menciona etapas para as almas como faz Platão, mas um ciclo de expiação das almas que dura nove anos:

Aquelas almas que recebem de Perséfone expiação devido a antigos sofrimentos, no nono ano para o sol superior retornam novamente (*pálin*), por onde crescem reis ilustres, homens impetuosos pela força e pela sabedoria (*sophíai*); durante o tempo

¹⁶¹ Cf. tradução de Jaa Torrano, *Teogonia*, vs.76-8, São Paulo: Iluminuras, 1995.

¹⁶² OF T, 49e Timotheus Pers. 234-236 (Wilamowitz).

¹⁶³ OF T, 114 - Schol. Pind. 313 a (Il 139-140 Drachmann).

restante os heróis sem mácula são chamados entre os homens¹⁶⁴.

A gradação moral no *Fedro* é distribuída nas nove partes distintas, ainda que todos tomem parte do mesmo cosmo. Cada uma das etapas pode ser entendida em correspondência com uma das esferas celestes, marcação topográfica da proximidade com a verdade. Todos por ali passaram e podem, numa vida destra, elevar-se, purificando a alma e subindo nessa gradação ou, numa vida canhestra, cair na degenerescência. Até mesmo o tirano poderia, pela via destra, elevar-se a “democopto” (alguém que fere o povo, golpeador da cidade) ou sofista, depois a homem do campo, e assim sucessivamente na ascese. A alma deve buscar uma conduta destra para que possa ascender na escala e chegar ao grau máximo, o do filósofo, do músico e do amigo do belo, grau daqueles chamados eróticos, aqueles que, como Eros, transitam com facilidade entre as esferas sendo juízes a respeito das etapas passadas.

A idéia de movimento e condução da alma, como veremos, fundamenta o trânsito e os movimentos das coisas no mundo, as paixões da alma, e até mesmo da alma do mundo, e são provocadas pela mudança, pelo transcorrer, pelo movimento. A alma é conduzida por Eros, seja de maneira lícita, destra e pura, seja de maneira vergonhosa, sinistra e ímpia. Essa passagem de uma conduta ímpia para uma conduta pia, a renovação, tem um forte sentido harmonizador, algo que cura e purga a alma dos males, tanto no caso dos sacrifícios para os deuses (astros) na cidade, quanto no caso da palinódia, restituindo o cosmo pela falta cometida contra o deus.

Esse cosmo com nove esferas, nove etapas, identificado agora com as etapas da alma, pode explicar essa imagem do caminho (*he hodós*) percorrido pela alma, possibilidade de ascese na escala cósmica. A metempsicose ou transmigração das almas estabelece a ligação entre o céu e a diversidade luminosa que nele se encontra, em etapas ou graus de proximidade com relação à verdade. A *religião astral* estabelece, como princípio geral, a existência de tantas almas quanto o número de astros, ou seja, que haja um mesmo número de almas e de astros (*psuchàs isaríthmous toís ástrois*)¹⁶⁵, e

¹⁶⁴ *Mênnon*, 81b-c.

¹⁶⁵ *Timeu*, 41d-e.

cada etapa é uma posição cósmica com relação à divindade. Resumidamente, a topografia da palinódia apresenta, além da imagem do céu e do supraceleste, as escalas das nove modalidades de vida, pelas quais as almas que viram a planície da verdade podem vir a se conduzir. Quanto maior o desprendimento de alma com relação ao corpo, mais alto ela pode chegar na escala, sendo o contrário também verdadeiro.

XII – Eros tecelão de mitos¹⁶⁶

Eros na *Politéia* é descrito tanto como o causador ou propiciador do conhecimento como o causador da tirania, ou seja, o filósofo é um apaixonado (*erastàs*) pelos seres e pela verdade¹⁶⁷, e, ao mesmo tempo, Eros é um tirano, causador da tirania¹⁶⁸, o que mostra a amplitude e importância desse Amor como princípio de todo tipo de mescla. No *Fedro*, como já indicamos, Eros e loucura são causa dos maiores benefícios, uma vez que, na palinódia, Eros afeta a alma e faz com que floresçam suas asas, levando-a por um divino e eterno percurso. Não nos esqueçamos de que tanto a alma quanto Eros são alados e assimilam uma natureza comum.

Imortal e automovida, a alma percorre esse espaço celeste e supraceleste de acordo com sua potência alada. Quando as asas são suficientemente nutridas e irrigadas pelo fluxo do desejo, ela é capaz de atravessar o ápice das escarpas celestes e alcançar a planície da verdade. Só ali a alma encontra “a essência que é realmente (*ousía óntos oûsa*)¹⁶⁹, sem cor, sem figura, intangível, somente contemplada pelo intelecto do piloto da alma, região na qual tem lugar o gênero verdadeiro do conhecimento (*tò tês alethoûs epistêmes génos*)”. Essa é a contemplação (*theoría*). Para muitas das almas, essa contemplação é insuficiente, o que dispõe as almas, como vimos, em graus diferentes de contemplação da verdade¹⁷⁰, ou seja, de potencialidades na escala cósmica. Essa *theoría* foi amplamente estudada por Festugière, que, em seu *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, elabora o conceito de forma que abarque uma considerável gama de significados: exercício da alma, contemplação das festas religiosas – como no começo da *Politéia*, por exemplo –, estudo das práticas religiosas dos estrangeiros e estudo dos fenômenos naturais, já que *Théia* passa a designar a

¹⁶⁶ *Eros muthóplokos*; cf. Safo de Lesbos em tradução de J.B. Fontes, in: *Eros, tecelão de mitos*, São Paulo: Estação Liberdade, 1991, p. 331.

¹⁶⁷ *Politéia*, 501d.

¹⁶⁸ *Politéia*, 573b.

¹⁶⁹ Cf. E. Ragon, *Grammaire Grecque*, Paris: De Gigord, 1999, p. 122, par. 164, quanto ao uso de *óntos*.

¹⁷⁰ Cf. *Politéia*, Livro III, em que se expõe, falando dos guardiões da cidade, graus diferentes de participação na felicidade e livros VI e VII, imagem da linha e alegoria da caverna que, novamente, traça graus de participação no bem e na verdade.

visão de todos os corpos e fenômenos celestes¹⁷¹. As procissões, sacrifícios, danças e cantos religiosos, designados por *theoría*, não só em Platão¹⁷², proporcionam uma simetria (*summetría*) e uma boa ordem (*eukosmía*) para a alma¹⁷³.

A vida contemplativa, na visão de Festugière, é ordenada em vista da idéia, ascensão que exige uma catarse moral e intelectual da alma e que a eleva, pelo processo dialético, a uma união do *noûs* com o *noetón*, do intelecto com o inteligível. Em outras palavras, podemos considerar, segundo Festugière, esse contemplar (*theoreîn*) como uma união entre a alma e a idéia, uma re-ligação última da alma com a divindade e com o cosmo¹⁷⁴.

A palinódia, para cumprir a catarse da alma de Sócrates e de seu discurso, retoma Estesícoro, quando este se purificou e se retratou de uma falta contra a reputação de Helena valendo-se de uma antiga purificação (*katharmòs archaîos*)¹⁷⁵. O medo de Estesícoro era fundado no exemplo de Homero, privado da visão por vilipendiar Helena. O primeiro discurso de Sócrates, um vilipêndio a Eros, havia sido proferido para superar o discurso de Lísias, mas Sócrates o faz com a cabeça coberta, prevendo a falta que cometia contra o filho de Afrodite, Eros.

Os versos de Estesícoro indicam que Sócrates serve-se de um remédio discursivo similar, uma palinódia, um novo canto (*pálin - oidé*) que o redime da falta anterior. Quatro versos de Estesícoro são citados momentos antes da alegoria, o primeiro deles é novamente empregado como índice da palinódia: “não é discurso fiável (*Oúk est’étumos logos*) aquele que diz ser melhor, estando junto a um amante, agradar (*charídzesthai*) a quem não ama”¹⁷⁶. O verso “Não é discurso fiável (*Oúk est’étumos logos*)” nega um discurso anterior em favor de uma nova proposição tanto em Estesícoro quanto em Platão, uma vez que o último serve-se dos versos do primeiro como *tópos*.

¹⁷¹ A.J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 14, Paris: 1950. Cf. Também Hesíodo, *Teogonia*, vs. 135-6, em que *Théia* aparece como Visão, e Píndaro, *Ístmicas*, V, 1, em que *Théia* é a mãe do sol.

¹⁷² Cf. Sófocles, *Édipo Rei*, 1491; Eurípides, *Hipólito*, 792; além de Platão, *Leis*, 650a, “festa de Dioniso” (*Dionúsou theorías*), entre outras passagens em que *theoría* designa festa.

¹⁷³ A.J. Festugière, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 82-94.

¹⁷⁵ *Fedro*, 243a.

¹⁷⁶ *Fedro*, 244a3-4.

Nos exercícios de retórica, era comum que se buscasse a passagem do vilipêndio ao elogio. No *Elogio de Helena*, Górgias empenha-se em absolvê-la, salvar sua reputação e vê-la sob uma óptica inversa. Segundo Estesícoro, Páris levou um ídolo (*eidôla*) de Helena, não Helena mesma. A marca da passagem entre os dois lados, do vilipêndio ao elogio, é, no *Fedro*, a travessia do Ilisso, momento em que Sócrates recebe a visita e a prescrição depurativa de seu demônio (*daimónion*), o qual lhe impõe a necessidade de uma purificação diante de Eros. Amor e loucura passarão a ser elogiados por trazerem as maiores dádivas para os mortais. Como nas divisões de exercícios retóricos, Sócrates irá dividir e reunir, analisar e sintetizar, e a loucura e o amor – essa parrelha divina – fixarão residência comum, lugar por onde ele tecerá seu elogio:

Se a loucura fosse simplesmente (*aploûn*) má, este seria um belo discurso, por outro lado, os maiores dos bens surgem-nos pela loucura, é certamente pela deusa que as dádivas são atribuídas¹⁷⁷.

A primeira loucura que serve como exemplo a Sócrates em seu encômio é a adivinhação dos oráculos pelas profetisas (*prophêtis*) e pela Sibila, que se vale da adivinhação por intermédio do deus (*mantikêi chrômenoí enthéoi*). Essa possessão apolínea é similar à do Eros de Sófocles, aquele que “se apodera daqueles sobre os quais se precipita (*hós en ktémasi pípteis*)”¹⁷⁸.

A segunda loucura é a das purificações e iniciações (*katharmôn te kai teletôn*), que corresponde ao âmbito dionisíaco, e a terceira é a possessão e loucura (*katokoché te kai manía*) das Musas, que arrebatam a alma com odes e poesias. Eros, embora participe dessas três loucuras anteriores, terá um posto especial e exclusivo, uma loucura enunciada como propriamente sua, a erótica. É interessante pensar que, por sua natureza, Eros possa atravessar todas as nove etapas das almas, afinal poderia atingir qualquer um dos homens e até mesmo os deuses, ainda que aparentemente fique reservado à

¹⁷⁷ *Fedro*, 244a.

¹⁷⁸ *Antígona*, v. 782, edição bilíngüe de R. Pignarre, *Théâtre de Sophocle*, Paris: Garnier Frères, 1947, p. 124.

primeira classe. Obviamente, o filósofo (dialético) será capaz de observar com clareza cada uma das etapas ou modalidades de vida a que pertencem os homens, além de ser capaz de definir o que é a retórica, ao passo que o retor é incapaz de definir o que é a dialética.

Depois dos três exemplos divinos pertencentes à loucura, Sócrates descreve a natureza da alma, divina e humana, num exercício lógico acerca da imortalidade. Tudo isso para apresentar a quarta loucura, a loucura erótica, que, segundo ele, é a melhor. Essa loucura erótica é a principal causa do movimento da alma em direção ao belo, pelo amor. Em seguida, Sócrates apresenta, numa imagem, a diferença entre a biga alada dos deuses e a dos homens, ilustrando a dificuldade humana em seguir o verdadeiro trajeto divino e supraceleste, ou seja, o paradigma divino. O percurso das almas, a partir daí, alimenta a imagem que compõe o cosmo.

A alma é dividida em três partes no *Fedro*: a parte diretiva ou cibernética, a parte do cavalo branco, que responde bem aos estímulos do piloto, e a do cavalo negro, que não obedece senão a muito custo e esforço por parte do piloto. As partes que correspondem a essa divisão alegórica na *Politéia* são a parte que aprende (*manthánein*), a que se irrita (*thumoûtai*) e a concupiscente (*epithumetikòn*)¹⁷⁹.

A imagem do universo e esse ambiente religioso que o *Fedro* apresenta aproxima-se muito das purificações da alma e de outras concepções ligadas à religião órfica, religião na qual Eros tem papel fundamental, tal qual em Hesíodo. As já mencionadas nove etapas da alma do *Fedro* são recolhidas nos mais importantes catálogos ligados ao orfismo. O maior catálogo temático acerca do assunto foi realizado em 1922 por Otto Kern, e aí é possível reconhecer certa continuidade de elementos do assim chamado orfismo. No segundo fragmento apresentado por Kern, do qual se reconhecem apenas algumas palavras, sobressaem os vocábulos *pháos*, *aithéri*, *protógonos*, *Eros* e *Nùks*¹⁸⁰ como elementos primários de uma complexa história religiosa. Em Aristófanes, nas *Aves*, primeiro fragmento apresentado por Kern, Eros é também aquele que primeiro traz à luz (*próton anégagen es phôs*) e realiza a

¹⁷⁹ *Politéia*, 581c-d. Usei tradução de Maria Helena de Rocha Pereira.

¹⁸⁰ OF, F 2.

mistura de tudo (*sunémeiksen ápanta*)¹⁸¹. Embora não nos caiba aqui um estudo sistemático acerca do orfismo, analisando seus problemas específicos e sua historicidade, nos valeremos apenas de elementos iniciais desse conjunto temático que, literalmente, iluminam o campo semântico do *Fedro*. A forte presença de Eros em todo o diálogo, seja nas iniciações, seja nas referências celestes ou nas etapas das almas, aponta diretamente para o orfismo, no qual Eros é considerado o primeiro entre os deuses (Protogono). No *Banquete*, o mesmo Fedro indica, no começo do encômio de que todos participam, a primazia de Eros entre os deuses.

Eros, como é próprio à sua natureza alada, atravessa e ilumina o diálogo de Platão como um princípio cósmico. Documentos tardios, produzidos principalmente por Proclo, Hermias e Damácio, apresentam-nos um Eros das cosmogonias “órficas”. Esse ecoar neoplatônico de uma estrutura lógica similar, faz com que possamos perceber Phanes Eriqepaios, Protogonos (Primogênito) e Eros como variações de um mesmo ser, ou seja, de uma mesma idéia cósmica que se transfigura nas narrativas teológicas ou cosmogônicas. Essa divindade intermediária, Eros, é necessária ao cosmo, atando começo e fim, num gesto divino impossível a um mortal. Alcméon já havia desenhado o limite da vida humana como a incapacidade de atar começo e fim (*ou dúnantai ten archèn tõi telei prosápsai*)¹⁸². Mas Eros é capaz disso, distribuindo e iluminando todas as partes, ligando homens e deuses, começo e fim, por isso o Eros divino estabelece, tal qual Zeus, a ordem cósmica¹⁸³.

Em seu vôo cósmico, Eros atravessa ileso, tornando tudo evidente (*phanerón*), pois ele é e porta uma luz ofuscante. Toda a luz da aparição adere à raiz *Phá-*, presente em *Phaeton*, *pháos*, *Phanes*, *pháino*, *phanós*, *phanerón*, *phemí*, *phantádzomai*, *phainómena*, etc. Solar, luminoso, ilustre, famoso, distinto, ofuscante, evidente e sem obstáculos, é esse o princípio cósmico identificado com Eros em Platão, bem como na teologia órfica neoplatônica do Primogênito (Protogono), que, aliás, nutre com vigor, ainda que de maneira não declarada, a interpretação da escola de Tübingen, referida no proêmio deste estudo, segundo a qual a filosofia platônica estaria baseada em doutrinas

¹⁸¹ OF, F 1.

¹⁸² DK, 24, B 2.

¹⁸³ OF, F 168: “Dzeùs prôtos géneto, Dzeùs hústatos argikéraunos, Dzeùs kephalé (...)”.

ágrafas transmitidas oralmente. Não podemos afirmar com certeza se são ágrafas ou não tais doutrinas, mas é possível reconhecer na interpretação tubingense uma pesada influência da leitura neoplatônica, uma vez que, ao resgatar o Protogono órfico, ela encontra a Protologia ou doutrina dos primeiros princípios e o substitui prontamente, ofuscando uma origem não tão obscura de tais doutrinas.

Hérmias, em seu *Comentário ao Fedro*, anuncia o deus Phanes como o primeiro senhor (*prótoi tói despótei*) e aquele que dá asas (*ptérugas dídosin*)¹⁸⁴. Na teologia (*theología*) do Protogono, Zeus é aquele que dispõe tudo (*pánton*) e o todo do cosmo (*hólou toû kósmou*). A associação entre Zeus e o governo do cosmo é evidente não só na palinódia, mas também em Damácio, em cujos escritos Zeus é chamado de Pan (*Pâna*), divindade que marca presença também no *Fedro*¹⁸⁵. Em Plotino, Zeus é o grande ordenador cuja imagem confunde-se, pela luminosidade, com a de Eros e/ou Phanes. A sintonia entre a palinódia e o tratado de Plotino é evidente na imagem de Zeus, “o mais honrado dos deuses e o primeiro que atravessa (*prôtos poreúetai*) para a contemplação (*théan*) seguido por outros deuses, demônios e almas capazes de ver essas coisas”¹⁸⁶.

Tomando aparições mais próximas a Platão, em Eurípedes, por exemplo, Orfeu, filho de Apolo e Calíope, é aquele que conduz à região Trácia (*egag'éis Tháikes tópon*)¹⁸⁷. Tal como Caronte, um *psicopompo* (condutor das almas), Eros, é aquele que leva à luz. Essa condução, essa necessidade de condução, em Eros, em Orfeu, é preenchida por muitas outras figuras, que se caracterizam, de algum modo, pela condução e pela mistura. Eros, Orfeu, Protogono (Primogênito), Phanes Eriquepaio, Hermes, Caronte, Theuth e todos esses condutores de almas e substitutos¹⁸⁸ aparecem como alegorias da condução e da passagem (*póros*). Daí vem a “psicagogia” no *Fedro*, seja ela da retórica, da dialética, das iniciações ou mesmo da poesia, sem contar o grande empenho na descrição da natureza alada e celeste das almas.

¹⁸⁴ OF, F 78.

¹⁸⁵ *Fedro*, 263d.

¹⁸⁶ Plotino, *Enéadas*, V, 8, 10, ed. por H. Paul & H.-R. Schwyzer. *Plotini Opera*, Oxford University Press, 1977, p. 282-4.

¹⁸⁷ Eurípedes, *Hupsípule*, fr. 64, 2.

¹⁸⁸ Cf. J. Derrida, *A farmácia de Platão*, São Paulo: Iluminuras, 1991, p. 34-6.

A luz é a responsável pelo sinal, pelo sentido e pela verdade. O sol, na imagem pintada por Platão na *Politéia*, é o filho do Bem, pois este seu pai, o Bem mesmo, não pode ser mostrado¹⁸⁹. Eros também se mantém por um bom tempo invisível a sua mulher Psique, sendo, a um só tempo, luz e ofuscamento. No *Fedro* esse aspecto órfico e iniciático estabelece uma relação com as Musas e com Eros cujo papel é misturar os elementos cósmicos, como um dialético, um filósofo e, por que não, um feiticeiro.

Esse ofuscamento provocado pela iniciação nos mistérios é o mesmo que leva à saída da caverna, impondo um período de cegueira, pelo impulso e amor à verdade, uma dor como a das asas que esperam pela irrigação, como a dos olhos ofuscados pela luz, um movimento para o alto, para o lugar inteligível. Esse recurso que Eros fornece é uma herança paterna. Segundo a fala de Diotima narrada por Sócrates no *Banquete*, Penia (Pobreza), mendigando na festa de Afrodite, engendra com Poros (Recurso) seu filho Eros. Penia (Pobreza), justamente pela falta de recurso, decide ter um filho com Recurso (Poros). Desta maneira, Eros é sempre pobre, como a mãe, mas lança-se sempre, como o pai, ao belo e ao bom, e avança como terrível caçador¹⁹⁰.

Poros é o meio, a passagem, a senda, o caminho, a entrada e o expediente. Daí o verbo *poreúo*, carregar, transportar, conduzir, enviar, entrar, acessar, tão usado na alegoria do *Fedro*, para referir-se ao movimento das almas dos homens e dos deuses¹⁹¹. Além disso, para que as asas cresçam, é necessário que a visão ative o fluxo do desejo e que esse fluxo “atravesse” os vasos por onde as asas são novamente irrigadas.

Renovadas foram as visitas ao tema do Amor alado. O “mito” de Eros e Psique mantém na sua base algo comum a outros mitos, a travessia da alma para o Hades e/ou sua volta. Assim é com Asclépio, ao reconduzir os mortos à vida, e com Orfeu, tentando reconduzir Eurídice do Hades para a luz. Para tanto, Orfeu não pôde olhar para trás, pois não pôde sondar os mistérios da Alma, ou imagem (*eídolon*), de Eurídice. No mito de Psique era ela, a própria Alma, quem não veria Eros, ofuscada pelo marido e condutor. Depois que vê

¹⁸⁹ *Politéia*, 506-7.

¹⁹⁰ *Banquete*, 203b-d.

¹⁹¹ *Fedro*, 247b, *poreúethai*, *poreutheîsai*.

Eros, tomada pela curiosidade incitada por suas irmãs, Psique tem de atravessar o Hades sem ver o conteúdo da caixa que pretende trazer à luz. Obviamente a curiosidade, pela segunda vez, apodera-se de Psique, mas ela é salva por Eros. Eros é, literalmente, salvador (*sóter*) da alma (Psique).

O mesmo ocorre no mito de Perséfone. Deméter se entristece pelo rapto da filha, mas, por intermédio de Zeus, Perséfone subirá à superfície trazendo periodicamente a primavera. A agricultura é restituída aos homens pelas mãos de Triptólemo, e a primavera, juntamente com Perséfone, traz regozijo aos homens e à mãe Deméter¹⁹². Esse é o trânsito da alma afetada pelo amor, uma corrida natural, caminho e expediente pelos quais as coisas necessariamente se movem e se misturam no cosmo.

A alma não só está no fluxo, mas é também um fluxo que atravessa, uma mistura do aéreo, do fluido, do ígneo, do ctônio e do celeste. Além de princípio (*arché*) do movimento, a alma também é fonte do movimento, tal como uma fonte (*pegè*) de água. Não nos esqueçamos de que nos fluxos aquáticos e de fogo a alma encontra meio de purificar-se. Além dessa ambiência heraclitiana, de onde tudo flui, o Intelecto (*Noûs*) de Anaxágoras – guardadas as devidas proporções – apresenta-se também em Platão, sendo causa de toda ordem, do movimento da alma do mundo: um Intelecto ordenador do cosmo, tal qual a alma para o corpo.

Na *Apologia*, Sócrates esquiva-se dizendo que Meleto, seu acusador, parecia estar acusando Anaxágoras, ao passo que no *Fedro* Anaxágoras aparece como o homem que instruiu Péricles, o maior dos oradores, na meteorologia, arte que se relaciona ao excelente desempenho oratório de Péricles¹⁹³. A analogia é simples: por conhecer bem o *Noûs* e o sopro de todos os astros, Péricles foi capaz de perceber os tipos de almas (sopros) e os tipos de movimentos que elas podem adquirir se lhes administrasse o fármaco (discurso) adequado. Essa talvez tenha sido a base da arte dialética de Péricles, que, alimentada no saber astronômico, tornou-o capaz de prever os movimentos das almas e hábil em sua condução pela dialética. Então, *Noûs* e Psique (Alma) guardam uma proximidade muito grande, principalmente se as entendermos como esse princípio do movimento. No *Crátilo* o Intelecto e a

¹⁹² L.A. Watanabe, *Platão – por mitos e hipóteses*, São Paulo: Moderna, 1995, p. 90-2.

¹⁹³ *Apologia*, 26d-e, *Fédon*, 97-8, e *Fedro*, 269e - 270a.

Alma (*noûn kai psuchèn*) também são os responsáveis pela manutenção da ordem¹⁹⁴. Desta forma, Eros, tal qual o Intelecto, na mistura, na liga, mantém a ordem, mantém o cosmo.

XIII – Todas as coisas misturadas

Sócrates, no *Fédon*, diz que primeiramente se entusiasmou com Anaxágoras, embora tenha posteriormente se afastado de tais opiniões¹⁹⁵. Nesse ambiente das misturas, proporcionadas especialmente por Eros e seus inúmeros substitutos, é interessante não perder de vista que Anaxágoras disse que estão “todas as coisas misturadas” (*homoû pánta chrémata*)¹⁹⁶ e que Platão, em que pese a distância que mantém das doutrinas dos pré-socráticos, retém as misturas de Anaxágoras como elemento importante de sua própria filosofia, de tal modo que as sementes ou *homeomerias*, na nomenclatura do pré-socrático, cumprem uma similar interseção em Platão. O próprio cosmo necessita dessa mistura, sendo propriamente um terceiro, como vemos no *Timeu*:

Quando o compositor (*sunistánti*) realizou a composição da alma de acordo com a inteligência (*katá noûn*), ele, em seguida, fabricou dentro dela todas as formas corpóreas, conduzindo corpo e alma à harmonização e ao entremeio. A alma entrelaçada em todos os ciclos, desde o meio em direção ao último céu, ocultando a volta exterior, moveu a si própria (*strephoméne*), comandada pela incessante divindade, numa vida prudente (*émphronos*), durante todo o tempo. O corpo visível do céu surgiu, e a invisível alma, partícipe da razão (*logismoû*) e da harmonia, foi a mais bem gerada pelo melhor dos seres eternos inteligíveis (*tôn noetôn*) que foram gerados. Então, como da natureza (*phúseos*) do mesmo e do outro vem uma terceira substância (*ousías*) dessas partes misturadas, sendo proporcionalmente apartadas e unificadas, girando em torno de si

¹⁹⁴ *Crátilo*, 400a.

¹⁹⁵ *Fédon*, 96a - 99b.

¹⁹⁶ *Fédon*, 72c.

mesma, tanto atada (*epháptetai*) a alguma substância (*ousían*) divisível, como a uma indivisível; diremos tanto se mover por si mesma através da que lhe é idêntica, como também através das que são outras¹⁹⁷.

A reunião e a separação para Empédocles eram regidas respectivamente pela Amizade (*Philóleti*), mistura os elementos cósmicos, fogo, ar, terra e água, e pelo Ódio (*Neikos*), princípio oposto. Mas essa terminologia que designa as substâncias primordiais como “elementos” já é platônica, na de Empédocles a divindade nomeava o elemento. Então, o que para Platão é fogo, ar, terra e água, para Empédocles era Zeus, Hera, Aidoneo e Nestis¹⁹⁸, e essa mistura dava-se por intermédio da Amizade ou Amor; somente seu oposto, *Neikos*, o Ódio, era antagonista e separava os elementos dessa grandiosa combinação cósmica. Empédocles dizia:

ora por Amizade, convertidas em um só todo,
ora cada uma de um lado, por rancor do Ódio¹⁹⁹.

Reunião e divisão, essa dupla cósmica, fundamenta o pensamento e toda pesquisa, uma vez que é pela síntese e pela análise que se pode conhecer o que quer que seja. Outra imagem desse princípio é a da tecelagem, imagem utilizada no *Político*, em que reunião e síntese compõem a urdidura. Esse também é, no *Fedro*, o fundamento da dialética, a arte de, por um lado, saber olhar de relance e reduzir a uma só idéia (*mían te idéan*) uma multiplicidade (*tà pollachêi*) dispersa, e, por outro lado, poder separar em gêneros (*kat'eíde dúnasthai diatémnein*) algo que se apresenta uno. Sócrates se diz um apaixonado (*erastés*) dessas divisões e sínteses (*diairéseon kai sunagogôn*)²⁰⁰, sem as quais seria incapaz de falar e pensar (*legeîn kai phroneîn*)²⁰¹. Sócrates afirma ainda que nada de belo poderia ser adquirido

¹⁹⁷ *Timeu*, 36d8 - 37a7. Nesta passagem é possível também perceber uma correlação com os movimentos retrógrados planetários, especialmente no entrecruzamento das órbitas contrárias, mas em equilíbrio.

¹⁹⁸ DK, 31, 21 B 6.

¹⁹⁹ DK, 31, 21 B 17.

²⁰⁰ *Fedro*, 265d.

²⁰¹ *Fedro*, 265e - 266b.

sem essa arte, a qual consiste, basicamente, em duas maneiras de proceder, a primeira é:

Conduzir o múltiplo disperso a uma só idéia, numa visão de conjunto, para que cada uma seja delimitada [definida] e torne evidente aquilo que em cada vez se deseje ensinar. Tal qual agora mesmo acerca de Eros que foi delimitado [definido], tenha sido bem ou mal proferido, num discurso proferido de forma clara e concorde consigo mesmo²⁰².

E a outra:

Novamente poder separar em espécies (*eíde*), segundo as articulações naturais, procurando não causar roturas em nenhuma parte, ao modo do carniceiro inexperiente. Sirvam de exemplo os dois discursos anteriores que reuniram a insanidade do pensamento (*áphron tês dianoías*) numa única idéia comum (*koinêi eidos*), tal como de um só corpo nascem membros duplos e homônimos, chamados sinistros [esquerdos] e destros [direitos], assim como o discurso nos trouxe uma forma (*eídos*) de demência (*paranóias*) congênita: um deles, cortando e recortando a parte esquerda, não cessou de dividi-la enquanto não encontrou aí uma espécie de amor denominado sinistro, a quem com toda a razão encheu de vilipêndios, o outro nos levou para a parte destra da loucura (*manías*), homônima daquela, mas divina, apresentando-a diante dos nossos olhos e cantando-lhe louvores como sendo causa dos nossos maiores benefícios²⁰³.

Outras definições de dialética aparecem no *Sofista* e na *Politéia*. No *Sofista*, dialética também é a capacidade de dividir segundo gêneros (*tò katà géne diaireísthai*) e não tomar por outra uma forma que é a mesma. A ciência dialética (*dialektikês epistêmes*) permite discernir uma idéia no múltiplo e

²⁰² Fedro, 265d. Realizei tradução pelas muitas dificuldades encontradas na maioria das versões disponíveis.

²⁰³ Fedro, 265e - 266b. Usei, ligeiramente modificada, a tradução de Ribeiro Ferreira.

também a relação de comunhão (*koinoneîn*) possível entre os diversos gêneros; distinguindo quais deles podem ser associados ou não²⁰⁴. Essa apresentação do *Sofista* manifesta a habilidade do dialético em perceber que tipos de idéias (gêneros) existem e quais entre elas são passíveis ou não de associação.

No final do Livro VI da *Politéia*, de outro modo, a dialética faz com que as hipóteses não sejam tomadas como princípios, a exemplo do que acontece na geometria, na astronomia, etc. A dialética, como último grau da linha do conhecimento, utiliza as hipóteses realmente como hipóteses, em busca do princípio de tudo, partindo das idéias e chegando, sem declinar às imagens ou ídolos, em idéias. Os quatro graus da alma com relação à verdade são apresentados no final do Livro VI: a *nóesin*, a *diánoian*, a *pístin* e a *eikasían*²⁰⁵. Vemos que a definição de dialética na *Politéia* guarda diferenças significativas diante das definições do *Sofista* e as do *Fedro*, entre elas, a de considerar a dialética como um conhecimento que parte de hipóteses rumo ao princípio de tudo, e não o contrário.

É pela dialética, voltando ao *Fedro*, que a alma reúne na memória o que foi visto na planície da verdade. No trajeto das almas figurado na palinódia, há um momento, depois de pagas as dívidas ou recebidas as recompensas, de volta ao corpo. O que fica na memória depende desse atingir (*ksuniénai*) aquilo que se diz segundo a idéia, ou seja, a reminiscência (*anámnesis*) depende da capacidade da alma em atravessar com(o) o deus:

É necessário ao homem atingir (*suniénai*) a idéia (*eîdos*), que vai do múltiplo sensível ao uno, tomado conjuntamente pelo raciocínio. Isso é a reminiscência (*anámnesis*) daquilo que nossa alma viu, atravessando com o deus, vendo de cima o que agora nos é dito e levantando a cabeça (*anakúpsasa*) para o verdadeiro ser (*tò ón óntos*)²⁰⁶.

²⁰⁴ *Sofista*, 253c-e.

²⁰⁵ *Politéia*, 511b-e.

²⁰⁶ *Fedro*, 249c3.

O interessante nesta passagem é a expressão atingir (*suniénai*) aquilo que se diz segundo a idéia (*eîdos*), justamente pela conjunção (*sun-*), em função da qual acompanhar é “chegar junto”, “aportar”, sendo necessária a parêntese (biga), o acompanhamento, para que se alcance a idéia. A reminiscência é o (re)encontro da memória com a idéia, quando fazem a travessia, novamente, lado a lado. Embora a idéia pareça ter uma certa independência, bem como o ídolo, ela conjuga-se com a alma porque lhe é, de alguma maneira, afim, e dela se aproxima. A imagem da alma (*eídolon*) ajusta-se facilmente à idéia (*eîdos*), ou ídolo, ou forma, pois as duas são como que fantasmas (*phántasma*), aparências dos corpos em comunicação, especialmente porque a alma fica a meio-termo entre o úmido e o aéreo, no sentido vaporoso e de sopro (*pneûma*). Eros, retomando o discurso de Agatão no *Banquete*, ajusta-se e molda-se facilmente à alma, por ser também, como ela, úmido.

A travessia feita pela alma e a iniciação para essa travessia fazem parte desse universo fechado²⁰⁷, desse ovo órfico de onde sai Phanes (O luminoso), esse pai do cosmo, esse Eros. A cosmogonia iniciática é astral, pois o deus nomeado aparece no céu como um fenômeno (*Phainómenon*) para o qual é preciso levantar a cabeça (*anakúpsasa*), olhar para o céu.

Sócrates prescreve (*prostátteis, prostáksein*) aos estudiosos da astronomia que não se prendam somente ao fenômeno visível, ainda que tenha elogiado a visão no *Timeu* como causa da filosofia, mas que passem a considerar essencialmente aquilo que não se pode ver, o verdadeiro número, esquema (*schémasin*) captado pelo intelecto (pensamento) não somente pela visão (*dianoíai leptá, ópsei d'ouí*). Isso se deve às diferentes velocidades dos astros (*táchos kai he oûsa bradutès*) e aos seus desvios (*parallattein*)²⁰⁸. Os verdadeiros astrônomos devem explicar essa anomalia planetária, e esse é o caminho da “verdadeira” astronomia: encontrar modelos geométricos que salvem os fenômenos²⁰⁹. Platão, nesse caso, é o pai dos esquemas cósmicos, ou pelo menos um grande incentivador dessa atitude astronômica. Isso talvez

²⁰⁷ Reitero a ambiência estoíca, demarcando a importância, ainda que como hipótese histórica a ser comprovada, da leitura desse diálogo na constituição da filosofia do pórtico.

²⁰⁸ *Politéia*, 529d - 530c.

²⁰⁹ Cf. Simplício, *Commentaire au second livre du Traité du Ciel d'Aristote*, p.160, 5-20, in: Autolycos de Pitane, *La sphère en mouvement, levers et couchers héliaques tetimonia*,. Paris: Les Belles Lettres, 1979.

justifique, em parte, o fato de Platão ter passado a ser considerado cosmólogo no século XX. É importante perceber que aos astrônomos Platão prescreve, na *Politéia*, atenção ao não visto e, noutra parte, é capaz de elogiar, no *Timeu*, a visão como a causa de todo o saber e da filosofia.

A salvação do esquema, da ordem, da *táksis*, é movimento importante em Platão. As famílias precisam iniciar-se e purificar-se de faltas cometidas no passado, tal como a cidade deve salvar-se²¹⁰, bem como também os fenômenos celestes devem ser salvos. Essa cura, essa ordem restabelecida, tem um caráter iniciático e meteorológico (astronômico), ou seja, Platão, em sua cidade, honra a astronomia verdadeira quando ela vale-se da dialética rumo à idéia. Obviamente o trânsito é duplo, sendo também a dialética o mecanismo do pensamento pelo qual é possível encontrar novos diagramas, paradigmas ou imagens cósmicas. Ajustar a compreensão do cosmo e encontrar um novo modelo para a totalidade é constantemente necessário, só assim a cidade reordena-se politicamente, purifica-se, pois os astros são princípios divinos (hierárquicos), tais quais as almas, e eles conduzem e são conduzidos²¹¹. Aqui Platão apresenta a necessidade da reforma constante dos paradigmas, da reformulação das hipóteses e princípios, assim como do constante movimento de saída da caverna rumo ao noético.

Novamente deparamos com a condução das almas e com as passagens (*póros*). Entre Psique e Eros há um espaço vazio a ser preenchido, uma irrigação das asas das almas. No “mito” Psique eclipsou, com sua beleza, a beleza de Afrodite. O ofuscamento da deusa trouxe a ira contra Psique e, para agravar a situação, seu filho Eros toma Psique como esposa. Num peculiar casamento, Eros mantém-se escondido até que Psique (Alma), persuadida por suas irmãs, desvele o rosto do marido, o que lhes impõe, assim, a separação. Eis a distância essencial entre Eros e Psique, um espaço vazio, um eco potencial que faz com que o Amor sempre afete a alma e a conduza, tal qual Hermes, tal qual Caronte, seja qual for o destino. O poder de atração que flui entre esses dois pólos, esse fluxo do desejo (*hímeros*), preenche o espaço vazio em que Amor (Eros) e Alma (Psique) são necessários ao fluxo cósmico.

²¹⁰ *Politéia*, 465d6, *soterían tês póleos*.

²¹¹ No final do *Político* chega-se à conclusão, se assim podemos dizer, de que o rei, ou a natureza real, é a um só tempo condutor e conduzido, tal qual o planeta-deus em seus movimentos combinados.

O princípio do movimento que porta a alma mantém-se por Eros e em Eros, princípio intermediário e demoníaco que possibilita o mundo, sendo elo da mistura cósmica, sendo a passagem, o recurso (*poros*). Eros, na cosmografia platônica, tem como parceira a Necessidade, em cujo eixo suas filhas Moiras, unidas à mãe, regem a harmonia do mundo. Seu movimento também rege os destinos das almas, pois Láquesis, Cloto e Átropos fiam, respectivamente, o passado, o presente e o futuro²¹².

No *Timeu* as duas grandes órbitas entrecruzadas do universo, a órbita do mesmo e a órbita do outro, ilustram a mistura de dois movimentos em oposição, bem como sua mistura e a passagem para o terceiro. O cosmo é o resultado de uma mistura entre Necessidade (*Anágkes*) e Pensamento (*noû*). A inteligência domina a necessidade por meio da persuasão (*tôi peíthein*), ou seja, somente por meio da persuasão prudente (*hupò peithoûs émphronos*) a necessidade é mantida e mantém a ordem do mundo²¹³.

A Persuasão²¹⁴, por manter o elo entre Inteligência e Necessidade na mistura cósmica, é também um elemento intermediário nessa ambiência erótica. Aqui a persuasão é elevada ao mais lícito lugar, um lugar de conexão cósmica no qual é raro observá-la. Não mais exclusiva ao campo da retórica, a Persuasão é divinizada como um princípio cósmico, funcionando como um Eros, ao mover também a alma do mundo. Adrastéia (Necessidade) encabeça os nove graus das almas, bem como a Necessidade (*Anágke*) e suas filhas, que harmonizam o cosmo em oito esferas sinfônicas²¹⁵. Apenas uma delas, a maior, gira sozinha (*eréma*) num único sentido, dentro da qual outras sete esferas menores giram. A primeira e maior esfera, segundo o *Timeu*, é a esfera do mesmo, ao passo que as interiores constituem a esfera, dividida, do outro. Giovanni Casadio, além de selecionar o trecho das nove etapas das almas do *Fedro* num registro órfico-pitagórico, chama atenção para a identidade Adrastéia/Necessidade e a caracteriza também como Nêmesis divina²¹⁶.

²¹² *Politéia*, 617c-d.

²¹³ *Timeu*, 48a-b.

²¹⁴ Em Hesíodo a Persuasão, *Peithó*, é uma divindade gerada por Tétis e Oceano. Cf. *Theog.* 349.

²¹⁵ *Politéia*, X, 617a-d.

²¹⁶ G. Casadio, "La metempsicosi tra Orfeu e Pitagora", in: *Orphisme et Orphée*, Genebra: Droz, 1991, p.132.

O aspecto cósmico de Adrastéia, para além de Platão, pode ser reconhecido em Damácio de uma maneira muito especial. Em seu *Tratado dos primeiros princípios*, ele define o ininterrupto (*sunechídzousa*) como aquele que está “no princípio, no termo e no meio necessariamente disposto (*eis archèn kai terma kai eis mesa táksei anágkes*)”²¹⁷. A ordem da Necessidade, em sua onipresença, caracteriza o mesmo aspecto intermediário e demoníaco de Eros.

Damácio, no final de seu longo e complexo tratado, dispõe algumas modalidades teológicas que lhes são familiares. É notável o interesse do autor em acordar um grupo de tradições teológicas que se comunicam. Acusilau, também citado no *Banquete*, é um dos teólogos mencionados por Damácio, pois apresentou a teologia seguinte: Caos é o primeiro (*próten archén*), seguido de Êrebus e Noite (macho, ilimitado; e fêmea, limitada). Dessa união nascem Éter, Eros e Métis. Nessa tríade noética, a parte superior é de Éter, a intermediária, de Eros e a terceira, de Métis. A expressão que caracteriza Eros enfatiza sua natureza, pois Damácio diz “no meio Eros, segundo a mediação natural de Eros”²¹⁸.

Quando trata das “rapsódias órficas ou teologia” (*rhapsodíais Orphikaís e theología*), Damácio apresenta outra forma dessa arquitetura cósmica. Crono, Éter e Caos defendem o ovo, aquele que instituiu a primeira tríade. A segunda tríade porta o deus de túnica brilhante e a nuvem da qual sai Phanes. A terceira tríade é formada por Métis como inteligência (*noûn*), Eriuepaio como potência e Phanes como pai. Segundo Damácio, essa é a teologia órfica familiar (*sunéthes*). João Malalas também reúne a tríade de Métis, Phanes e Eriuepaio, dizendo ser tal reunião fruto de uma adivinhação recebida por Orfeu²¹⁹.

²¹⁷ Damácio, *De Principiis* – Ruelle 291. Cf. Damascius, *Traité des premiers principes*, vol. III, Paris: Les Belles Lettres, 1991.

²¹⁸ Damácio, *De Principiis* – Ruelle 320, *tèn dè mésen Erota katà tèn phusikèn mesóteta toû Erotos*.

²¹⁹ OF, F, 233.

XIV – *Eídolon* e apontamentos finais

Ter acompanhado o extravagante percurso de Sócrates e Fedro permitiu que adentrássemos, em parte, esse cosmo platônico. Transitando pelas diversas ocorrências e sentidos do termo cosmo, apontamos um sintoma da historiografia, que negou um sentido amplo ao cosmo e delimitou a compreensão do cosmo platônico ao *Timeu*. Permitiu também que pudéssemos refinar a idéia de cosmo, aproximando-a das noções órfico-pitagóricas, de acordo com as quais Eros é, como vimos, um deus cósmico do entremeio, da mistura, que a tudo perpassa, que a tudo ordena, bem como todos os seus similares e substitutos.

Outro aspecto importante do percurso foi a aproximação com a *religião astral*, e, por contigüidade, com a astronomia, permitindo reler muitas passagens do *Fedro* com referencial e ferramentas adequadas. Essa apropriação da *religião astral* valoriza a astronomia, a meteorologia e tudo o que é corpóreo, renovando a questão dos movimentos retrógrados dos planetas-deuses e aproximando-a da teologia e cosmografia platônica, na qual se estabelece a conexão entre as etapas das almas e as esferas físicas do cosmo. O percurso do *Fedro*, um percurso pelo corpo cósmico, em todos os sentidos em que isso pôde ser enunciado, revelou também a importância da medicina não só como uma tópica para a retórica, mas também como um grande paradigma para a dialética.

Pelo exercício constante e pela capacidade de reunir e separar, a dialética, atitude filosófica e erótica por excelência, além de poder provocar a reminiscência da alma, faz também do homem um juiz de tudo quanto vê, na medida em que já ultrapassou as oito etapas inferiores. A insipiência do retor em relação ao dialético é ilustrada com eloquência em muitas passagens, especialmente na alegoria final, quando Theuth leva suas artes, entre elas, a escrita, ao rei Tamos para que ele julgue sua utilidade e seus efeitos colaterais. É interessante pensar que essa alegoria seja mais conhecida como a alegoria

– ou mito, embora não seja propriamente um mito – de Theuth, e não como alegoria de Tamos, o que talvez denuncie uma recepção histórica de seu conteúdo pelo viés de Theuth, descobridor da arte, e não pelo viés dialético e crítico de Tamos.

O Amor e a loucura, que foram vistos como tirânicos em alguns passos da *Politéia*, mostraram-se divinos no *Fedro*, e esse trânsito, do vilipêndio ao elogio, mostra, além da sutileza do filósofo, a necessidade de se atentar sempre para seu engenho e para sua adequação discursiva. Qualquer descuido nesse sentido pode levar o leitor a imprecisões e exageros no julgamento. A retórica, embora seja vista no mais das vezes como a grande rival de Platão, juntamente com os sofistas, é um valioso recurso de que Platão habitualmente se serve, e com maestria ímpar, em seus diálogos e cartas. Obviamente essa arte seria mais bem enunciada como dialética platônica ou retórica filosófica, tal qual a observamos no *Fedro*.

O desejo de entender a cosmologia platônica levou-nos a discernir o que do conceito poderia ser salvo e o que poderia ser dispensado para um refinamento histórico da interpretação. A cosmologia aproximou-nos do cosmo em sua forma mais abrangente e envolvente, um cosmo que, por seu turno, trouxe-nos a Eros, com sua característica catártica e ordenadora, que abarca o múltiplo em sua unidade. E de Eros chegamos à medicina, à retórica e à dialética, âmbitos para os quais Eros é guia e arranjador.

O cosmo apresenta-se em tudo tal qual seu congênere Eros, cumprindo um papel similar, o do grande ordenador e demiurgo. O mesmo Eros que provoca a tirania preside também a filosofia, a amizade ao belo, a música, já que em Platão o condenável é simplesmente a direção tomada pela alma em suas escolhas e seus trajetos. Eros, como vimos, é pura possibilidade de condução e entremeio, seja lá para onde for.

Nesse lugar discursivo instaurado pelo *Fedro*, a loucura, a escrita, o Amor e a mimese puderam ser salvos e puderam participar de maneira lícita da cidade, obviamente por meio dos critérios da dialética, uma vez que (1) a loucura é inspiradora, (2) a escrita é a escrita da alma, (3) o Amor é a causa do movimento da alma e (4) a mimese é a mimese do deus. Quando Platão aborda a natureza cósmica da alma e seu destino cíclico, o Amor, a mimese, as Musas – filhas da Memória – e a escrita são reabilitadas como elementos

primordiais de toda e qualquer cidade, postas num lugar de prestígio, ao contrário do que acontecia na *Politéia*.

No *Timeu*, a descrição do cosmo começa com um enigma: o que é sempre e nunca tem nascimento, e o que sempre nasce, mas nunca é?²²⁰ Eros talvez fosse uma das respostas possíveis para esse enigma, uma vez que ele é um intermediário, entre o divino e o humano, não sendo nem um nem outro, mostrando-se responsável pelo surgimento e pelo desaparecimento, nunca se estabelecendo como ser nascido, mas sempre fazendo renascer e renascendo sem nunca ter sido. Eros talvez seja esse grande recurso cósmico sugerido no *Timeu*, esse demônio que, como Sócrates, é sem lugar, padecendo da mesma *atopia* socrática. No *Banquete* o filósofo tem esse caráter erótico por estar sempre a meio-termo do conhecimento, nunca sendo totalmente sábio nem ignorante. Num mesmo dia Eros germina, vive – quando enriquece –, morre e de novo (*pálin*) ressuscita, graças à natureza do pai, ficando entre esses extremos, da ignorância e da sabedoria, o que o torna necessariamente filósofo²²¹.

Além dessa possibilidade, podemos resgatar o sentido da maiêutica socrática, essa arte de fazer nascer a alma, discernindo o que é gerado pelo jovem, se é um ídolo (*eídolon*), um falso (*pseûdos*), ou algo verdadeiro (*alethés*). Sócrates se diz, no *Teeteto*, tal qual as parteiras, estéril em matéria de saberes (*agonós eimi sophías*), do mesmo modo que o próprio demônio Eros, não inteiramente sábio, não inteiramente deus, mas, como vimos, intermediário. E Sócrates exorta Teeteto a responder a suas perguntas, opondo o ídolo ao verdadeiro²²². Essa oposição é interessante, na medida em que ressalta o papel do ídolo no *Fedro*, já que, assim como as sombras da caverna da *Politéia* são ídolos, os astros podem ser considerados ídolos, ou seja, todas as imagens correspondem a uma idéia e são ídolos por referirem-se, verdadeiramente ou não, à idéia. O ídolo então, enquanto imagem imperfeita da idéia, a substitui, e é o caráter dessa substituição que denuncia as intenções daquele que se utiliza desse substituto, dessa mimese.

²²⁰ *Timeu*, 27d.

²²¹ *Banquete*, 203d - 204c.

²²² *Teeteto*, 150c - 151c.

A alma enquanto morada natural do demônio, como dizia Demócrito²²³, também é ídolo (*eídolon*), imagem, no sentido mesmo em que Estesícoro, na sua palinódia, havia justificado o rapto de Helena, dizendo que Páris levava um ídolo, um *phántasma*, não Helena mesma. Na palinódia também a alma foi apresentada como algo que toma aspectos variados, quando Sócrates diz que “toda alma ocupa-se inteiramente do que é inanimado, circula por todo o céu, tomando algumas vezes outras formas (*eídesi*)”²²⁴.

A doxografia em torno de Estesícoro revela a importância do ídolo na sua palinódia, e uma menção a isso está na *Politéia*, quando Sócrates diz que “em Tróia combatia-se pelo fantasma de Helena (*Helénes eídolon*) por desconhecimento da verdade (*agnoíai toû alethoûs*)”²²⁵, evidenciando novamente a oposição platônica entre ídolo e verdade, além da questão da substituição. Para além da *Politéia*, a doxografia se estende, sempre repetindo a tópica do *Ídolo de Helena* (*Helénes eídolon*) e, em alguns casos, levando esse ídolo literalmente para o quadro (*pínaki*) grafado²²⁶, o que se aproxima, ainda mais, da discussão do *Fedro*, uma vez que o diálogo trata, além da palinódia retomada como tópica, de uma discussão em torno da grafia (*eídolon*) e, por extensão, da pintura, ambas incapazes de salvarem-se a si mesmas, sempre precisando de um pai, do autor, para socorrê-las²²⁷.

Podemos considerar que a grafia no *Fedro* por ser incapaz de portar os seres aos quais se refere, não serve para semear as almas dos homens com o verdadeiro conhecimento. A retórica, em sua dimensão imagética, também não é capaz de elevar a alma ao conhecimento, somente provocando uma persuasão efêmera, tal qual os jardins de Adônis, sem plantar algo num lugar propício, ou seja, na alma do discípulo apto a receber tais sementes, para que o que nele foi plantado cresça e frutifique. A retórica não filosófica é acusada de levar a alma a lugares ilícitos, agraciando a quem não está tomado por Eros, ou convencendo alguém de algo não verdadeiro, sempre por meio de ídolos, de imagens, do verossímil. O ídolo é imagem, seja bem ou mal usada, um apoio à memória no caso da escrita (*hupomnéma*) e um apoio às figuras na

²²³ DK, B 171, *psuchè oiketérion daímonos*.

²²⁴ *Fedro*, 246c.

²²⁵ *Politéia*, 586c.

²²⁶ Cf. doxografia relativa a Estesícoro, reunida por M. Davies, *Poetarum melicorum graecorum fragmenta*, vol. 1, Oxford University Press, 1991, p. 177-9.

²²⁷ *Fedro*, 276c-d, *gegramménos eídolon*.

caverna, se pensarmos nos prestidigitadores (*thaumatopoiôis*) que seguram as figuras que imitam os seres, ou seja, que as apóiam.

Os habitantes da caverna eram mantidos atentos, atraídos por ídolos que se lhes punham à vista, ou melhor, por sombras projetadas por meio desses ídolos, da mesma forma que, na religião egípcia, Theuth, ou Thoth, é o substituto e o apoio noturno do deus Rá em forma de Lua. Theuth, para os egípcios, é o substituto do Sol, guardião da Lua, um ídolo que o sustenta em sua ausência e que o refere constantemente, sem, entretanto, ter o mesmo poder. Essa aproximação da teologia grega com a egípcia, se é que se pode dizer que os egípcios tinham efetivamente uma “teologia”, é bastante frutífera, uma vez que enriquece e ilustra a importância dos astros-deuses na filosofia platônica e o diálogo entre esses elementos diversos vindos para o mundo helênico. O Sol, na *Politéia*, tem também uma simbologia interessante, uma vez que ele é inefável e ofuscante, além de ser o filho do bem:

é o Sol, que eu considero o filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível²²⁸.

Esse movimento repete-se: Páris não levou Helena mesma para Tróia, levou apenas seu ídolo, sua imagem terrena. A diferença entre o ser e a imagem é o ponto central dessa especulação entre os sensíveis e os inteligíveis, entre o corpo e a alma, uma vez que a escrita é uma imagem, diferente daquilo que se inscreve na alma e que supostamente a substituiria com propriedade. As imagens do fundo da caverna também pretendiam substituir os seres mesmos, e os sofistas, poetas e toda classe mimética utilizavam-se dessas imagens para enganar. Tais imagens, no melhor dos casos, sob o discernimento da dialética, poderiam fazer lembrar. Outro aspecto importante é essa corporeidade da imagem, do *phántasma*, essa corporeidade também da alma, tomada agora como elemento da *phúsis*, pois a alma é

²²⁸ *Politéia*, 508b-c, trad. De Maria Helena da Rocha Pereira.

também *pneuma*, ela é ar, o que a torna moldável, fazendo com que seja conduzida, como o ar do corpo.

A capacidade de trânsito de Eros deve-se a sua natureza úmida (*hugròs*) e delicadíssima (*apalótatos*), que faz com que ele possa pôr os pés em tudo. Caso contrário, se fosse seco (*skleròs*), não seria capaz de envolver-se em tudo (*pánteí peritússesthai*) nem de por toda a alma primeiramente entrar despercebido e, em seguida, sair (*pásés psuchês kai eisiòn tò próton lanthánein kai eksiòn*)²²⁹.

Essa Urânia platônica mostrou-nos também o quanto do Céu está presente na vida e no pensamento dos antigos em sua complexidade e sincretismo religioso. Esse cosmo poderia agora justificar uma nova dimensão até mesmo para a noção de verdade, visto que ela está no supraceleste, no lugar divino, aproximando *aletheia* de uma literal *divindade alada*, tal qual uma divindade planetária, retomando aqui o sentido do verbo *alaomai* (errar, vagar) e do substantivo *alétes* (vagabundo, errante) conjugados, na palavra, com a própria divindade (*theia*)²³⁰. Então a planície da verdade seria também a planície da *divindade alada*, ou da *divindade errante*, interpretação que recupera o sentido cosmográfico do *Fedro*²³¹.

O fenômeno celeste, que também é um ídolo, é especulado pelo astrônomo (filósofo, dialético) por meio de uma elevação do intelecto rumo ao movimento mesmo dos astros, para aquilo que está além do céu, modelo pelo qual as almas humanas aparecem em seus movimentos, mais ou menos previsíveis. Obviamente isso se dá pela dialética, pela criação de diagramas celestes ou cósmicos, modelos ou paradigmas que explicam a desordem que há na alma humana diante do intelecto supremo, principalmente se nos basearmos na passagem, citada anteriormente, do *Timeu* em que o pensamento humano é desordenado, limitado, e procura alcançar e elevar-se ao superior pensamento cósmico ou *Noûs*.

²²⁹ *Banquete*, 196a-b.

²³⁰ Essa interpretação alegórica de *aletheia* só é possível com o apoio do *Fedro*, lugar em que há subsídios para tal hipótese. Fora desse contexto talvez seja impossível sustentar essa interpretação. Cf. discussão acerca da *aletheia* em P. Friedländer, *Platone*, Milão: Bonpiani, 2004, p. 251-61. Nesse curto capítulo Friedländer mostra o percurso rumo ao entendimento do termo *aletheia*, num primeiro momento contra Heidegger, depois a favor deste.

²³¹ Não é a primeira vez que a verdade, em suas voltas celestiais e supracelestiais, aparece; no poema de Parmênides, a verdade tem um “bom ciclo”, que Cavalcante traduz por verdade “bem redonda”. Cf. DK, 28, B 1, 29, *Aletheías eukukléos*.

A técnica dos retores é revelada como um saber que se limita ao aspecto formal da linguagem falada e escrita, considerando o verdadeiro apenas aquilo que atende às exigências do verossímil, do ídolo, do ícone, que surge nas almas daqueles que se encontram na multidão. Esse verossímil, para tais homens, vale mais que o verdadeiro, pois provoca o efeito que os retores desejam, a persuasão efêmera, podendo assim mover as pessoas para a opinião que lhes conviesse em determinado momento e de acordo com o fármaco discursivo aplicado.

Esse passeio, contudo, finda como a certeza de que o Céu e a astronomia estão severamente imbricados na filosofia platônica, chegando até à dialética de Péricles, o mais perfeito dos retores. Isso mostra a necessidade da realização do longo percurso, um exercício, que nos eleve a essa dimensão negligenciada e a esse lugar da filosofia platônica. Muitos outros aspectos já foram e ainda serão destacados tomando por base essa noção espacial ou cósmica, principalmente porque os antigos filósofos, aqui destacado Platão, viviam numa época em que a contemplação (*theoría*) do céu era especialmente presente e importante, bem como a necessidade de criação constante dos modelos ou diagramas explicativos desse movimento variado e divino que só o Céu oferece, afinal, parafraseando o próprio Sócrates, aqueles que vivem a filosofar estão ligados a Urânia²³², aquela que especialmente (*málista*) envia bela voz acerca do céu, dos deuses e dos homens.

²³² Fedro, 259d.

XV – Apêndice: Tradução – Fedro [243 e 9 – 253 c 2]

Deste modo, ó bela criança, compreende que o primeiro discurso foi o de Fedro, filho de Pítocles, homem de Mirrinunte, [244] e o discurso seguinte será o de Estesícoro, filho de Eufemo, natural de Himera²³³. Que seja dito que *não é discurso fiável* (*ouk ést'étrumós lógos*)²³⁴ aquele que diz, perto de um amante, ser melhor agradar (*charídzesthai*) a quem não está apaixonado²³⁵, porque um está louco²³⁶ e o outro sóbrio²³⁷. Se a loucura (*maníān*) fosse simplesmente (*aploún*) má, este seria um belo discurso, mas os maiores bens nos surgem-nos por intermédio da loucura, divindade (*theíai*) pela qual certamente as dádivas são atribuídas²³⁸.

Tanto a profetisa do oráculo em Delfos quanto as sacerdotisas em Dodona, fizeram para a Grécia muitas e belas coisas, sejam particulares ou públicas, tomadas pela loucura, [b] ao passo que sóbrias (*sophronoúsaí*) elas pouco ou nada fizeram²³⁹. E se dissermos que a Sibila e tantos outros,

²³³ Nesta passagem há uma necessidade em demarcar o terreno sagrado do novo discurso. Antes mesmo desse segundo discurso de Sócrates, fica anunciada a *palinódia*, ligada historicamente ao discurso ímpio de Estesícoro. Em 243 a 8 vemos alguns versos atribuídos a Estesícoro, poeta que soube, ao contrário de Homero, purificar-se do ímpio discurso anterior através de uma retratação ou *palinódia*: *Oúk ést'étrumós lógos oútos*. Esta mesma fórmula é empregada em 244 a 3 – 4, indicando o início da *palinódia*: *Oúk ést'étrumós lógos*. Estesícoro é Himeraiou (*Himeraíou*), isto é, de Himera, sinonímia entre o nome de uma cidade ao norte da Sicília e o próprio desejo (*himérou*), elemento importante em muitas passagens da *palinódia* (Cf. também *Crátilo* 418,b e 419 e).

²³⁴ Retomada do primeiro verso de Estesícoro, em *Fedro* 243 a9. Traduzi *étumos* por fiável para evitar homonímia com a tradução de *aletheia*, verdade, que aparecerá cumprindo um papel importante na *palinódia*, ainda que possa ser traduzida por verdadeiro, por verídico, em outros contextos e mesmo na *palinódia*, como faz J. R. Ferreira.

²³⁵ Amoroso, tomado por Eros.

²³⁶ Aquele que ama.

²³⁷ Aquele que não ama.

²³⁸ Evidentemente *étumos* é uma palavra importante na passagem e de difícil tradução porque encerra múltiplas idéias, tais como “fiável”, “verdadeiro”, “sentido verdadeiro”. A maioria das traduções opta por *verdadeiro*, embora o termo não se confunda com *verdade*, ainda mais quando tratamos de um texto que oferece um lugar exato para a verdade, na planície supraceleste.

²³⁹ O outro lado do discurso aparece com o exemplo da Sibila e das sacerdotisas em Dodona que, quando sóbrias ou sem a loucura, pouco ou nada fizeram aos gregos. Aqui, ao contrário do exemplo anterior, em que hipoteticamente os homens se agradavam, trocavam favores entre si sobriamente, sem a loucura, é somente pela loucura que os homens obtêm dádivas. Essa divisão entre conjuntos aparentemente excludentes entre si mostra que Platão busca justamente a área em que há a interseção dos gêneros da loucura e da sabedoria, delicado

valendo-se da adivinhação entusiástica (*mantikêi chómenei enthéoi*)²⁴⁰, muitas vezes e para tantos predisseram um futuro correto, estaríamos sendo prolixos acerca do que já é evidente para todos.

Eis um testemunho digno: que os antigos instituidores dos nomes não consideravam a loucura nem ruim nem vergonhosa, pois não a teriam misturado à arte mais bela, a que interpreta o futuro, **[c]** chamando-a pelo nome de *maniké*. Julgaram-na bela porque a loucura surgia por parte da divindade (*theíai*)²⁴¹. Nossos contemporâneos, inexperientes em beleza, enfiando o “*tau*” no meio, chamam-na de *mantiké*. E os sóbrios²⁴² que buscam o futuro por aquilo que fazem os pássaros e por outros sinais (*diá orníthon poiouménon kai tòn állôn semeíon*), os mesmos que partem da reflexão e abrem o caminho da suposição humana para o pensamento e para a história (*ek dianoías poridzoménon anthropínei oiései noûn te kaí historían*), esses chamaram-na de *oionoistikén*. Hoje em dia os jovens imponentemente a designam de *oiônistiké*, com um “o” longo. **[d]** Quanto mais perfeita e honrada é a adivinhação *oionística* (*mantiké oiônistiké*), e o nome da primeira atividade com relação ao nome da segunda atividade²⁴³, mais bela é a loucura em vista da sobriedade²⁴⁴, testemunham os antigos, pois uma surge por intermédio do deus²⁴⁵ e a outra²⁴⁶ junto aos homens.

Com efeito, a loucura surgiu para algumas famílias que necessitavam, profetizando as maiores dores e enfermidades vindas de antigos ressentimentos desconhecidos, e elas encontraram refúgio em preces e cultos aos deuses. **[e]** Daí então surgiram as purificações e iniciações (*katharmôn te kai teletôn*) na realização de suas próprias isenções, tanto para o tempo

lugar em que nasce e mora a possibilidade do engano no âmbito da retórica, e para onde deve também incidir, portanto, o olhar crítico do dialético.

²⁴⁰ “Adivinhação no deus”, “mântica dos enlouquecidos pelo deus”, ou literalmente “mântica entusiástica”.

²⁴¹ Cf. *Theía* em Hesíodo, *Teogonia* 135, e em Píndaro, *Ístmicas* V 1: *Mãter Aelíou poluônume Theía*.

²⁴² *tôn emphrónon* – É importante aqui deixar clara a expressão, uma vez que está relacionada à arte que surge entre os homens em 244 d 3: *sophrosúnes*. Cf. suposta etimologia da palavra em *Crátilo* 411 e: “salvadora da *phrónesis*”. A adivinhação é uma arte de sóbrios.

²⁴³ *mantiké oiônistiké* – Lembremo-nos de que as etimologias de cada uma das artes foram explicadas separadamente e aqui aparecem juntas. Comparar com Eurípides, *Bacantes* 298-299, onde o “louco tem muita arte de adivinhar” (*tò maniôdes mantikên*) trad. JAA Torrano, Hucitec, 1995.

²⁴⁴ No original, *sophrosúnes*

²⁴⁵ a loucura

²⁴⁶ a sobriedade

presente quanto para os tempos vindouros, sendo assim encontrado (*heuroméne*) o correto (*orthôs*) afastamento dos males coetâneos na loucura e na possessão (*manéti te kai kataschoménoi*)²⁴⁷.

[245] A terceira loucura e possessão (*katokoché te kai manía*) vem das Musas, as quais se apoderam da alma delicada e inviolada²⁴⁸, despertando-a e tornando-a báquica²⁴⁹ por meio de odes e outras poesias, ordenam²⁵⁰ inúmeras obras dos antigos e educam os pósteros. Aquele que chegar às portas da poética sem a loucura das Musas, acreditando que somente por força da arte (*ék téchnes*) seria poeta perfeito, é inacabado, e a poesia dos enlouquecidos ofusca a dos sóbrios (*sophronoúntos*)²⁵¹.

[b] Tenho dito a ti acerca da grandeza das belas obras repletas da loucura proveniente dos deuses. De tal maneira que disso mesmo não fuja,

²⁴⁷ A loucura ordena a família pelo transe tornando-a isenta de mácula ou desobrigada.

²⁴⁸ No original, *ápalen kai ábaton psuchén*

²⁴⁹ No original, *egeírousa kai ekbakcheúousa* – despertando e tornando báquica. Expressões características das iniciações e purificações dionisiacas. Nesta passagem há vocabulário também encontrado nas *Bacantes* de Eurípides: *ábaton*, linha 10, referido ao solo intocado, sagrado, da filha de Cadmo, Sêmele, mãe de Dioniso, e as expressões, marcantes da tragédia, ligadas ao rito e à dança inspirada pela possessão do deus Dioniso, tais como *baqueuma*, baquear, tornar báquico, etc.

²⁵⁰ No original, *kosmoúsa*; Palavra geralmente negligenciada nas traduções no que concerne ao aspecto organizador que carrega (*kosmós* – ordem). Nesta tradução, bem como em todo estudo, procuramos ressaltar este aspecto cosmográfico da *paliódia*. Um dos indícios desse tema aparece nesse momento, em que a poesia inspirada ordena inúmeros trabalhos (*inúmeras obras*) dos antigos (*muría tón palaiôn érga kosmoúsa*) e ensina as gerações subseqüentes.

²⁵¹ Conservei nesta aparição de *sophronoúntos* a tradução pelo termo sóbrio, bem como na seguinte aparição de *sóphrona*. Poderíamos também traduzir por “prudente”, mantendo a oposição entre louco e sóbrio, ou seja, entre louco e prudente. A arte poética inspirada é considerada um discurso confiável (*étumos*). Na subseqüente discussão sobre retórica e dialética, logo após a *palinódia*, fica clara a necessidade da técnica retórica como rudimento para um aperfeiçoamento da alma rumo à dialética. A retórica está para a dialética assim como os primeiros dois discursos estão para a *palinódia*, a dialética e o discurso sacro da *palinódia* são estados elevados do uso da linguagem. Podemos então dividir a linguagem em discursos técnicos que visam somente a persuasão e discursos elevados, inspirados, que elevam a alma ao lugar supraceleste, onde há a contemplação da planície da verdade. Outra questão importante aqui é o verbo *ephaníste*. As traduções francesas de L. Robin (1933) e Moreschini & Vicaire (1988) entendem o verbo *aphanízdo* como eclipsar. Acreditamos que *ofuscar* guarde o sentido mais próximo, uma vez que nos deparamos com um verbo da raiz *pha-*, tão luminoso que ofusca. Apostamos neste caso que haja tanto um sentido de obscurecer, tornar invisível, como um sentido, característico da raiz, de brilhar, iluminar, tornar evidente, manifestar, etc. A utilização do verbo *ofuscar* é a solução dada por Ribeiro Ferreira em sua tradução do *Fedro*, publicada pela portuguesa Edições 70 em 1997. Embora concordemos com esta solução, especialmente nesta passagem da tradução, Ferreira insere uma nota, separando os poetas condenados por Platão entre os sem inspiração e os de inspiração impura ou imoral. Discordamos dessa interpretação porque a *palinódia* mesma sugere que toda inspiração seja divina, portanto pura e moral. Ribeiro acaba gerando, desnecessariamente, três categorias, a poética filosófica-inspirada, a puramente técnica e a inspirada de forma imoral; esta última forma de inspiração imoral, além de não encontrar respaldo na *palinódia*, dificulta o entendimento do texto para quem segue somente sua tradução portuguesa anotada.

nem nos perturbe algum discurso, amedrontando o apaixonado²⁵² na direção da necessidade da escolha do amigo sóbrio (*tón sóphrona phílon*). Aquele [apaixonado] leva a honra da vitória antes deste [sóbrio], mostrando como não é pela utilidade (*ophelía*) que o amor (*éros*) é enviado, pelo deus, ao amante e ao amado. Então, necessitamos que seja mostrado o contrário²⁵³: como pela maior das sortes essa loucura é atribuída pelos deuses. **[c]** Essa demonstração não será persuasiva aos terríveis (*deinoís*), mas será persuasiva aos sábios (*sophoís*)²⁵⁴. Necessário primeiramente é tratar da natureza da alma, divina e humana, vendo suas paixões e ações, entendendo a verdade²⁵⁵.

O princípio da demonstração é este: toda alma é imortal. Então, o imortal se auto-movimenta, e o que move um outro, ou por outro é movido, ao cessar do movimento cessa também a vida (*dzoés*). Somente o auto-movido não se desliga de si mesmo, jamais deixando de mover-se; e também outros tantos são movidos por essa fonte e princípio do movimento²⁵⁶. Princípio é sem geração. **[d]** É necessário que todo o gerado advinha de um princípio, e ele mesmo [advinha] de nenhum²⁵⁷, pois se surgisse de um princípio não mais poderia ser princípio²⁵⁸. Então é necessário que o mesmo princípio seja sem geração e sem corrupção, pois nem se corrompe por esta, nem é gerado por aquela outra, ainda mais que todas as coisas necessariamente surgem (*gígnesthai*) de um princípio. Neste caso, o movimento tem um mesmo princípio que lhe é idêntico, não podendo corromper ou gerar, ou todas as coisas e toda a gênese do céu estariam conjuntamente perecendo, e nunca teriam recebido movimento a partir de algo. **[e]** Esclarecida a imortalidade daquilo que é movido por si mesmo, a essência da alma (*psuchês ousían*) e

²⁵²No original, *toû kekinéménou* – do que foi movido pela inspiração amorosa.

²⁵³ Admitir o contrário do que foi proferido nos discursos anteriores, ou seja, que era melhor agraciar o apaixonado. Aqui é retomado o início da palinódia, em que era explicitada a visão ímpia sobre o Amor. Uma vez fechado o círculo, retoma-se a afirmação que exemplificava a impiedade e louvava-se o amor enviado pelo deus a ambos. Cf. também Górgias. *Elogio de Helena*, parágrafo 9 “pròs állon ap’állou metastô lógon”.

²⁵⁴ Aqui o sentido de *sophoí* é contrário ao emprego do termo em 229-c5, em que *sophoí* equivaleira a *deinoís*, ou seja, terríveis, hábeis, principalmente na engenhosidade da explicação mítica.

²⁵⁵ *taíthés* – É a primeira vez que o termo ‘verdade’ aparece e, como sabemos, terá papel importante na cosmografia descrita em seguida.

²⁵⁶ No original, *pegé kai arché kinéseos*.

²⁵⁷ No original, *eks archês gar anánke pan tó gignómenon gígnesthai, autén de med’eks enós*.

²⁵⁸ Querendo dizer *não poderia mais advir do princípio: ouk an eks archês gígnito*.

sua explicação não foram enunciadas (*legôn*)²⁵⁹ como algo vergonhoso. De todos os corpos, os que recebem movimento externo (*éksothen*) são inanimados, ao passo que os que de dentro de si e por si [recebem o movimento] são animados, tal é a essência natural da alma (*hos taútes oúses phúseos psuchês*). Sendo assim a alma não é outra coisa senão aquilo que move a si mesmo, necessariamente a alma seria sem geração e imortal.

[246] Acerca da imortalidade é o suficiente. Que seja dito²⁶⁰ [agora] acerca dessa idéia (*idéas*)²⁶¹. Quanto ao que ela é teríamos uma grandiosa e divina (*theías*) exposição e, ao que parece, uma exposição inferior conveniente aos homens – falemos por meio desta última. Convencionemos que ela seja uma potência de mesma natureza que uma biga alada e seu auriga²⁶². Os cavalos e cocheiros dos deuses são essencialmente todos bons e vindos do que é bom, ao passo que os dos outros são misturados (*mémiktai*). **[b]** Primeiramente dirige a biga aquele que para nós é o comandante, em conseqüência disso um dos cavalos é bom e belo, enquanto o outro lhe é contrário, sendo ele mesmo um contrário. Entre nós, portanto, o ofício de auriga é necessariamente penoso e adverso.

Experimentemos dizer o motivo pelo qual a vida foi enunciada como mortal e imortal. Toda alma ocupa-se inteiramente do que é inanimado, circula por todo o céu tomando algumas vezes outras formas (*eídes*). **[c]** Estando em sua perfeição [a alma] é alada, atravessa as alturas e rege todo o cosmo (*pánta tòn kósmon*), mas quando é levada à perda das asas, então, de algum sólido se apodera e ali se instala, tomando corpo terrestre, parecendo mover-se a si mesmo devido àquela potência. Como viventes que são enunciados conjuntamente, alma e corpo, fixados, ganham o epíteto de mortal. O imortal nem mesmo foi deduzido por um raciocínio, mas modelamos (*pláttomen*) o

²⁵⁹ *Lógon*: definição, palavra, proposição, provérbio, máxima, afirmação; *légo*: recolher, reunir, juntar, computar, referir, ler, recitar, contar.

²⁶⁰ Emprega-se aqui *ôde lektéon*, como num novo início, a mesma fórmula (adjetivo verbal e demonstrativo) do começo da *palinódia* 244 a 3: *Lektéos de ôde*. Agora, depois de caracterizada a alma em sua imortalidade, será ilustrada a idéia da alma. Fica evidente, então, a diferença entre a alma e a sua idéia (*idéas*) e aparentemente aqui começa ser apresentado, de forma mais ilustrativa, o conteúdo alegórico da *palinódia*. Haverá outros momentos em que se emprega novamente a fórmula “adjetivo verbal e demonstrativo”.

²⁶¹ Forma, imagem.

²⁶² No original, *enióchou* – auriga, condutor. Manifesta-se aqui uma tópica comum ao poema de Parmênides, em que também se trata da verdade. Cf. DK. 28(18)1,24. “Verdade de bom ciclo”

deus, não somente pela visão nem somente pelo pensamento²⁶³, como um vivente imortal que, tendo alma e corpo, mantém-se unido²⁶⁴ para sempre no tempo. **[d]** Que tais coisas sejam ao agrado do deus e que assim se fale²⁶⁵. Tomemos agora a causa da queda das asas, motivo pelo qual a alma se perde, é algo assim.

É da natureza²⁶⁶ da potência alada levar o que é pesado para o alto, alcançando a casa do gênero divino, por onde ela põe-se em comum (*kekoinóneke*), no mais alto grau corpóreo, com a alma do deus. O divino é belo, sábio, bom e tudo o que é dessa mesma classe, **[e]** e justamente por essas coisas que são mais bem acrescidas e alimentadas as asas da alma, as coisas contrárias a estas são corruptíveis e perecem pela maldade e pelo vício.

Zeus é o grande condutor no céu com carro alado (*ptenòn háрма*), adianta-se em primeiro lugar, zelando por todas as coisas através do cosmo (*diakosmôn*). Ele é seguido por um exército de deuses e demônios (*theôn te kai daimónon*) ordenados (*kekosmeméne*) em onze partes, permanecendo Héstitia sozinha na casa dos deuses (*ménei gar Hestía en theôn oíkoí mone*). **[247]** Dentre os outros tantos deuses, em sua formação de doze números, são conduzidos pelo chefe, seguindo a composição que lhes foi atribuída²⁶⁷. Então, muitas divindades bem aventuradas seguem trajetos no interior do céu (*entós ouranoû*) e circulam no gênero feliz dos deuses, cada um deles fazendo o que lhes é próprio (*práttōn hekastos autōn to autou*). Seguem sempre que querem e podem, uma vez que a inveja permanece fora do cortejo dos deuses (*theíou choroû*). Quando vão ao cume para um festim ou banquete, atravessam para o ápice das escarpas que sustentam o céu (*ákran epí ten hupouránion apsída poreúontai*), de modo que as carruagens dos deuses, estando num dócil equilíbrio, **[b]** ultrapassam facilmente, as outras com dificuldade, uma vez que o cavalo que partilha do malvado é pesado e inclina-se para a terra, impedindo o auriga que não foi belamente nutrido [educado].

Ali mesmo fica o último (*éskatos*) grau de dificuldade a que a alma se dispõe; as que são dos imortais quando chegam ao extremo, atravessando

²⁶³ Cf. Hipócrates, *Acerca da arte*, II.

²⁶⁴ No original, *ksumpephukóta*.

²⁶⁵ É por meio dessa assimilação que se reconhece a verdade.

²⁶⁶ No original, *péphuken*.

²⁶⁷ No original, *tetagménoi, táksin, etáchthe* 247 a 2-3, avalanche de formas do verbo *tásso*: ordenar, dispor, colocar em ordem.

exteriormente (*ékso poreutheísaí*), estabelecem-se sob o dorso do céu, sendo levadas e trazidas ao seu redor, [c] as outras [dos mortais] ali contemplam as coisas fora do céu (*thepoúsi ta ékso toú ouranoú*).

Esse lugar supraceleste (*huperouránion tópon*) ainda não foi cantado por nenhum dos poetas e nunca será cantado de forma digna. É assim (*ôde*) necessário ousar dizer a verdade (*alethés eipeîn*), sobretudo ao falar da verdade (*aletheías légonta*). A essência que é ser²⁶⁸ (*ousía óntos oúsa*) não tem cor, é sem figura, intangível e somente contemplada pelo pensamento do piloto da alma (*psukês kubernétei monoí theatè nôî*) região na qual tem lugar o gênero verdadeiro do conhecimento (*tò tês alethoús epistémes génos*). [d] Então, bem como a compreensão do deus (*theoú diánoia*), [a alma] é nutrida pela pureza do conhecimento e pela inteligência, como todas as almas que pudessem vir a mostrar preocupação, tendo visto o ser através do tempo (*idoúsa dià chrónou tò ón*). É nutrida por ter contemplado a verdade (*theoroúsa talethê*), sentindo-se completa, até que possa chegar, pelo ciclo, ao mesmo ponto inicial do trajeto pelo qual foi levada. Nesse período veriam a própria justiça, veriam a sabedoria, veriam o conhecimento, [e] não aquilo que pertence à gênese, nem o que está noutras coisas, noutros que agora chamamos seres, mas conheceriam a essência do que é ser (*hó estin ón óntos epistémen oúsan*)²⁶⁹. E, do mesmo modo, tendo contemplado (*theasaméne*) os seres reais em seu posto (*estiatheísa*), mergulham de volta (*dúsa pálin*) para o interior do céu e chegam a casa.²⁷⁰ O auriga, chegando no estábulo, coloca ali os cavalos, oferece-lhes ambrosia e lhes dá néctar para beber.

[248] Esta é a vida dos deuses. Quanto às outras almas, a que melhor acompanha e se assemelha (*epoméne kai eikasméne*) ao deus, eleva a cabeça do auriga até o lugar exterior (*tòn éksô tópon*) e acompanha a volta circular, perturbadas pelos cavalos e com muita fadiga vêm de cima os seres (*kathorôsa ta ónta*). Já a [alma] que ora se eleva, ora mergulha, tendo forçado

²⁶⁸ Cf. E. Ragon, *Grammaire grecque*, De Gigord, 1999, pág. 122, parágrafo 164, quanto ao uso de *óntos*. Outra versão possível para expressão é *essência óntica* ou *essência que é realmente*.

²⁶⁹ Aquilo que é ser cognoscível, a essência epistêmica do ser.

²⁷⁰ Devemos retomar aqui o sentido da deusa Héstia, única a ficar na casa dos deuses, como referência central. O conjunto *estiatheísa*, *eíso toú ouranoú* e *oíkade* devem ser vistos como elementos constitutivos da cosmografia, onde a casa, lugar do fogo central no meio do céu, recebe as almas unidas aos corpos após a contemplação do ser que está realmente nos seres, da justiça, sabedoria e conhecimento.

os cavalos, algumas coisas vê, outras não. Outras [almas] ainda, apegando-se a tudo o que é do alto, seguem submersas, não podendo acompanhar o trajeto circular e, num confronto mútuo, limitam-se entre si. **[b]** Então ocorre tumulto, luta e suor extremos, é quando muitas claudicam pela maldade do auriga e destroçam toda a asa²⁷¹. Todas estas, tendo muita fadiga, sem chegarem à contemplação dos seres (*toû óntos théas*), afastam-se e servem-se do alimento da opinião (*trophêi doksastêi chrôntai*). Eis o grande empenho para ver a planície da verdade onde ela está (*tò aletheías ideîn pedíon oû estin*), pois a pastagem que convém ao melhor da alma provém daquele prado e a natureza do alado (*pteroû phúsis*), que eleva a alma, **[c]** ali é alimentada.

Eis a lei de Adrastéia: A alma que tenha se tornado acompanhante do deus (*theôi ksunopadòs*) e que tenha visto algo das verdades (*katídei ti tôn alethôn*) é salva até o outro período [percurso], e se puder fazer isso sempre fica sempre ilesa. Quando não lhe é possível gerir-se, não se vale da visão nem do sucesso e, ao colocar muito peso, perde as asas, despencando por terra em função do fardo do esquecimento (*léthes*) e da maldade. Então é lei, na primeira geração, não nascer em nenhuma natureza de fera, **[d]** enquanto as que viram o máximo do gênero humano tornar-se-ão filósofos, amigos do belo, músicos ou algum dentre os eróticos. Na segunda vez, um rei na lei, guerreiro ou comandante, na terceira um político, economista ou administrador, na quarta um amigo das fadigas, da ginástica ou alguém enviado para o corpo, na quinta uma vida de adivinho (*mantikón*) ou alguém que pode cuidar das iniciações (*telestikón*), **[e]** na sexta um poético, alguém que se ocupa da mimese ou outras [atividades] concordes, na sétima um demiurgo ou homem do campo, na oitava um sofístico [sofista] ou alguém que fere o povo (*demokopikós*)²⁷², e na nona um tirano.

Em todas elas, os que se conduzem com justiça tomam melhor destino, os que o fazem injustamente, o pior. Cada uma das almas não chega ao mesmo ponto de onde saiu antes de dez mil anos, pois não criam asas antes desse tempo, exceto aquela que foi de maneira honrada amante do saber (*philosophésantos*) ou **[249]** foi amante dos jovens de acordo com a filosofia

²⁷¹ Eis uma ameaça típica da alegoria escatológica.

²⁷² *Kópto*: pegar, golpear, ferir, abater, derrubar, matar, devastar, assolar, forjar. *Kopé*: incisão, corte, golpe, matança. *Kopiáo*: estar cansado, fatigado, trabalhar.

(*paiderastésantos metà philosophías*). Estas, na terceira volta de mil anos, se conduziram este tipo de vida por três vezes seguidas, no terceiro milênio se afastam. As outras, ao término da primeira vida, têm julgamento quando chegam ao tribunal subterrâneo, em que prestam contas, ao passo que as que chegam a algum lugar do céu, elevam-se pela justiça e são levadas à dignidade da vida humana que viveram. **[b]** Tanto umas como outras, no milésimo ano, sorteiam (*klérosin*) e escolhem (*aíresin*) a próxima vida, sendo que cada uma escolhe (*airoûntai*) a que quiser. Ali mesmo os homens que foram feras são novamente homens, e se a [alma] não atingir tal figura (*schêma*) é por não ter visto a verdade (*mépote idoûsa ten alétheian*).

[c] É necessário ao homem atingir (*suniénai*) a idéia (*eîdos*) que vai do múltiplo sensível ao uno, tomado conjuntamente pelo raciocínio. Isso é a reminiscência (*anámnesis*) daquilo que nossa alma viu, atravessando com o deus, vendo além do que agora nos é dito e levantando a cabeça (*anakúpsasa*) para o verdadeiro ser (*tò ón óntos*)²⁷³. É por isso que justamente só cria asas a compreensão (*diánoia*) do filósofo, para o qual sempre há, na medida do possível, memória (*mnéme*), e para o qual os deuses são divinos. Homens de tal valor servem-se corretamente da recordação (*hupomnémasin*)²⁷⁴, sempre se iniciam corretamente em mistérios e tornam-se os únicos perfeitos. Mudam a dignidade dos homens ao tornarem-se próximos aos deuses (*pròs toi theoi gignómenos*), e são advertidos por muitos que ao seu lado se moviam. Pelo entusiasmo, **[d]** eles são esquecidos pela maioria.

Até aqui temos o discurso todo a respeito da quarta loucura, quando [a alma] vê alguma dessas belezas, rememorando o verdadeiro (*alethoûs anamimneskómenos*), e tem as asas crescidas, mas alada e cheia de disposição ela não pode voar como um pássaro, vendo por cima e descuidando do que há embaixo, daí encontra a causa de estar como louca (*manikôs*). **[e]** Ela é a melhor das coisas entusiásticas e provém das melhores, quem dela vier a ser possuidor ou dela participar é chamado de amante dos belos, porque aquele que ama é partícipe (*metéchon*) da loucura. De acordo com o que foi

²⁷³ Fedro 249 c 3. Aqui, vemos o mesmo princípio da dialética, ou seja, sinopse e análise, combinados, tal qual desenvolvemos no capítulo XIII.

²⁷⁴ Servem-se corretamente dos escritos (*hupomnéma*).

dito, é da natureza de toda alma humana ter contemplado os seres, ou não chegariam a essa vida.

[250] Rememorar (*anamimnéskesthai*) aquilo a partir destas coisas não é fácil para todas, nem para aquelas almas que tiveram uma breve visão, nem para as que caíram e, justamente, como infortunadas por dirigir-se ao injusto da multidão, esqueceram a visão sagrada (*eîdon hierôn*) que outrora tiveram. Poucas são as [almas] deixadas com suficiente (*ikanôs*) memória. Estas mesmas, quando têm visão de algo semelhante (*homoíoma*), ficam fora de si (*ekpléttontai*) e de nenhum modo voltam a si, ignoram a afecção (*tò páthos*) por não tê-la percebido com força suficiente (*ikanôs diaisthánesthai*).

[b] Justiça, sabedoria e tantas outras preciosidades da alma não resplandecem em nenhuma das semelhanças (*homoiómasin*) daqui, mas poucos, através de órgãos obscuros e com fadiga, contemplam o gênero da similitude (*theôntai to toû eikasthéntos génos*) percorrendo por sobre os ícones (*epí tas eikónas ióntes*). Era de se ver a luminosa beleza quando, outrora, juntamente com o feliz cortejo, [as almas] visualizavam e contemplavam (*ópsin te kai théan*) a bem-aventurança. Nós perseguimos Zeus, outros perseguem outros dos deuses; víamos e nos completávamos nas iniciações que, com justiça, são ditas as mais felizes que celebramos, íntegros e indiferentes aos males que nos surgiriam em tempos posteriores. Estando iniciados nas simples, [c] calmas e felizes aparições, estávamos purificados e consagrados na mais pura luz. Não havia a marca que nos é trazida pelo que agora chamamos corpo, estando atados [a ele] como uma ostra [a sua concha].

Então, que estas coisas sejam estimadas pela memória (*mnémei*), a qual pela ausência de outrora foi agora longamente enunciada. Sobre a beleza, como dissemos, sendo em cada um luminosa, chegamos aqui [d] tomando-a com a máxima clareza de nossos sentidos, o mais radiante brilho. A visão (*ópsis*) é a mais aguda das sensações que nos chegam pelo corpo, mas por ela a prudência (*phrónesis*) não é vista²⁷⁵. Cairíamos em terríveis amores se alguma imagem (*eídolon*) de tal classe, por sua própria evidência, fosse enviada e desejada pela visão, assim como tantas outras coisas amáveis. Só a

²⁷⁵ A prudência aqui mostra a necessidade da cautela do sábio com relação à imagem, à visão.

beleza teve este destino, ser a mais evidente (*ekphanéstaton*) e a mais amada (*erasmiótaton*).

[e] Um recém-iniciado ou alguém que veio a corromper-se não é rapidamente trazido daqui para lá, para a beleza mesma, contemplando o mesmo que aqui leva seu nome. Não venera ao olhar, mas entregue ao prazer, põe-se a andar na lei de um quadrúpede, produz filhos e, familiarizado com o exagero, não teme nem se envergonha perseguindo um prazer contrário à natureza. [251] O recém-iniciado que contemplou muitas coisas (*polutheámon*) quando vê um rosto de forma divina (*theoeidés*), bem imitando o belo (*kállos eú memiméménon*) ou alguma forma corpórea, primeiro estremece, enquanto algo dos medos de outrora chega até ele, depois de ter visto, venera-o como a um deus, e se não temesse a fama de uma excessiva loucura sacrificaria ao amado (*toîs paidikoîs*) como a uma imagem e como a um deus (*agálmati kai theôî*). Depois da visão, surge nele uma transformação do temor, um suor, um calor estranho que o toma e o faz aquecer, tendo recebido [b] o fluxo (*aporroén*) da beleza pelos olhos, por onde a natureza do alado é irrigada (*pteroû phúsis ádretai*). Aquecida, dissolve-se na natureza que há muito tempo, por endurecimento, aprisionamento e clausura conjunta, não germinava. Túrgido de alimento, o caule do alado incha e começa a brotar da raiz em todas as formas de almas. Toda [alma] era anteriormente alada e nesse momento ela ferve e brota (*anakekíei*), [c] como quando surgem (*gígnethai*) os dentes, que brotam raspando e irritando. O mesmo sofre a alma no começo do crescer das asas (*ptero-phueîn*), ferve-se, irrita-se e sente cócegas pelo brotar das asas (*phúousa tà pterá*).

Quando, ao olhar para a beleza do menino, e dele recebendo parte do fluxo que sobrevém – o qual precisamente é chamado de desejo (*hímeros*) – é irrigada e aquecida, recompondo-se da dor e ficando alegre. [d] Quando ficam separadas e áridas, as bocas [vias] que deságuam onde crescem (*ormãî*) as asas ficam secas, fechando e obstruindo o germinar das asas, as quais em seu interior, após terem sido fechadas ao fluxo do desejo (*himérou*), ficam agitadas, arranhando cada uma das vias de saída, justamente porque a alma enfurece todas as feridas ao redor, causando dor. Por outro lado, alegra-se tendo a memória (*mnémén*) da beleza. Nessa mistura de ambos [a alma] se atormenta pela estranheza da afecção (*atopíai tou páthous*), não conseguindo saída pela

fúria, e enlouquecida, nem a noite pode dormir, nem durante o dia permanece num só lugar. **[e]** Corre (*theî*)²⁷⁶ ansiosa para onde considera ver o possuidor da beleza. Tendo visto e canalizado o desejo (*hímeron*), libera o que até então estava conjuntamente obstruído, tomando fôlego, tendo apaziguado as picadas e dores, este é o dulcíssimo prazer de que no momento desfruta. Por isso não é voluntariamente afastada e a ninguém mais atende senão ao belo, **[252]** esquece de todos, mãe, irmãos, companheiros. Sendo arruinada pela negligência nada realiza e quanto aos hábitos e conveniências com as quais antes se embelezava, a todos despreza, pronto a escravizar-se e deleitar-se onde lhe permitam, o mais próximo possível de seu desejo. Além de adorar aquele que porta a beleza, nele encontra único médico aos seus sofrimentos (*iatrón eireke mónon tôn megíston pónon*). **[b]** Essa afecção, ó bela criança, a quem se dirige meu discurso, os homens denominam Amor, ouvindo como os deuses o designam tu rirás, por conta de sua juventude. Alguns homéridas, segundo penso, em dois de seus versos secretos sobre o Amor, sendo o segundo muito exagerado e não precisamente na métrica, hineiam assim (*ôde*):

ainda que os mortais o designem de Amor (*Érota*) alado,
e os imortais de **ptérota**, pela força no brotar das asas.

É possível acreditar nestes ou não, apesar disso, a causa e a afecção (*to páthos*) para aqueles que amam parecem estas. **[c]** Dentre os acompanhantes, o que foi tomado com mais força pode carregar o fardo de Zeus, que é denominado como alado (*pteronúmou*). Quanto aos que foram servidores de Ares e com este circularam, quando se convencem e consideram que foram injustiçados pelo amado, prontificam-se ao homicídio, a sacrificarem a si mesmos e aos seus prediletos (*tà paidiká*). E assim, cada qual sendo coreuta para cada deus, honra-o e imita-o (*mimoúmenos*) na vida o quanto podem. **[d]** Durante algum tempo, por não se corromperem, vivem aqui nesta primeira geração, sendo levados a reunirem-se aos amantes e a outros por esse modo. Então, cada um escolhe a sua maneira no que concerne ao amor dos belos e, sendo aquele mesmo como um deus, para si mesmos fabricam e

²⁷⁶ Notar a homologia entre a alma e a divindade errante ou planeta-deus.

adornam (*katakosmei*) uma imagem para honrar e mistificar (*orgiáson*). **[e]** Os que acompanham Zeus procuram tal identidade para a alma do seu amado, observam se sua natureza é de filósofo ou de comandante, amam quando o encontram, e tudo fazem para que permaneça assim. Caso anteriormente não tenham caminhado nestas ocupações, aprendendo de onde for possível, por si mesmos perseguem-no. Sendo rastreadores, descobrem e prosperam eles mesmos quanto à natureza do deus que lhes é próprio, através do severo esforço em olhar para o deus (*pròs tôn theòn blèpein*). **[253]** E sendo apoderados pela memória (*têi mnémei*), tomam, em entusiasmo, os hábitos e ocupações a partir daquele, tanto quanto é possível a um homem partilhar de um deus. Todavia, atribuindo a causa disso ao amado, ainda mais o veneram. Mesmo que sejam sacados de Zeus²⁷⁷, como as bacantes que atingem a alma do amado, adotam a máxima semelhança com relação ao deus. Quantos seguidores de Hera buscaram [um amado de] natureza real e, tendo-o encontrado, fazem com ele tudo do mesmo modo. **[b]** Os que foram de Apolo, bem como o de cada um dos deuses, avançando com o deus, buscam que seu infante seja de tal natureza, e depois de obtê-lo, persuadindo e disciplinando o predileto (*tà paidiká*) a imita-lo (*mimoúmenoí*), conduzem-no à ocupação e à forma (*idéian*) daquele [deus] tanto quanto é possível a cada um, não por inveja ou mesquinha hostilidade para com o predileto (*tà paidiká*), mas tentando em tudo levá-lo a maior semelhança (*homoióteta*) possível consigo e com o deus honrado, assim fazem.

²⁷⁷ Do molde, da forma, do lugar, de Zeus.

XVI – Referências bibliográficas

Edições dos diálogos de Platão

PLATÃO. *Crátilo*. Trad. de C. A. Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2001.

PLATÃO. *República*. Trad. de M. H. da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATON. *Phèdre*. Trad. de Vicaire & Moreschini. Paris: Les Belles Lettres, 1998.

PLATON. *Œuvres complètes*, tome X, *Timée*, *Critias*. Trad. de Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

PLATON. *Protagoras – Classiques en poche*. Trad. de Croiset & Morel. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

PLATON. *Alcibiade – Classiques en poche*. Trad. de Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

PLATON. *Timée*. Trad. de L. Brisson. Paris: Flammarion, 1992.

PLATONE. *Dialogui*, vol. II. Trad. de M. Faggella. Bari: Gius. Laterza, 1931.

PLATONE. *Dialogui*, vol. III. Trad. de C. Diano. Bari: Gius. Laterza, 1934.

PLATONE. *Parmenide*. Trad. de M. Faggella. Bari: Gius. Laterza, 1931.

PLATONE. *Timeo*. Trad. de G. Lozza. Itália: Oscar Mondadori, 1994.

PLATONE. *Timeo*. Trad. de C. Giarratano. Bari: Gius. Laterza, 1928.

PLATONE. *Tutte le opere*, 5 vols. Bilingüe. Itália: Grandi tascabili economici Newton, 1997.

Edições de autores antigos

- ARATO. *Fenômenos*. Ed. por G. R. Mair. Inglaterra: Loeb, 1960.
- ARATUS. *Phaenomena*. Ed., trad. e comentado por D. Kidd. Cambridge University Press, 1997.
- ARISTÓFANES. *As aves*. São Paulo, Hucitec, 2000.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de M. Perine, da tradução de G. Reale, vol. II. São Paulo: Loyola, 2002.
- DAMASCIUS. *Traité des premiers principes*, vol. III. Paris: Les Belles Lettres, 1991.
- DEMETRIOS. *Du style*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- ERACLITO. *I frammenti e le testimonianze*. Trad. de C. Diano. Itália: Oscar Mondadori, 1993.
- ÉSQUILO. *Agamêmnon*. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- EURÍPIDES. *Hipólito*. Barcelona: Bosch, 1977.
- EURÍPIDES. *Tragedias*, vol. III. Madri: Gredos, 1985.
- GÓRGIAS. Ed. de M. Barbosa, & I. de O. e Castro. *Górgias, testemunhos e fragmentos*. Lisboa: Colibri, 1993.
- HERODOTE. *Histoires, II – Classiques en poche*. Paris: Les Belles Lettres, 1997.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- HIEROCLES. *Commentaire sur les Vers d'or*. Paris, 1979.
- JAMBLIQUE. *Protreptique*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- PÍNDARO. *Olímpicas*. Introd., versión y notas de R. B. Nuño. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- PÍNDARO. *Píticas*. Introd., versión y notas de R. B. Nuño. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- PLOTINI Opera. Ed. de H. Paul, Henry. & H.-R. Schwyzer. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- PROCLUS. *Commentaire sur le Timée*, vol. V. Trad. e notas de A.J. Festugière. Paris: Vrin-CNRS, 1968.
- SIMPLICIO. *Commentaire au second livre du traité du Ciel d'Aristote*. In: Autolycos de Pitane. *La sphère en mouvement, levers et couchers héliaques testimonia*. Paris: Les Belles lettres, 1979.
- SOPHOCLE. *Antígona*, ed. bilíngüe de R. Pignarre. *Théâtre de Sophocle*. Paris: Garnier Frères, 1947.

XENÓFANES de Cólofon. *Fragmentos*. Trad. de D.R.N. Lopes. Brasil: Olavobrás, 2003.

Obras de comentadores e/ou compiladores modernos

BEIERWALTES, W. *Pensare l'Uno – studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Itália: Vita e pensiero, 1992.

BRISSON, L. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Paris: Klincksieck, 1974.

BRISSON, L. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

CANIATO, R. *O que é astronomia*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CAPELLETTI, Á.J. *Ciencia jónica y pitagórica*. Venezuela: Equinoccio, 1980.

CARDINI, M.T. *Pitagorici, testimonianze e frammenti*, vol. 1, Florença: La Nuova Itália, 1958.

CASADIO, G. *La metempsicosi tra Orfeu e Pitagora*. In: *Orphisme et Orphée*. Genebra: Droz, 1991.

CASSIN, B. *O efeito sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.

CHARRUE, J.-M. *Plotin lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

COLLI, G. *La nascita della filosofia*. Itália: Adelphi, 1994.

COLLI, G. *La sagesse grecque*, vol. I. Paris: l'Éclat, 1990.

CORNFORD, F.M. *Plato's Cosmology*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1955.

CORNFORD, F.M. *Principium Sapientiae – as origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

CORRÊA, P. da C. *Harmonia, mito e música na Grécia antiga*. São Paulo: Humanitas, 2003.

DAVIES, M. *Poetarum melicorum graecorum fragmenta*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1991.

DEFORGE, B. *Eschyle poete cosmique*. Paris: Les Belles Lettres, 1986.

DELLATE, A. *Études sur la littérature pythagoricienne*. In: Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Paris: 1915. Genebra: Slatkine, 1974, reimpressão.

DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

DETIENNE, M. *La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

- DIELS, H. & KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols. Zurique: Weidmann, 1989.
- FESTUGIÈRE, A.J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: 1950.
- FONTES, J.B. In: *Eros, tecelão de mitos*. São Paulo: Estação Liberdade, 1991.
- FRÈRE, J. *Le bestiaire de Platon*. Paris: Kimé, 1998.
- FRIEDLÄNDER, P. *Platone*. Milão: Bonpiani, 2004.
- GARDIES, J.-L. *L'héritage épistémologique d'Eudoxe de Cnide*. Paris: Vrin, 1988.
- GILBERT, F. *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots theos, daimôn dans la littérature grecque d'Homère à Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1957.
- GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- GOMPERZ, T. *Pensatori greci – storia della filosofia antica*, vol. 1. Florença: La Nuova Italia, 1950.
- GUTHRIE, W.K.C. *Orphée et la religion grecque – étude sur la pensée orphique*, Paris: Payot, 1956.
- GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- HAMBURGUER, E.W. *O que é física*. Col. Primeiros Passos, n° 131. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- JAEGER, W. *Paideia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- JEANNIÈRE, A. *Platão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- KERÉNYI, K. *Os deuses gregos*. São Paulo: Cultrix, 2005.
- KERN, O. *Orphicorum Fragmenta*. Dublin/Zurique: Weidmann, 1972, 1ª ed., 1922.
- KIRK, G.S. *Heraclitus – The Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- KIRK, G.S.; RAVEN, J.E. & SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- LASSERE, F. *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*. Berlim: Walter de Gruyter, 1966.
- LLOYD, G.E.R. *Origines et développement de la science grecque*. Paris: Flammarion, 1990.

- LLOYD, G. E.R. *Une histoire de la science grecque*. Paris: La Découverte, 1990.
- MOULINIER, L. *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- MOURÃO, R.R. de F. *Dicionário enciclopédico de astronomia e astronáutica*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- PAES, J. P. *Poemas da antologia grega ou palatina*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PICHOT, A. *Le naissance de la science*, vol. 1, *Mésopotamie, Égypte*. Paris: Gallimard, 1991.
- PRADEAU, J.-F. «Le monde terrestre – le modèle cosmologique du mythe final du Phédon». In : *Revue Philosophique*, n° 1, 1996.
- REALE, G. & ANTISERI, D. *História da filosofia*, vol. 1. São Paulo: Paulus, 2003.
- REALE, G. *História da filosofia antiga*, vol. II. São Paulo: Loyola, 1994.
- ROBIN, L. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: PUF, 1964.
- ROBIN, L. *Platon*, Paris: Félix Alcan, 1938.
- ROHDE, E. *Psyché – le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*. Paris: Payot, 1928.
- SAFFREY, H.D. *Le néoplatonisme après Plotin II*. Paris: Vrin, 2000.
- SANTOS, J.T. *Antes de Sócrates*. Lisboa: Gradiva, 1985.
- SCHIAPARELLI, G. *Le esfere omocentriche di Eudosso, di Calippo e di Aristotele – Scritti sulla storia della astronomia antica*, 2 vols. Bolonha: Nicola Zanichelli, 1877.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Hermenêutica – arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- SOREL, R. *Les cosmogonies grecques*. Paris: PUF, 1994.
- TRABATTONI, F. *Oralidade e escrita em Platão*. Trad. de R. Bolzani Filho. São Paulo: Discurso/UESC, 2003.
- VERNANT, J.-P. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Brasília: UnB, 1992.
- WATANABE, L.A. *Platão – por mitos e hipóteses*. São Paulo: Moderna, 1995.
- WEST, M.L. *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon, 1983.
- ZAFIROPULO, J. *Anaxagore de Clazomène*. Paris: Les Belles Lettres, 1948.

Artigos

- BOYANCÉ, P. «La doctrine d' 'Euthyphron' dans le *Cratyle*». In: *REG*, 1941.
- BOYANCÉ, P. «La religion astrale de Platon à Cicéron ». In: , *REG*, LXV, n° 306-8, 1952.
- BRISSON, L. «Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni – notes critiques». In: *Revue de l'Histoire des Religions*, tome ccii-fasc. 4, 1985.
- BRISSON, L. «Proclus et l'orphisme». In: *Proclus, lecteur et interprète des anciens*. Actes du Colloque International du CNRS, publiés par J. Pépin & H.D. Saffrey. Paris, 1987.
- FESTUGIERE, A.J. «Platon et L'Orient». In: *Études de Philosophie Grecque*. Paris: J. Vrin, 1971.
- FESTUGIERE, A.J. «Platon: le *Timée* et les *Lois*». In: *La révélation d'Hermès Trimégiste*, vol. II. Paris: Les Belles Lettres, 1986.
- JOLY, R. «La question hippocratique et le *Phèdre*». In: *REG*, LXXIV, 1961.
- KUCHARSKI, P. «La rhétorique dans le *Gorgias* et le *Phèdre*». In : *REG*, LXXIV, 1961.

Dicionários e obras de referência

- BAILLY, M.A. *Abrégé du dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1901.
- BERRINI, O. *Vocabolario della lingua greca*. Turim: Paravia, 1945.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 2 vols. Paris: Klincksieck, 1990.
- CHANTRAINE, P. *Morphologie historique du grec*. Paris: Klincksieck, 1945.
- LIDDEL, H.G. & SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented by H.S. JONES. Oxford: Clarendon, 1940.
- RAGON, E. *Grammaire Grecque*. Paris: De Gigord, 1999.
- URBINA, J.M.P.S. de. *Diccionario manual griego-español*. Barcelona: Biblograf, 1999.
- YARZA, F.I.S. *Diccionario griego-español*. Barcelona: Ramón Sopena, 1972.