

O Belo e seu Amante, no Fedro

Jhonatas dos Santos Silva
Universidade Federal da Paraíba
jhonatas.santos.s10@gmail.com

Gilfranco Lucena dos Santos
Universidade Federal da Paraíba
gilfranco.lucena@academico.ufpb.br

O presente artigo tem por objetivo esclarecer, à luz da tradição platônica, a íntima relação entre a experiência estética e o conhecimento humano. Com isso, ele busca apresentar, em Platão, um relacionamento deste com as artes para além da crítica à *mimesis*, presente na *República*, por meio da figura do amante da beleza dada no *Fedro*. A partir deste último, aponta-se o Belo como a Forma que aparece aos olhos no âmbito sensível mediante às belezas corporais e que, por meio do aparecer, desperta no amante da beleza a reminiscência. Em suma, duas questões dão o tom de toda a investigação, a saber: (1) Aquele que ama a beleza é alguém apegado às meras imitações e, por isso, deve ser depreciado? E (2) há na beleza alguma participação positiva no processo do conhecimento?

Palavras-chave: Belo, Conhecimento, Amor, Reminiscência, Desejo.

Introdução

O artístico em Platão possui um caráter demiúrgico, uma vez que se dá através da *mimesis*, isto é, através da imitação como *poiésis*¹. O artista, então, não seria um criador, ao menos não no sentido da criação *ex nihilo*, e, sim, um imitador. Um pintor, por exemplo, ao pincelar em sua tela uma escrivanhinha, ele está apenas imitando uma *aparência* desta que fora feita por um carpinteiro, o qual a produziu a partir da Forma dela presente em sua alma. Assim, a própria escrivanhinha usada de modelo pelo pintor já é também uma produção que não é o ser mesmo da coisa, sendo a Ideia dela o modelo usado pelo carpinteiro ao imprimir sua Forma na matéria.

Ora, uma vez que o carpinteiro está mais próximo da Ideia da escrivanhinha do que o pintor, evidencia-se que ele, de acordo com a filosofia platônica, está, portanto, mais próximo do verdadeiro. O pintor tem a pretensão de imprimir em sua tela a imagem da escrivanhinha, segundo a sua aparência; o carpinteiro, por sua vez, de imprimir, na madeira, a própria forma da Ideia². Há, portanto, uma espécie de hierarquia em relação à verdade, onde a Ideia do objeto está no grau mais

¹ No livro X da República, Platão pensa como demiúrgica tanto a obra divina que faz o ser mesmo das coisas, como a obra dos artesãos e artistas, tais como pintores e artífices em geral. Cf. República, X, 596e.

² *Morphé e Eidos*. Cf. Fédon 103e; República, X, 597a.

próximo; logo após vem o carpinteiro, que contempla a Ideia a fim de imprimi-la na madeira; e, enfim, no grau mais distante, o pintor, que imita a aparência do objeto.

Sendo assim, a teoria da *mimesis* de Platão, a qual é desenvolvida em especial na *República*, Livro X, apresenta um aspecto crítico do pensar platônico quanto ao caráter imitativo das obras artísticas – em especial da poética –; pois, se é imitativo, conseqüentemente, apresenta um maior grau de distanciamento da Ideia. A filosofia surgiria então como uma resposta à deficiência da poética, a qual fora a principal responsável pela *paideia* grega, em saber a verdadeira natureza dos homens e dos deuses. Mas também um contraponto à sofística, que, para Platão, assim como um pintor que pela sua arte é capaz de tudo imitar e nomeia sua imitação do mesmo nome da coisa real, é ela uma imitação da sabedoria; e isto ao criar cópias faladas de todas as coisas, de modo que pareçam verdadeiras³. Assim, uma vez que o filósofo critica o distanciamento da *mimesis* das ideias e aponta estar a verdade das coisas além da capacidade de apreensão dos sentidos⁴, então ele tem por interesse as próprias Formas elas mesmas, ou seja, aquilo que está no grau mais elevado em relação à verdade das coisas.

Destarte, há, em um primeiro olhar da teoria da *mimesis* segundo Platão, uma depreciação do artista, seja ele um pintor, um poeta, um escultor etc. A razão disto é justamente por ele imitar a aparência das coisas, no lugar de pensar e definir a real natureza delas. Entrementes, encerrar a leitura de Platão acerca do âmbito artístico somente neste ponto de cunho negativo é amputar um dos desdobramentos mais encantadores do *Corpus Platonicum*; a saber, o tratamento que o belo e o amante da beleza ganham no diálogo *Fedro*. Aceitar simplesmente um Platão unicamente crítico das artes, por serem elas miméticas, é privar-se de fazer duas questões de imperiosa importância sobre o tema: (1) É o amante da beleza apenas alguém apegado às imitações, ou seja, imagens distantes do que as coisas são verdadeiramente, e por isso deve ser depreciado? (2) Não há no belo nenhuma participação positiva no processo do conhecimento humano?

1 Uma Apologia do Amante

O diálogo *Fedro* é um dos textos mais belos de Platão, não obstante também é um dos textos platônicos que mais discute sobre a beleza; sobretudo a relação que há entre esta, o amor (*eros*) e o rememorar. Sendo justamente na inicial discussão acerca do amor, ou melhor, do amante, que Platão,

³ Cf. Platão, *Sofista*, 234a-c.

⁴ Como é bem apontado na preocupação platônica ao iniciar sua segunda navegação no *Fédon* 99d-100a, onde indica que olhar diretamente para o sol eclipsado com os olhos (símbolo de todos os outros sentidos) causaria cegueira à sua alma, por isso necessário era que a sua observação se desse pelo seu reflexo na água, o qual representa os raciocínios e postulados.

a partir de Sócrates, sua personagem, desenvolve uma instigante investigação acerca da alma e da própria filosofia.

O diálogo se desenvolve a partir do encontro de Sócrates com Fedro, o qual estivera com o famoso orador ateniense Lísias; e, na presença deste, ouvira um discurso que indiretamente trata do amor, no qual o orador defende que, no que diz respeito ao conceder favores, o não amante deve ser preferido, e não aquele que ama; e isto em vista basicamente do amante estar numa condição de vulnerabilidade em face das inconstâncias que as emoções podem provocar em seu caráter. O que podemos comprovar no seguinte trecho, por exemplo:

Ademais, se devem os amantes ser alvo de elevado apreço pelo fato de dizerem que têm a maior afeição pelo objeto de sua paixão, visto que tanto por meio das palavras quanto dos atos estão dispostos a serem odiados por outros para agradarem a seus amados, é fácil perceber – se houver teor de verdade no que dizem – que toda vez que se apaixonarem posteriormente serão mais ciosos do novo amor do que do velho, não hesitando em ferir o velho amor na hipótese disso agradar o novo. E como se poderia sensatamente confiar matérias de tal importância a alguém que se encontra nessa condição deplorável que qualquer pessoa de alguma experiência sequer tentaria eliminá-la? (231b-d).

O próprio Sócrates se mostra interessado pelo discurso e pede para Fedro ler o manuscrito que carregava. Ao ouvi-lo, o maiêutico tem uma reação inesperada por aquele que lera para ele, a saber, a de ter achado o discurso fraco e mal organizado; reação totalmente contrária a que tivera o entusiasmado estudante de retórica Fedro, uma vez que este tinha achado o discurso impecável. O motivo da decepção de Sócrates diante o discurso de Lísias foi principalmente a falta de uma definição do que seja o amor; o que não é motivo de surpresa, uma vez que este movimento de investigação acerca dos conceitos discutidos é o que caracteriza a grande *preocupação socrática*.

Ora, como discursar acerca daquilo que não está definido adequadamente? Em vista disso, o próprio Sócrates se propõe a fazer um discurso sobre os favores serem concedidos ao amante ou ao não amante, a fim de revelar a Fedro a falha sofisticada de Lísias em falar acerca de algo sem que se conheça sua natureza. Assim, antes de tudo o maiêutico investiga aquilo que dará o tom do seu discurso, a saber, o amor; a este diz ele ser um desejo (*epithymia*). Porém, é evidente que os não amantes também desejam aquilo que é belo e nobre; então se qualquer um que seja deseja, como definir e diferenciar quem é amante e quem não é amante? Para responder tal pergunta Sócrates pensa o autocontrole e o excesso em relação ao amor, de modo que o não amante deseja, mas seu desejo é conduzido pela razão ao melhor; e o amante, por sua vez, está dominado por seu desejo, sendo por ele arrastado irracionalmente aos prazeres. Por isso, ainda que criticando a disformidade do discurso

de Lísias, Sócrates, em seu próprio discurso, chega à mesma conclusão de que deve ser dada a preferência ao não amante.

Eis aí então a conclusão dos dois primeiros discursos do diálogo, o não amante é preferível ao amante por estar em um estado mais são. Tanto Lísias como Sócrates concordam nessa depreciação da figura daquele que ama. Mas como pode o próprio Sócrates, um sincero *amante* da sabedoria, preferir aquele que não ama em detrimento daquele que ama? Eis a contradição que o seu *dáimon*⁵ faz ele perceber ao impedi-lo de partir da presença de Fedro sem antes se purificar da ofensa que ambos os discursos lançaram ao divino Eros.

Assim, ao Platão evocar o *dáimon* em Sócrates, ele prepara o leitor para o que irá ser dito, encaminhando-lhe a uma das partes mais importantes do diálogo, isto é, ao grande discurso de Sócrates para se retratar com a divindade. E tal discurso, diferentemente do anterior, buscará defender a preferência ao amante, preterindo o não amante. Ora, defendera-se que o não amante deveria ser preferido por estar o amante em um estado de irracionalidade, por estar fora de juízo; em outras palavras, por estar ele louco. Entretanto, tanto Lísias como Sócrates, em seu primeiro discurso, esqueceram de pensar uma questão importantíssima, a saber: é a loucura (*manía*) de toda má?

Para não cair no erro irônico de investigar determinado tema em um diálogo platônico e ao mesmo tempo ignorar o método de investigação da *preocupação socrática*, faz-se necessário pensar antes de mais nada o que é essa loucura pela qual se está sendo perguntado. Pois bem, em suma, tal loucura diz respeito ao estado de *entusiasmo*; isto é, um estado de delírio que pode ser entendido como um estar invadido pelo divino; característica marcante da religiosidade grega antiga desenvolvida pelos poetas.

Desse estado de *entusiasmo*, Sócrates irá elencar quatro tipos, em vista de mostrar como a loucura de fonte divina pode ser benéfica. O primeiro tipo diz respeito à inspiração divina que gera a profecia, a qual é tida pelos antigos como a mais nobre das artes⁶; o segundo refere-se à arte de aliviar os necessitados e doentes, por meio de ritos de purificação; o terceiro corresponde à loucura que provém das Musas, ou seja, ao tipo de *entusiasmo* que toma os poetas⁷, fazendo estes glorificarem os grandes feitos do passado. E, por fim, há o quarto tipo, que se refere à inspiração erótica; e é a

⁵ O *dáimon* socrático é, por assim dizer, algo que qualifica sua ação; sendo assim um sinal para o próprio Sócrates, indicando a ele como agir da maneira correta. Mas, além de um aspecto moral, o *dáimon* possui também um desdobramento religioso, no qual tal sinal é caracterizado em termos de uma voz divina que fala ao interior do filósofo – algo próximo ao que chamamos atualmente por “voz da consciência” –; havendo então nele uma conexão entre a religiosidade de Sócrates e o âmbito moral.

⁶ Interessante é o que Platão, por meio da *persona* socrática, diz sobre o entendimento que os antigos tinham sobre a superioridade da profecia em prever o futuro, de modo que preteriam a arte oionóistica (investigação do futuro por meio da observação de signos naturais, como aves, de modo que seu conhecimento era proporcionado ao pensamento pelo intelecto); a saber: “[...] A loucura, que procede de um deus, é superior ao senso, que tem origem humana” (244d). O que ressoa com o que já fora dito por Hesíodo: “Bens não são para se tomar; dado por deus é melhor” (*Trabalhos e Dias*, 320).

⁷ Cf. Platão, *Íon*, 533e-534a e 534c-d.

partir desta que o filósofo buscará fundamentar o seu discurso de retratação. Pois, uma vez que o *entusiasmo* que invade o amante, colocando-o em um estado de irracionalidade, é de origem divina – e esta já se provou por diversas vezes benéfica aos homens –, então como pode sua condição de invadido pelo divino possuir um caráter totalmente depreciativo se comparado com aquele que está em seu juízo perfeito por não estar sob a influência do divino Eros?

Assim, é estabelecido um valor positivo à loucura do amante, por ser esta divina; e essa mudança de atitude diante da irracionalidade daquele que ama é de suma importância para a abertura que será feita por Platão ao âmbito suprassensível, ou mais especificamente, à alma. Em outras palavras, no segundo discurso de Sócrates, será subida uma escada, que de certo modo constitui um nexos com o primeiro discurso socrático, através da qual o amante, pelo *entusiasmo* erótico, irá além de um mero amor instintivo pelo corpo do seu amado, porque o verdadeiro amor erótico é divino.

1.1 Amor Eros

Com o intuito de compreender melhor a virada feita por Sócrates acerca do amante, a qual abre caminho para seu segundo discurso, é necessário definir de maneira mais clara a natureza do amor erótico, para Platão.

O caminho para essa definição começa em, antes de qualquer outra coisa, entender quem é esse ser de caráter divino que inspira tal amor nos amantes, isto é, quem é Eros? A resposta para tal questão será encontrada no *Banquete*, onde Sócrates, narrando o que outrora ouvira de uma sábia mulher chamada Diotima, expõe aos ali presentes a origem e o caráter de tal divindade que, em um sentido homérico, “personifica” o amor erótico⁸.

O Eros, enquanto exposto por Diotima e, por conseguinte, por Sócrates, é um *dáimon*⁹, ou seja, um ser que está entre os seres mortais e os seres imortais. E ser ele caracterizado enquanto esse intermédio entre aquilo que é humano e aquilo que é divino se explica por sua origem, a saber, ser Eros filho de Poros¹⁰ e Penia¹¹; assim, constituindo-se a partir de duas divindades de forças opostas, é legado a ele uma privação da beleza e do bem, mas ao mesmo tempo um anseio inescapável de alcançá-los e possuí-los para sempre. Em sua natureza, portanto, há uma síntese de pares opostos, a qual concede a Eros um característico dinamismo que irá impeli-lo a desejar subir do estado de privação característico dos mortais à elevada condição dos deuses enquanto de nada necessitados¹².

⁸ Consequentemente, esclarecendo a natureza da divindade personificada, esclarecer-se-á também a natureza daquilo que ela personifica.

⁹ Aqui *dáimon* se refere a um ente intermediário, não a algo que qualifica ações como o *dáimon* socrático já explicado.

¹⁰ Personificação da riqueza, do recurso.

¹¹ Personificação da pobreza, da privação.

¹² Fato que irá fazer Platão coincidir o Eros com o filósofo, uma vez que este último também se caracteriza por tal dinamismo entre privação de saber e desejo por alcançá-lo, de modo que o já amar a sabedoria é próprio de sua natureza.

Desse modo, no ímpeto de subir à posse permanente daquilo que não tem, a atividade erótica começa no âmbito físico, onde, no anseio de alcançar a imortalidade, aquele que é mortal busca, por meio da procriação, renascer em outros seres; entretanto, como já apontado, por seu caráter divino¹³, o amor que genuinamente provém de Eros não irá se contentar em procriar nos corpos belos ou em possuí-los; isto por ser seu grande anseio alcançar o Belo em si mesmo. No amor erótico há então uma escada, um elo decorrente da condição intermediária do *daímon*, que liga o sensível ao suprassensível, de modo que o amante, entusiasmado por Eros, irá partir da beleza física do amado, chegando à beleza das almas, à beleza das atividades humanas, à beleza das leis, à beleza dos conhecimentos até que, enfim, o último degrau é alcançado e poderá viver o momento mais digno de ser vivido: a contemplação do Belo.

O amor erótico diz respeito a um amor que não se encerra no amado, seja na beleza do seu corpo seja na beleza da sua alma, mas que tem por fim subir dos corpos à contemplação da Forma (do Belo).

1.2 O Amante da Beleza

Posto o valor positivo da loucura do amante, no *Fedro*, e, em diálogo direto com este, o valor positivo do amor erótico, no *Banquete*, chega-se a primeira questão levantada na introdução do presente artigo: deve o amante da beleza ser totalmente depreciado por apegar-se às imitações daquilo que as coisas realmente são?

A resposta já parece ser clara e até estar dada na investigação desenvolvida até agora, a saber: o verdadeiro amante ama por inspiração divina de Eros, e sendo divino não pode ser algo mau ou prejudicial à alma; e que o amante erótico é antes de mais nada um amante do Belo, não estando então preso a um amor animalesco, cujo o fim é o mero fruir do corpo, buscando, sim, o fruir, pela alma, da Forma. Porém, um desdobramento ainda mais interessante que pode responder à questão é o feito no profundo segundo discurso de Sócrates, que busca a purificação pela ofensa cometida a Eros pelos dois primeiros discursos¹⁴; mais especificamente, no mito da biga alada, que nele é narrado. Porque a partir do mito, Platão pretende esclarecer a natureza da alma humana, para que, por meio disso, possa-se entender melhor a influência divina nela.

A primeira coisa que será apontada acerca da alma, antes mesmo do mito, de modo que irá abrir as portas para ele, é que ela é imortal. O filósofo a concebe como um princípio, mais especificamente, como o princípio de movimento do corpo; isto é, a alma é o princípio daquilo que move a si mesmo, é ela movente de si mesma, de maneira que todo corpo que se move a partir do seu

¹³ Ainda que no *Banquete* não seja Eros entendido como um deus propriamente, e, sim, como um *daímon*.

¹⁴ O de Lísias e o primeiro de Sócrates.

interior é animado por uma alma, e todo aquele que para se mover necessita de alguma influência externa não possui, por conseguinte, tal princípio em si. E sendo princípio, ela não pode ter sido gerada, afinal, tudo o que é gerado já é gerado por um princípio; mas também ela não pode ser destruída, pois se segue que, se um princípio for destruído então toda geração também será, uma vez que a ausência dele acarretaria em uma completa ausência de movimento em todo o cosmos (245c-246a) – o que é um absurdo.

Ora, se a alma é imortal, não possuindo princípio, por ser ela mesma princípio, e nem fim, então em algum momento ela esteve desencarnada do corpo. E é a este momento, no qual a alma esteve livre do corpo, que o mito platônico volta sua narração; sendo seu intuito delimitar o caráter específico da alma, dentre as coisas imortais¹⁵. Segundo ele, a alma é qualquer coisa que comparável a uma biga alada composta por um auriga, que representa o intelecto; um cavalo bom, que representa o aspecto desiderativo, a vontade; e um cavalo mau, o elemento irracional e concupiscente; sendo a alma então tripartida. Tal biga alada, enquanto possuidora de asas saudáveis, vive a seguir os deuses na região supraceleste, cujo percurso é circular, de modo que, se sobe a esta região exterior do céu e lá, por um momento, o auriga contempla as coisas como elas são, nutrindo então as asas da alma até que, devido ao movimento circular, a biga volta ao mesmo lugar em que estava.

Entretanto, Platão bem notou que o homem não é apenas um ser racional constituído de puro intelecto, sendo, sim, um ser também possuidor de volições e aspectos impulsivos destituídos de racionalidade; e, por isso, a alma humana não é capaz de fazer tal percurso para nutrir suas asas, no prado da verdade, sem dificuldades¹⁶, pois há nela o cavalo mau que constantemente puxa toda a biga para baixo. O que, por vezes, causa uma grande confusão entre bigas colidindo e se pisoteando ansiosas para alimentarem suas asas na região supraceleste. A partir daí muitas asas acabam sendo mutiladas, adquirindo as almas uma pesada carga de esquecimento e vício, e, por consequência, caem na Terra e se encarnam em um corpo.

A maneira com que a alma caída na Terra será encarnada dependerá do quanto ela foi capaz de, junto aos deuses, contemplar a verdade das coisas¹⁷. Assim, partindo disso, Platão elabora uma espécie de categorização dos homens, a qual tem por critério o quanto a alma do indivíduo experienciou a visão das coisas como elas são. Seguindo a ordem inversa feita pelo autor, ou seja, indo

¹⁵ Método do gênero próximo mais diferença específica.

¹⁶ Do contrário, não seria mais uma alma humana, e, sim, divina.

¹⁷ Interessante notar que aquela alma que porventura não foi capaz de contemplar a verdade em nenhum momento, não será capaz de assumir a forma humana ao encarnar, tornando-se então algum animal na Terra; isto porque a posse da verdade na alma, ainda que em um estado de esquecimento, é a propriedade estruturante da possibilidade do saber em meio à constante mudança no âmbito sensível. E a capacidade de dar significado às percepções sensíveis, ao conceder a elas unidade racional, por meio do pressuposto da verdade, é uma atividade mental básica de qualquer ser humano saudável; diz Platão: “[...] um ser humano tem que compreender o discurso em termos de formas gerais procedendo à reunião de muitas percepções dos sentidos numa unidade raciocinada...” (*Fedro*, 249b-c).

do que menos contemplou para o que mais contemplou, temos o seguinte: (IX) a alma nascerá como tirano, (VIII) a alma nascerá como sofista ou partidário, (VII) a alma nascerá como agricultor ou artesão, (VI) a alma nascerá como um poeta ou alguém que exerça artes imitativas¹⁸; (V) a alma nascerá como um profeta ou alguém que celebra rituais místicos; (IV) a alma nascerá como alguém que se ocupa da cura do corpo; (III) a alma nascerá como um político, um administrador público ou um financista; (II) a alma nascerá como um rei legítimo ou um comandante militar; e (I), como aqueles que mais viram a verdade na região supraceleste, coloca Platão: “A alma, porém, que experimentou a máxima visão nascerá como homem a ser um amante da sabedoria ou amante da beleza, alguém versado nas artes das Musas e de pendor amoroso” (*Fedro*, 248d).

Posto isto, aquele que ama a beleza está lado a lado com aquele que ama a sabedoria. O amante do Belo, como exposto na explicação do amor erótico a partir do *Banquete*, busca da multiplicidade das belezas físicas – corpos humanos, pinturas, esculturas etc. –, dialeticamente, chegar àquilo que é a causa de tais belezas, isto é, o próprio Belo¹⁹. O que faz com que ele seja tão facilmente identificado ao lado do filósofo, pois semelhante é o modo de agir de suas almas; o filósofo, em última instância, busca contemplar a Ideia do Bem, que unifica e esclarece as demais Formas; o amante da beleza busca, sim, também contemplar o Bem, pois todos tendem ao bem, mas isto na dimensão do Belo – aquilo que for belo é porque é bom e o que for bom é porque é belo. Daí decorre que facilmente um pode também de certo modo ser o outro, ou até mesmo que para ser um é necessário antes ser o outro; porém, o que se pode afirmar de certeza é que para ser ou amante da sabedoria ou amante da beleza é pré-requisito possuir uma alma que muito contemplou a verdade das coisas e que, ao muito tê-la visto, muito a ame.

2 O Belo e o Conhecimento

Defendido o valor do amante da beleza, levanta-se agora a questão pelo valor do objeto do seu amor, isto é, o Belo. Ora, uma vez que o Belo faz parte das coisas que são propriamente, ou seja, que é uma Forma, ele já possui por si só um valor inestimável por conjugar em si a verdade e o Bem. Contudo, ainda que seja ele suficiente em si mesmo, há ainda um outro aspecto que é muito caro a Platão, a saber, sua grande capacidade em levar o homem à rememoração das Formas; uma vez que o fluxo da beleza que penetra os olhos nutre as asas da alma (251b).

¹⁸ Não confundir com o amante da beleza. Um artista das artes miméticas não necessariamente ama o Belo como ama, por inspiração de Eros, o amante da beleza. Ele, enquanto um pintor, por exemplo, pode estar encerrado em apenas imitar belamente algo, na sua obra, sem em nada desejar conhecer a natureza daquilo que embeleza sua imitação. O amor ao Belo é uma dádiva divina, que faz com que o amante use das coisas belas, como pinturas, para rememorar aquilo que embeleza todas elas.

¹⁹ Cf. Platão, *Fédon*, 100c e 100e.

Nesse sentido, segundo o filósofo, existe uma forte ligação entre a beleza e o conhecimento²⁰, pois há uma estreita relação entre o Belo e o Bem. E, uma vez que o primeiro de certo modo se apresenta no âmbito sensível a partir das belezas corporais²¹, que nele participam, possibilita-se, então, por meio da dialética entre o inteligível e o sensível, na visão de um corpo fisicamente belo, como uma escultura bem feita, ter-se um deslumbre do que fora contemplado pela alma na região supraceleste. Em outras palavras, a visão do rosto de uma bela dama é capaz de causar um estremecer, na alma, semelhante àquele anteriormente sentido ao contemplar a ideia do Belo ele mesmo, de maneira tal que se experimenta a lembrança da real natureza da qual aquele rosto tão delicado participa (251a). As obras artísticas, além de remeterem à obra do Demiurgo²², possuem tal capacidade de provocar um certo tremor nas almas daqueles que as contemplam, assim como um dia as Formas fizeram; obviamente, estas últimas de maneira ainda mais vívida.

As belezas naturais ou artificiais deste mundo funcionariam, então, como canais pelos quais o Belo aparece às bigas aladas aqui caídas, alimentando suas asas a fim de que um dia possam ser capazes de subir novamente à região supraceleste na companhia dos deuses. A visão da beleza causa no amante desta a lembrança da verdade; tal lembrança causa espanto na alma devido ao encontro entre o que fora contemplado pela alma - as Formas - e o que está sendo agora visto - o objeto que participa do Belo - por ela através dos sentidos, o que leva a alma ao estado do amor erótico, à loucura divina, que inspira nela o pensar²³ e a palavra.

É este caminho de caráter epistemológico que a visão de algo belo possibilita que, por muitas vezes, é ignorado por um bom número de leitores de Platão, sobretudo aqueles que buscam nele um autor que resume o homem ao puro intelecto. Diz Delmar Cardoso:

Não é possível para o ser humano ter um conhecimento teórico, com definições racionais e objetivas, sobre a natureza das realidades primeiras. Eis por que é necessário que o amor e a beleza mediem a subida que o filósofo realiza para a dimensão que está além da condição mortal. (CARDOSO, 2006, p. 152)

²⁰ Levando em consideração que conhecer, para Platão, é rememorar as Formas outrora contempladas pela alma.

²¹ Diz Platão: “A beleza, como eu disse antes, resplandecia entre aquelas aparições, e desde que descemos aqui vemos-lá irradiando através do mais claro de nossos sentidos” (*Fedro*, 250d).

²² Assim como o Demiurgo, a partir da visão das Formas, deu ordem à matéria preexistente, formando-se então o *Cosmos*; semelhantemente, os artistas, a partir da visão das suas referências extramentais ou mentais, utilizam-se dos seus materiais para darem forma às suas obras.

²³ Atitude que, para Platão, é o diálogo da alma consigo mesma (vide, *Teeteto*, 190a).

Ora, ainda que o intelecto – o auriga da biga – seja aquele que deva possuir o controle, isto é, seja aquele que está numa posição mais elevada, convocando à submissão não apenas o corpo, mas também as outras duas partes da alma, a desiderativa e a irracional, não se segue que seja ele o aspecto da alma humana que sempre fala mais alto, principalmente quando encarnado em um corpo. Se assim fosse, as almas humanas nunca seriam arrastadas pelo cavalo mau a este mundo. Quando possuindo um corpo, a "voz" do intelecto se torna cada vez menos audível, devido às distrações que acompanham o âmbito sensível. Quanto às verdades outrora contempladas que ele carrega consigo²⁴, são elas atacadas por uma grande inexpressividade decorrente do limite da palavra²⁵. O homem é capaz de fazer o caminho da unidade à multiplicidade, ou seja, de significar sua experiência sensível a partir do conhecimento inato das Formas que a alma carrega em si da região supraceleste, o que possibilita ordenar o caos da multiplicidade para que possa ser apreendido. O caminho inverso, da multiplicidade à unidade, não é totalmente possível à alma inserida na condição mortal de um corpo; ela está condicionada a pensar a unidade sempre em referência à multiplicidade, o que permite apenas um conhecimento relativo de tal caminho²⁶.

Posto isto, evidencia-se que o intelecto pelo intelecto não é capaz de impelir a alma ao conhecimento, pois a alma humana é mais complexa do que isso, há em sua constituição desejos; a biga alada não é apenas auriga, mas também cavalos. O auriga era quem guiava a biga à contemplação do ser, assim como também era ele o único capaz de tal contemplar; contudo, a lugar nenhum chegaria se não fosse arrastado pelos cavalos que lhe dão movimento. Eis então onde ocorre a mediação da beleza e do amor no drama epistemológico da alma humana em sua subida ao suprassensível, a saber, no estimular os cavalos que carregam o auriga. Entretanto, como um dos cavalos é mau, a visão de algo belo causará um conflito interno no homem, o que justifica a natural conflituosidade da experiência de amar algo ou alguém; a visão da beleza daquilo que se ama fará com que o cavalo mau busque arrastar toda a biga à fruição apenas do corpo do amado, enquanto o intelecto, dominado pela reminiscência do Belo, buscará ordenar o amor causado pela visão domando

²⁴ Pois só ao intelecto a realidade da região além do céu era visível (*Fedro*, 427d).

²⁵ O que justifica a utilização de mitos por parte de Platão. Ao tratar de grandes temas, ele lança mão de tal instrumento para de algum modo mostrar qualquer coisa que semelhante à verdade esquecida que reside nas almas, da qual a razão não é capaz de abarcar objetivamente em palavras. A fala introdutória ao mito da Pedra de Hércules, no *Íon*, ilustra muito bem isso, a saber: “Eu vejo mesmo, *Íon*, e vou te mostrar o que isso me parece ser” (533c-d). O autor vê (“vejo”) em sua alma a verdade acerca daquele tema elevadíssimo – no caso a origem da inspiração poética –, mas não é capaz de expressar essa visão de maneira objetiva e racional a outra alma, de modo que ele encontra uma outra via de comunicação com aquela alma que não a própria, isto é, não mais a do aspecto racional e, sim, a do aspecto transracional da alma humana (Cf. CARDOSO, 2006). Assim, uma vez que não foi possível dizer com a palavra como a coisa é de fato, resta ao autor “mostrar” como aquilo “parece” ser.

²⁶ Cf. CARDOSO, Delmar. *A Alma Como Centro do Filosofar de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 139-140.

a rebeldia e a animalidade da parte concupiscente da alma ao mesmo tempo em que impelirá o cavalo bom a mover a biga em direção ao alto, onde poderá contemplar a Beleza em si.

Portanto, uma vez que a alma se encontra encarnada na condição de um corpo mortal e a verdade reside nela, embora em um estado ofuscado pelo esquecimento, segue-se que não apenas todo conhecer será reconhecer como também será encarnado, será concreto. E o elemento que intermediará a intangibilidade das coisas enquanto são e suas *aparições* sensíveis na dimensão física será justamente a participação destas últimas no Belo, que despertará o amor erótico naquelas almas que, juntamente dos filósofos, mais contemplaram as Formas na região além do céu, o qual, por sua vez, devido à inspiração do divino Eros, colocará a alma do verdadeiro amante da beleza em um movimento de subida do sensível ao suprassensível, das belezas à Beleza.

Conclusão

A ideia da existência de um sábio que seja apático às belezas do mundo ou criadas por aqueles que nele habitam é, em Platão, sem fundamento algum. Àquele que busca se aproximar da verdade não basta, portanto, apenas livros, mas também experiências estéticas. Ora, a filosofia nasce do espanto²⁷, e como não se espantar com a visão, por exemplo, do teto da Capela Sistina ou com o soar da 5ª Sinfonia de Beethoven? Assim, ainda que Platão critique as artes miméticas por sua natural condição de mera imitação das coisas, ele não nega que, nas almas certas, elas possam despertar o amor à realidade primeira daquilo que imitam; isto é, que possam inspirar no amante da beleza o amor, acarretando em um viver em vista das coisas enquanto são.

Expõe Platão no fim do mito da biga alada:

Todo meu discurso até agora foi acerca do quarto tipo de loucura, que leva a ser considerado como louco aquele que ao ver a beleza sobre a Terra, ao se lembrar da verdadeira beleza, sente que suas asas crescem e anseia por distendê-las para um voo ascendente, porém não é capaz de fazê-lo e, como uma ave fita o alto e não presta atenção nas coisas abaixo. Foi mostrado por meu discurso que de todas as inspirações pela divindade essa é a melhor e mais nobre para quem a possui ou dela participa, e que aquele que é amante do belo, participando dessa loucura, é chamado de um amante. (*Fedro*, 249d)

Assim sendo, o amante da beleza e o Belo são caríssimos a Platão. Evidentemente, eles não excluem a crítica às obras miméticas, porém também o valor deles não é excluído por ela. O discípulo

²⁷ Cf. Platão, *Teeteto*, 155d; e, *Fedro*, 250a.

de Sócrates reconhece a totalidade do homem enquanto um ser intelectual, sim, mas também enquanto um ser que possui amores; e entende que viver em busca de arrancar tal aspecto da alma de nada vale, pois de que adianta uma biga sem cavalos para arrastá-la? A grande lição platônica é saber usar das belezas e do amor que delas decorre para alcançar um fim maior, não permitindo que o cavalo mau prenda toda a alma no fruir de passageiros corpos, mas que, domados e guiados pelo intelecto, o transracional leve o racional ao eterno.

Como bem colocou José Trindade Santos, em Platão, “[...] a única razão que há para saber é dada pelo Amor” (SANTOS, José Gabriel Trindade, 2012, p. 86); e o amor nasce diante do espanto causado pela reminiscência a partir da visão de algo belo²⁸.

²⁸ Agostinho, na sua juventude e no ápice da influência platônica em seu pensamento, disse: “Aquele teu adversário, portanto, se pudesse contemplar por pouco que seja com olhos sadios e desnudos a verdadeira beleza, ele que ama a falsa beleza, com que voluptuosidade acabaria se dedicando ao seio da filosofia. E conhecendo-te ali, como ele te abraçaria, como um verdadeiro irmão!” (AGOSTINHO, Santo. *Contra os Acadêmicos*. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis, Rj: Editora Vozes, 2014, p. 47-48).

Referências

- AGOSTINHO, Santo. **Contra os Acadêmicos**. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Editora Vozes (Vozes de Bolso), 2014.
- ARISTÓTELES. **Sobre a Arte Poética**. Tradução Antônio Mattoso e Antônio Queirós Campos. 1º ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- CARDOSO, Delmar. **A Alma Como Centro do Filosofar de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- HESÍODO. **Trabalhos e Dias**. Tradução Cristian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.
- PLATÃO. **A República**. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3º ed. Belém: Editora UFPA, 2000.
- PLATÃO. **Fédon**. Tradução Edson Bini. 2º ed. São Paulo: Edipro Edições, 2015.
- PLATÃO. **Fedro**. Tradução Edson Bini. 2º ed. São Paulo: Edipro Edições, 2015.
- PLATÃO. **Íon**. Tradução Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- PLATÃO. **O Banquete**. Tradução José Cavalcante de Souza. 1º ed. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PLATÃO. **Sofista**. Tradução Edson Bini. 1º ed. São Paulo: Edipro Edições, 2007.
- PLATÃO. **Teeteto**. Tradução Edson Bini. 1º ed. São Paulo: Edipro Edições, 2007.
- REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: Terapia para os tempos atuais**. Tradução Silvana Cobucci Leite. 4º ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- SANTOS, José Gabriel Trindade. **Platão: A construção do conhecimento**. 1º ed. São Paulo: Paulus, 2012.