

Epithymíai, philíai e hímeros no Fedro: uma fisiologia dos desejos e das amizades

Rogério Gimenes de Campos

rogedecampos@gmail.com

Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)

Resumo: Veremos como no *Fedro* de Platão há inicialmente dois tipos de desejos, um deles seria o desejo *epithymía* e o outro seria o desejo *hímeros*, sendo o último um desejo nobre, retratado exclusivamente na palinódia de Sócrates. Faremos um estudo do campo semântico associado a cada um desses desejos dentro das três recitações iniciais do diálogo, discernindo a natureza de cada um deles, sua potencialidade, direção e desdobramentos. O diálogo evidencia a enunciação controlada desses desejos na trama conceitual platônica, quando Fedro chama a atenção de Sócrates para esse aspecto notável do uso das palavras (*tois onómasin, Phdr. 234c7*) na recitação de Lísias, assim como Sócrates no fim da palinódia reafirma o vocabulário (*tois onómasin, Phdr. 257a5*) poético a que foi submetido. Nesse trajeto surge uma leitura fisiológica, discernindo a estática, os movimentos, as direções dos desejos e amizades descritas, assim como suas qualidades e quantidades.

Palavras-chave desejo *epithymía*; desejo *hímeros*; amizade *philía*.

Epithymíai, philíai and hímeros in the Phaedrus: a physiology of desires and friendships

Abstract: We will see how in Plato's *Phaedrus* there are initially two types of desires, one of which would be the *epithymía* desire and the other would be the *hímeros* desire, the latter being a noble desire, portrayed exclusively in Socrates' palinody. We will study the semantic field associated with each of these desires within the three initial recitations of the dialogue, discerning the nature of each of them, their potential, direction and unfolding. The dialogue highlights the controlled enunciation of these desires in the Platonic conceptual plot, when Phaedrus draws Socrates' attention to this remarkable aspect of the use of words (*tois onómasin, Phdr. 234c7*) in Lysias' recitation, just as Socrates at the end of the Palinody reaffirms the poetic vocabulary (*tois onómasin, Phdr. 257a5*) to which he has been submitted. In this way, a physiological reading emerges, discerning the statics, movements and directions of the desires and friendships described, as well as their qualities and quantities.

Keywords: *epithymía* desire; *hímeros* desire; *philía* friendship.

Recebido em 28 de fevereiro de 2024. Aceito em 14 de maio de 2024.



Um trajeto justificado

Hyland (1968, p.32–46) em seu artigo "Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato, destaca as diferenças entre esses termos (*Eros, epithymía e philía*), procurando estabelecer entre eles a aplicação de diferentes graus de racionalidade. Hyland acusa Bury (1932) de empregá-los de modo impreciso, de usar os termos desejo (*epithymía*) e Eros (Amor) do modo indistinto em sua introdução à edição do *Banquete*. Hyland usa como epígrafe do seu artigo a aproximação feita por Bury, em que Sócrates interroga Agatão, momento em que diz o seguinte: "isso é algo de que há desejo e amor" (*Phdr* 200e4-5). Bury afirma existir nesse trecho uma equivalência entre desejo e amor (*eros = to epithymoun*), mas essa afirmação de Bury fez com que Hyland procurasse contrastar as diversas aplicações dos termos em diálogos distintos.

Entretanto, a crença de Hyland de que passagens de *Lísis*, *Banquete* e *Fedro* pudessem formar algo uníssono conceitualmente dentro dessas comparações não alcança bom termo. A apresentação dos termos sem quaisquer ruídos se mostrará mais imprecisa que a abordagem de Bury, se é que essa foi efetivamente imprecisa, uma vez que há diferenças e matizes mais profundos em cada um dos diálogos e que não poderiam ser negligenciadas. Hyland, resumidamente, não reconhece previamente os matizes internos de Eros em cada um dos diálogos em questão.

Cummins (1981, p.10-18) já havia mostrado as fragilidades da abordagem de Hyland, indicando suas graves falhas metodológicas, especialmente algumas das suas omissões, como o problema da auto-predicação, e intromissões anacrônicas das teorias da deliberação. Além disso, Cummins mostra como os termos em questão (i.e. *Eros, epithymía e philía*) não se acomodam tão facilmente quanto Hyland descreve em sua proposta de hierarquia e classificação.

A maioria dos estudos platônicos acerca dos desejos, prazeres e emoções concentraram-se na comparação desses termos entre diálogos distintos, procurando entender suas aplicações predominantemente no *Banquete*, no *Lísis*, no *Fedro*, como fazem Hyland (1968) e Cummins (1981). Konstan (2000, p.154-169), diferentemente, limita seu escopo apenas ao *Banquete* e ao *Lísis*, enquanto Khan (1987, p.77-103) prefere manter seu foco nos desejos, mobilizando o aparato dos desejos e da deliberação provenientes de Aristóteles para elucidar Platão.

Nesses estudos é inevitável a classificação desses desejos, sejam eles alimentares, sexuais ou transcendentais, de acordo com as categorias empregadas em função das suas funções literárias e/ou filosóficas. Assim também faz Halperin (1985, p.170-188), que procura discernir alguns tipos de desejos, apetites e impulsos, eróticos e não eróticos, estabelecendo também uma escala geral de aplicação de *eros* e *epithymía* em Platão, especialmente considerando os discursos de Aristófanes e Diotima no *Banquete* e algumas passagens específicas da palinódia do *Fedro*.

Entretanto, nenhum desses estudos tratou da diferença conceitual que aqui pretendemos explorar, tomando como referência o desejo *epithymía* e o desejo *hímeros* nas recitações do *Fedro*. Embora a personificação do desejo *hímeros* esteja relativamente bem estudada no campo da literatura, da linguística, da arqueologia e da iconologia (e.g. CALAME, 2013; WEISS, 1998; SANDERS, THUMIGER, CAREY, LOWE, 2013), acreditamos que sua função filosófica específica na palinódia ainda mereça atenção. Não pretendemos aqui considerar para fins hermenêuticos nem a etimologia de *hímeros* proveniente do Crátilo (*Cra.* 419b2-420a4), segundo o qual ele seria um fluxo que arrasta a alma (*hélkonti tèn psykhèn rhôî*) e corre na direção (*hiémenos rheî*) do que está presente, tampouco as recepções helenísticas tardias dessas *epithymíai*, como, por exemplo, a de Andônico de Rodes, segundo o qual *hímeros* seria um desejo de convívio com um amigo ausente (*SVF*, III, 397, RADICE, 2002, p.1162).

Sem combater quaisquer das importantes linhas de investigação supracitadas, nosso empenho específico aqui será desvendar as nuances desses diferentes desejos e amizades exclusivamente nas recitações do *Fedro*, para que talvez esses resultados possam ser aplicados posteriormente em outras comparações externas.

Impulsionados por essa problemática do descompasso entre a aplicação dos mesmos termos em diálogos diferentes, veremos como o desejo *epithymía* é descrito diferentemente (i) na recitação do discurso de Lísias, (ii) no primeiro discurso de Sócrates e (iii) na palinódia, lugar em que o desejo *hímeros* surge. A aparição do desejo *hímeros* é exclusiva ao segundo discurso de Sócrates, enquanto o desejo *epithymía* ocorre predominantemente nos dois discursos anteriores. Em todos esses casos, uma espécie de fisiologia se apresenta, pois as marcas desses movimentos dos fluxos dos desejos e das amizades se tornam mais evidentes em suas direções, contenções, mudanças de direção, quantidades e qualidades.

Flutuações léxico-conceituais

a) *Lísias 230e6-234c5: tão logo cessado o desejo (epeidan tês epithymías paúsôntai)*¹

Esse discurso, supostamente proveniente de um escrito incompleto de Lísias, uma peroração, é o exemplo mais vulgar de escrita do ponto de vista técnico que Platão oferece no diálogo. Ainda que o Lísias histórico tenha sido considerado um grande logógrafo, o retrato mimético fornecido por Platão é inverossímil quanto à autenticidade de Lísias, pois nele há suficientes indícios conceituais, bastante comprometidos com a filosofia de Platão, aliás bastante expostos em toda a sua insuficiência técnica, para deturpar Lísias. Alguns elementos denunciam as inconsistências conceituais da tese defendida por Lísias acerca de como se deve agir frente aos amantes e, por analogia, com relação à arte discursiva.

Esse “Lísias” de Platão defenderá uma postura que se pretende sóbria, em uma espécie de hedonismo racional. Com um vocabulário previamente condenado pela filosofia platônica, a leitura desse texto dentro do texto fornece o mote inicial do diálogo, a tese de que é melhor agradar (*kharízesthai*) um amante que não está tomado por Eros. O amor é descrito como nocivo (*noseîn*, *Phdr.* 231d2), algo a ser evitado, enquanto a prudência ou temperança (*sôphroneîn*, 231d3; *phronésantes*, 231d4) são louvadas, uma vez que os apaixonados não são capazes de dominar (*krateîn*, *Phdr.* 231d4) seus próprios desejos. Além disso, as relações amorosas são descritas como inconvenientes, pois geram ciúme, possessividade, falta de condições adequadas para o aprendizado, além de problemas posteriores ao rompimento dessa relação, como a aversão, o fim da amizade e a má reputação difundida posteriormente. É importante observar que os argumentos oscilam entre aquilo que ocorre durante e aquilo que ocorre depois do fim do relacionamento amoroso, especificamente “tão logo tenha cessado o desejo” (*epeidan tês epithymías paúsôntai*, *Phdr.* 231a3).

Para além da autenticidade, a fortuna crítica acerca desse discurso de Lísias destacou geralmente a desorganização dos seus argumentos, evidenciando como ele não cumpre as exigências da racionalidade e da coesão, além de ser um discurso desprezível, tedioso e utilitário². Nosso foco aqui, de outro modo, enfatiza que o vocabulário do desejo *epithymía* está involucrado com a questão fisiológica da interrupção, ou seja, da vedação do fluxo erótico desse desejo considerado nocivo. Isso faz com que o discurso de Lísias, para além das inúmeras interpretações possíveis, possa ser lido também como uma descrição de um desejo que deve ser interrompido.

¹ Usamos neste estudo a edição de Burnet (1901) comparada com a de Yunis (2011). Agradeço aos pareceristas da Dois Pontos pelas preciosas sugestões, assim como Matheus, Rafael, Sandy, Maria, Humberto e Gilfranco pelas indicações bibliográficas.

² Ver DE VRIES (1969, p.11-14); ROWE (1988, p.142-145); FIERRO (2022, p.29-33); PORATTI (2010, p.291-296); FERRARI (1987, p.45-59).

Segundo Hérmiias de Alexandria, Lísias representa o discurso do desejo indisciplinado (*akoláston epithymías*)³, comportamento que gera dor e sofrimento, vocabulário se reconhece no discurso de Lísias (*Phdr.* 231a8 *pónon*, 231b4 *pónous*, 232c3 *lypoúnta*, 233b2 *lýpen*), demarcando a necessidade do afastamento das dores e sofrimentos. Isso só seria possível afastando antecipadamente Eros ou tendo cessado (*paúsôntai*) esse desejo amoroso. Essa é a característica desse desejo *epithymía* no discurso de Lísias, que tem foco nas inconveniências presentes, sempre desgastantes e desagradáveis, bem como nas inconveniências futuras, motivo pelo qual o amante sóbrio deve ser preferido.

O termo *epithymía* é um índice importante nesse mapa da flutuação lexical, especialmente porque mostra a ligação com essa parte inferior da alma, e a expressão *tês epithymías paúsôntai* (*cessado o desejo*) em 231a3, repetida em 232e6 e em 234a7, com pequena alteração do verbo para o particípio (*pauómenoi tês epithymías*), mostram que a preocupação acerca do amor se concentra não apenas na ação propriamente dita, mas especialmente nos efeitos nocivos posteriores. O bloqueio do desejo *epithymía* deve ser, portanto, amplamente almejado. Tendo descrito os efeitos adversos do amor, Lísias sugere que se estanque antecipadamente esse impulso nocivo, pois isso seria exatamente “escolher o melhor em vez da opinião” (*Phdr.* 232a5 *to béltiston anti tês dóxês*). O melhor nesse caso deve ser mais forte e vencer a opinião geral, segundo a qual se deveria agradecer aos amantes tomados por Eros. Resumidamente, esse léxico do desejo *epithymía* corresponde à parte apetitiva da alma e Lísias prescreve o seu bloqueio (*Phdr.* 232b2 *tês epithymías*, 232e2 *epethýmesan*, 232e6 *tês epithymías paúsôntai*, 233b *dia ten epithymían*, 233d3 *ouk ex epitymías*, 234a7 *pauómenoi tês epithymías*), sugerindo a ampliação do prazer (*Phdr.* 232b5 *hedonên*, 233b4 *hedones*, 233b6 *hedonen therapeúon*). Lísias defende que sem amor se pode agradar (*khariésthai*) mais os companheiros (*Phdr.* 231b6-c4), sendo o prazer amplificado e mantido por mais tempo, pois assim se atinge certo controle racional desse impulso e se evitam inconvenientes. Além disso, o amante sóbrio será o guardião do prazer do amado (*Phdr.* 233b5-c2), não cerceando suas atividades, não sendo exclusivo, não sendo ele próprio dominado por Eros. Entre os inconvenientes gerados por Eros, o discurso de Lísias destaca:

São essas as coisas que o amor (éros) manifesta: desafortunados (*dustukhoúntas*) que consideram molesto o que não proporciona sofrimento (*mè lupén*) aos demais e afortunados (*eutukhoúntas*) para os quais ocorre (*tunkhanein*) ter de elogiar (*epáinou*) forçosamente o valor daquilo que não lhes é prazeroso (*mè hedonês*). (*Phdr.* 233b1- 4, trad. minha)

A promessa do discurso de Lísias é a de vencer completamente Eros e seus efeitos nocivos, colocando as utilidades futuras como prioritárias, visando um relacionamento que perdure e que seja útil por mais tempo, defendendo um autocontrole com relação a esses impulsos amorosos traduzidos pelo desejo *epithymía*: “não serei o teu guardião do prazer (*hêdonên therapeúôn*), mas das utilidades (*ôphelían*) futuras, não sendo vencido pelo amor (*hyp'érôtos hêttómenos*), mas permanecendo senhor de mim mesmo (*emautoû kratôn*)” (*Phdr.* 233b5-c1, trad. minha).

Nesse discurso há também menção à amizade (*phília*), mas todas essas referências (*phília* 232b2, 233c4, 233d7, 234a5 e 234b2) estão também atreladas a esse mesmo desejo (*epithymía*) e não se confundem, como veremos, com as menções a uma outra *phília* presente na palinódia de Sócrates. No discurso de Lísias, a amizade *phília* também será diferenciada do desejo *epithymía*, origem de tantos males, pois Eros não tem apenas uma manifestação nociva. Há uma amizade *phília* que também depende de Eros, mas que não é exatamente descrita como nociva, apontando para as relações familiares e amistosas de modo genérico, afastando-se do desejo *epithymía* que arrasta para os desejos *epithymíai* nocivos:

Esse é o testemunho (*tekméria*) de uma amizade (*phíliás*) que durará muito tempo. Se tu pensas que a mais forte das amizades (*phílián*) não ocorreria sem a presença do amor (*erôn tunkhánêi*), é necessário ainda considerar (*enthyméisthai*) que nem aquela amizade aos muitos filhos haveria, nem aos pais ou às mães, nem a fiel amizade

³Ver *In Platonis Phaedrum Scholia* §19v 26 Lucarini & Moreschini (= §64, 28 Couvreur).

dos amigos teríamos adquirido (*pistous philous ekektémetha*), por isso a amizade não provém daqueles desejos (*epithymías*) antes mencionados, mas de outras práticas. (*Phdr.* 233c5-d3, trad. minha)

O jogo lexical desse discurso se mantém nesse campo do desejo *epithymía*, ao passo que os termos ligados ao irascível (*thymoeides*) são escassos no trecho (*Phdr.* 232e4 *epethýmésan*, 233d1 *enthymeísthai*, 234b2 *enthymou*). Termos protrépticos aparecem com alguma nitidez, uma vez que há um comportamento a ser evitado, uma melhor direção a ser visada (*Phdr.* 233c5 *apotrépein*, 232bc5 *apotrépousin*) e, como vimos, uma interdição a ser cumprida. Lísias, com certo verniz de civilizado, apresenta os desejos mais baixos da alma, dentro do ambiente dos metecos, da democracia e da logografia, indicando uma relação racionalizada em que o prazer é aparentemente amplificado contra os impulsos do desejo *epithymía*.

Contra a opinião geral, Lísias defende a interrupção, o bloqueio do desejo *epithymía*, ao mesmo tempo em que defende uma relação entre amante e amado sem que haja o impulso de Eros, tentando persuadir, portanto, o amado a escolher alguém como ele próprio, um amante sóbrio, em vez de alguém tomado pelo amor.

Eva Buccioni (BUCCIONI, 2007) faz uma interessante interpretação do discurso de Lísias, mostrando primeiramente que ele é negligenciado por muitos intérpretes. Em seguida, com o apoio de *Contra Timarco* de Ésquines, a autora apresenta um contexto histórico verossímil para a compreensão da condenação da escolha de um amante tomado por Eros, apontando para a historicidade das relações pederásticas e suas possíveis repercussões políticas, especialmente para algumas sanções legais, evidenciando também motivos pelos quais elas deveriam permanecer discretas, preferencialmente silenciosas (*siôpésontai*), tal qual vemos no discurso de Lísias (*Phdr.* 234a4-5). Buccioni ajuda a compreender o sentido da *hýbris* naquele contexto, como um delito passível de penalidade, evidenciando também para algumas funções retóricas que tal discurso cumpre no diálogo, seja no sentido estrito de Lísias oferecer serviços logográficos a um número amplo de pessoas, especialmente aos não cidadãos, metecos como o próprio Lísias, seja no sentido de poder ser uma imagem genérica de recompensa por favores sexuais, o que não parece ser o caso com Fedro, mas sim em outros casos de aulas e treinos em diversas artes e saberes (BUCCIONI, 2007, p.28). As valiosas contribuições de Buccioni se adequam à função retórica e filosófica desse discurso de Lísias sem, entretanto, considerá-lo autêntico ou pretender que tal aproximação o explique completamente.

Certamente restam elementos do discurso de Lísias que não se explicam através dessa contextualização da pederastia e que cumprem funções outras na interpretação do diálogo. No final da peroração, por exemplo, há um conjunto de argumentos que consideramos cômicos, segundo os quais não se deveria em banquetes convidar os amigos, mas sim pessoas carentes de recursos. Entretanto, isso deveria acontecer não entre os muito carentes, pois estes jamais seriam capazes de retribuir tais favores (*Phdr.* 233d8-e7), o que mostra o caráter insólito e cômico dessa argumentação. A imagem revela nesse trecho final algo absurdo, pois a mimese platônica carrega nas tintas e faz com que, pelo menos nesse êxodo, a excelente contextualização de Buccioni não se aplique de modo algum.

Vejamos em seguida como o primeiro discurso de Sócrates e seu léxico apresentarão novos elementos e combinações, tornando possível diferenciá-lo desse anterior, bem como demarcar diferentes complexidades provenientes dos seus elementos literários e filosóficos.

b) Sócrates 237a7-241d: *a inteligência e a prudência em vez do amor e da loucura (noûn kai sophrosúnen ant' érotos kai manías)*

Sócrates imita uma inspiração das Musas, mas nesse discurso a mesma tese de Lísias será defendida com maior rigor retórico. O mesmo vocabulário ligado ao desejo *epithymía* aparecerá atrelado a elementos novos no desenho discursivo socrático, especialmente por esse discurso se organizar de modo mais consistente,



verificando conceitualmente uma definição inicial, avaliando benefício e dano de cada ação descrita de acordo com elementos da razão. Mesmo que a tese central seja a mesma de Lísias e que Sócrates se diga inspirado pelas Musas, é a prudência e o intelecto que serão aclamados como mestres da conduta amorosa, inclusive para fazer com que, mais uma vez, o amor, e agora também a loucura, sejam rechaçados nos relacionamentos. Gradativamente, o foco de Sócrates passa do amado para o amante, chegando a prescrever a abstenção do amor para ambos. Se em Lísias o foco estava no amado, em persuadi-lo a escolher um amante sóbrio, nesse discurso de Sócrates há uma encenação de um amante, não menos amoroso que o outro, que persuade o amado de que ele próprio não está sob o efeito de Eros, e nisso estaria sua vantagem e seu engenho. Ele finge estar sóbrio para ter supostas vantagens na relação com o amado.

Sócrates descreve também uma situação nova em que o amante, que antes estava se passando por sóbrio, supostamente chegaria a uma condição real de sobriedade e agiria de fato sem o envolvimento do amor, algo que será retratado como nocivo e carregado de loucura. O amor anterior teria impulsionado a atitude fingida e mimética, mas, em seguida, sua nova condição ganha os contornos de uma ação efetivamente sóbria.

O discurso é bem elaborado tecnicamente. Ainda que pareça lícito do ponto de vista religioso e ético, e um discurso sensato desde o início, Sócrates sabe que comete uma falta teológica e discursiva contra Eros, motivo pelo qual cobre a própria cabeça em seu início (*Phdr.* 237a4). Sócrates sabe que a descrição inicial de um amante tomado por Eros, mas capaz de enganar seu amado acerca de sua condição, provoca uma grave falta contra Eros.

A primeira preocupação de Sócrates está em definir o tema, uma vez que Lísias não tinha cuidado desse aspecto formal. O termo deliberar (*bouleúsesthai*) importa bastante nessa perspectiva, posto que depende da verificação (*sképsin*) das essências (*ousían*). Todo o vocabulário filosófico tradicional entra em cena organizando uma trama ausente em Lísias. Os interlocutores agora devem estar atentos aos mesmos princípios e essências para que haja uma argumentação coerente desde o início. O engano (*hamartánein*, *Phdr.* 237c2), a verificação (*sképeos*, *Phdr.* 237c4), (*sképsin*, *Phdr.* 237d2), a essência (*tên ousían*, *Phdr.* 237c3) e o acordo (*homologóúsin*, *Phdr.* 237c5, *homología* 237d1) indicam o novo campo semântico que surge e que manterá uma coerência discursiva. Esse empenho estabelece uma nova e diferente tensão entre os desejos e a opinião, sendo que opinião agora passará a ser manifestação de uma determinada razão.

Desejo e prazer (*epithymía* e *hedoné*) ligam-se em um mesmo campo semântico entre dois momentos, ou movimentos, com uma pequena interrupção metalinguística na qual Sócrates aparentemente se espanta com sua própria fluência discursiva, porque teria um suposto auxílio das Musas, das ninfas e das divindades locais (*Phdr.* 238c5-d7).

Nesse discurso há uma mudança na disposição e no valor da *doxa*, pois ela passa a ter um sentido diverso e, em alguma medida, inverso do que tinha em Lísias. No discurso de Lísias o melhor (*béltiston*) era naturalmente superior à *doxa* (*to béltiston anti tês dóxês*, *Phdr.* 232a5) e poderia revelar quando alguém estaria em seu próprio domínio (232a; 233c), contra a opinião (*doxa*) comum, enquanto nesse discurso de Sócrates a *doxa* será retratada como superior, pois ela estará ligada ao melhor (*arístou*, *Phdr.* 237d9) e à prudência (*sophrosúne*, *Phdr.* 237e2), contra os desejos dos prazeres, que arrastam para o excesso (*hýbris*). Sócrates defenderá também que o amor deve ser evitado, fazendo com que os desejos e prazeres sejam condenados e, portanto, vencidos pela opinião (*dóxa*) que tende para o melhor:

É preciso entender (*noêsai*) que há, em cada um de nós, duas formas (*idéa*) que nos presidem e nos conduzem: **uma delas seguimos onde quer que nos leve, é a do desejo dos prazeres inatos** (*emphytos oúsa epithymía hedonón*), a outra é a da opinião (*dóxa*) adquirida, que tende para o melhor (*epithymía hedonón, allê dê epiktétos dóxa, ephieméne tou arístou*). Algumas vezes, essas duas tendências em nós estão de acordo (*homonoieiton*), outras vezes em conflito (*stasiázeton*), de modo que algumas vezes predomina uma delas, outras vezes a outra. A opinião (*dóxes*) da melhor razão domina e conduz pelo poder do que é chamado de prudência (*sophrosúne*), ao passo que

o desejo irracional arrasta para os prazeres (*epithymías dè alógôs helkoúsês epi hêdonàs*), deflagrando aquilo que no início denominamos desmesura (*hýbris*). (*Phdr.* 237d6-238a2, trad. e grifos meus)

A imagem do homem prudente (*sophrosúne*, *Phdr.* 237e2), que domina seus desejos e prazeres, é apresentada de modo organizado através da perspectiva do amante. Hérmiás de Alexandria, séculos à frente, identifica essa recitação ligada à prudência (*sóphrona*)⁴ sem aprofundar-se em outros detalhes, mas é preciso observar que esta não é exatamente uma conduta prudente, considerando o desenho e a mensagem geral do diálogo. Apenas na palinódia haverá uma nova elaboração em que a tese contra o Eros será refutada pelo próprio Sócrates e uma outra prudência, não mais defendida nesses termos, será descrita.

Sem a razão (*aneu lógou*), o desejo (*epithymía*) domina a opinião (*dóxês*) e conduz diretamente ao prazer (*hedonèn*) da beleza (*Phdr.* 238b-238c1), isso segundo Sócrates é o que se denomina amor, reiterando o caráter nocivo de Eros. As menções ao prazer nesse discurso acompanham essa perspectiva da ausência de razão.

Depois da interrupção, que serve como um comentário metalinguístico acerca do próprio “entusiasmo” (*Phdr.* 238c5-d7), Sócrates descreve os prazeres nocivos advindos do amor, trecho em que se observa a incidência dos vocábulos ligados ao desejo (*Phdr.* 238e2 *epithymía*, 240a8 *epithymiôn*) e ao prazer (*Phdr.* 238e2 *hedonêi*, 238e5 *hedu*, 239e5 *hedesthai*)⁵, sempre contrapostos à prudência (*Phdr.* 239b2 *phronimótatos*) e à divina filosofia. O termo filosofia aqui, como acontece com outros termos em outros momentos no diálogo, não mantém o mesmo valor em todas as suas aparições, por isso cabe observarmos as alterações de sentido desse termo. Nesse caso, a divina filosofia (*Phdr.* 239b4 *theía philosophía*) descreve um tipo de distanciamento mesquinho com relação ao amoroso, manifestando uma indiferença que procura provocar uma insegurança no amado, fazendo com que este dê ainda mais atenção ao amante, privando-o, portanto, de todo o resto, postura que prejudica o amado. Na palinódia de Sócrates, entretanto, veremos como o termo filosofia passará a ser empregado em seu sentido mais nobre (*Phdr.* 248d3).

No movimento final desse discurso, o vocabulário da mudança evidencia toda a natureza apotropaica do epílogo, pois há a descrição de uma modificação, através do pensamento e da prudência, da conduta do amante antes tomado pelo amor. O cessar do amor é descrito pelo verbo *légô*, “deixar” (*léxas dè tou erôtos*, *Phdr.* 240e8), além disso ele aparece associado ao termo mudança (*Phdr.* 241a2 *metabalôn*, 241b5 *metabalón*) que deve resguardar a direção do intelecto em direção à prudência. Ao contrário do verbo *paúô*, da interrupção, usado no discurso de Lísias, o verbo *légô* mostra a flutuação lexical na descrição desses fenômenos amorosos. O trecho seguinte é bastante eloquente acerca da mudança referida:

Quando é necessário mudar (*metabalón*) sua própria conduta, o amante passa a dominar a si mesmo e a estar preparado, com a inteligência e a prudência em vez do amor e da loucura (*noûn kai sôphrosúnên ant' erôtos kai manías*), e dessa forma ele esquece o seu predileto (*lélêthen ta paidiká*). (*Phdr.* 241a3-4, trad. minha)

Nesse bloco final, em que haverá essa descrição da mudança de direção (*protrépsē*) daquele que estava tomado por Eros, será possível notar uma sutil inconsistência do discurso de Sócrates, pelo fato de ter iniciado com uma invocação às Musas, dentro do registro da inspiração, e terminar como uma ode à razão e ao equilíbrio que só o intelecto pode sustentar contra toda e qualquer loucura amorosa ou delírio. Também é importante notar que todo o fingimento anterior, motor do empenho persuasivo inicial, acaba juntamente com o fim do impulso amoroso e com o predomínio da razão. Apenas agora o termo loucura (*manías*) aparecerá contraposto à inteligência e à prudência, de modo que a introdução desse elemento funciona como um índice do papel futuro que a loucura tomará na palinódia de Sócrates, como uma espécie

⁴ Ver *In Platonis Phaedrum Scholia* 12.6-10 Lucarini & Moreschin (= §64, 6-10 Couvreur).

⁵ Ver *Phdr.* 239a7 *hedeos*; 239b8 *hédistos*, 238c3 *hedu*, 240a1 *hédistes*, 240b1 *hedonen*, 240b2 *hedonén*, 240b5 *hedistoisin*, 240c2 *hedonàs*, 240d1 *hedoness*, 240d2 *meth' hedonês*, 240d5 *hedonàs*. O termo “desprazer” ocorre também em 240c1 *aèdéstaton*, 240d6 *aèdias*.



de transição rumo a um novo sentido. Nessa condição, ele está “em sua plena inteligência (*noûn*) e salvo pela prudência (*sesôphronêkós*)” (*Phdr.* 241b1), pois agora sabe que “não devia agradar (*kharízesthai*) ao amoroso (*erônti*)”, pois isso seria evidentemente falta intelecto (*anoétôi*) (*Phdr.* 241b7). Assim como em Lísias, o fim da afecção amorosa tem papel fundamental nesse discurso de Sócrates, visto que para Lísias tal ruptura era a manifestação do mais nocivo, mas para Sócrates importa a manifestação da razão e a restituição de uma condição que não deveria jamais ser abalada.

Com a certeza de que proferiu algo ímpio, essa recitação de Sócrates termina com uma interrupção abrupta, mimetizando em alguma medida a própria restituição da razão no discurso proferido, visto que a importância do intelecto, os estragos da falta de intelecto, bem como a possibilidade da prudência como parâmetro saudável contra os prazerosos impulsos amorosos, já foram todos expostos suficientemente. Sócrates parece sair do transe fingido em que se auto induziu através da fluência supostamente concedida pelas Musas e ninfas locais.

Além disso, do ponto de vista formal, se Lísias presenteou uma peroração a Fedro, ou seja, a parte final de um discurso, esse discurso de Sócrates, por outro lado, aparentemente não chegou ao seu fim, permanecendo a meio caminho, sem ter uma conclusão efetiva. Nisso há uma complementaridade entre eles, enquanto Lísias oferece uma peroração, Sócrates profere um discurso sem epílogo.

A incompatibilidade entre um discurso inspirado e a defesa de uma tese racional é uma característica especial forjada por Platão, reveladora de que o discurso não foi verdadeiramente inspirado, mas que portava, mesmo assim, uma disposição elaborada dos conceitos filosóficos. Preservando a alma das afecções poderosas e nocivas, Sócrates dá um passo incompleto, pois o aparato conceitual na direção da filosofia e da racionalidade não serão suficientes e encontrarão um impasse, logo à frente, na travessia do rio Ilissos. A obrigação de transitar para o lado oposto da tese de Lísias só ocorrerá depois da sua intuição, auxiliada por seu *daimon* ao atravessar o Ilisso, de modo que todo aquele esforço discursivo havia sido fora da medida, aliás correndo o risco de sofrer algo por ter sido excessivo. Sócrates ao aceitar sobrepujar Lísias, para se mostrar mais hábil na arte discursiva, comete uma falta consciente, de modo que teria sido fisgado, nesse retrato, por uma certa amizade pela vitória (*philónikon*) e pelas honras (*philótimon*), justamente o lugar dos impulsos irascíveis próprios ao *thymoeides* no desenho apresentado na *República* (*Rep.* 580d-581c) e no próprio *Fedro*.

Se o discurso do Lísias tinha como marca a interrupção do fluxo erótico, o primeiro discurso de Sócrates tem como marca a mudança de direção desse fluxo, o que pode ser resumido, como dissemos, pelo seu caráter apotropaico e protréptico, salvando Sócrates de cometer uma impiedade através do empenho em seguir uma nova direção.

Diante desse impasse em que se encontra Sócrates, a única saída será “a purificação arcaica (*katharmòs arkhaios*) para os que cometem faltas em mitologia” (*Phdr.* 243a4), pois a falta de pudor dos discursos anteriores levava a desconfiança de que Sócrates poderia “sofrer (*patheîn*) algo pela linguagem abusiva contra Eros” (*Phdr.* 243b4), ou seja, passa a ser necessário ofertar-lhe uma palinódia, similar à de Estesícoro, mas Sócrates fará isso agora “com a cabeça descoberta (*gymnêi têi kephalêi*)”. Isso confirma que Sócrates, antes mesmo de ter a compreensão completa, se assim podemos dizer, tinha uma “intuição” bastante forte de que fizera algo ímpio contra Eros, quando, por vergonha, discursara “com a cabeça velada (*enkekalumménos*)” (*Phdr.* 243b5-7).

c) Sócrates 243e-257b6: loucura erótica (*erôtikês manías*), os cavalos e seus diferentes desejos

Algo na palinódia de Sócrates deve ser considerado de modo prévio, a inversão da descrição do amor, de nocivo para saudável, além da inversão de sentido que carregará também a loucura para esse mesmo lugar discursivo. A loucura erótica será a garantia, nessa nova perspectiva, de que o amor é o único caminho para a sabedoria, para a prudência e para a justiça, além de ser a loucura erótica a mais importante guardiã nos relacionamentos entre os amantes e amados. Ao contrário do que se afirmara antes, será preciso agradecer (*kharízesthai*) preferencialmente aos amantes que estão tomados por Eros, não mais havendo um foco restrito ao universo da escolha do amado em relação ao seu amante, como no caso de Lísias, não havendo, como no caso do anterior discurso de Sócrates, uma mudança súbita de direção em que se dá a lucidez, mas agora ambos os polos serão descritos em suas potencialidades, sendo que amantes e amados devem acessar igualmente esse divino impulso amoroso.

O primeiro bloco da palinódia abre essa clareira, em que as loucuras passam a ser vistas como propiciadoras dos maiores benefícios para a humanidade. O trecho (*Phdr.* 244a3-2245c4) apresenta as quatro modalidades de amor, a loucura apolínea, que preside a adivinhação (*mantikên*), a dionisiaca, que preside as iniciações (*telestikên*), a das Musas, que preside a poética (*poêtikên*), e a loucura amorosa (*erôtikên manían*), considerada a melhor (*Phdr.* 265b2-5). O vocabulário da loucura na palinódia não poderia deixar de ser marcante (*Phdr.* 244a7 *manías*, 244b *hiéreiai maneísai*, 244b9 *manían*)⁶ especialmente por ser a loucura, em suas quatro modalidades, reabilitada como a melhor conduta ética e única via de acesso para o conhecimento e conexão com o divino⁷. Sócrates passa do vitupério ao elogio com relação à loucura e ao amor, nesse movimento contrário em que uma nova urdidura de conceitos sustenta não só a apresentação da natureza da alma, mas sobretudo seu trajeto anterior e seu caminho de volta para o conhecimento, i.e., para o supra celestial e através da anamnese. Nessa descrição da loucura erótica há uma digressão acerca da natureza da alma, a apresentação da imagem das bigas aladas, divina e humana, e a descrição do trajeto supraceleste alcançado por algumas almas (*Phdr.* 245b-249c).

O trecho 245c5-246a é uma explicação acerca da natureza imortal da alma, fonte e princípio do movimento (*pegé kai arkhé kinéseos*), da necessidade desse automovimento e também acerca de como esse princípio “psíquico” deve ser sem geração e sem corrupção. Platão, em seguida, demarca as características diversas das almas divinas e das almas humanas de modo intercalado e comparado. Valendo-se da imagem da biga alada e do trabalho da condução dessa carruagem, Sócrates diz que os cavalos da carruagem divina são puros, enquanto na carruagem humana são misturados, também que os cavalos dos deuses são belos e bons, enquanto os dos homens são contrários entre si, de modo que o trabalho de auriga (*heniôkthesis*) é fácil para os deuses, mas penoso para os homens. Além dessa distância entre a condição humana e a divina, Sócrates mostra a natureza alada da alma humana e a causa da perda das asas (*aitían tês tôn pterôn apobolês* 246d4), momento em que as almas efetivamente tomam corpo.

Zeus é apresentado nesse cenário cósmico como o grande condutor do céu, equipado com seu carro alado, seguido de seu exército de deuses e *daimons*, divididos em onze partes, sendo Héstia fixa e solitária em sua casa divina, no interior da terra. Se por um lado as almas dos deuses imortais atravessam o ponto mais alto das escarpas celestes com facilidade, apenas poucas almas humanas conseguem chegar a esse ponto e contemplar por algum tempo o exterior do céu. Muitas divindades, por outro lado, segundo essa imagem, seguem também trajetos “no interior do céu” (*entós ouranoû*) e circulam (*epistréphetai*) no gênero feliz dos deuses.

⁶ Ver *Phdr.* 244c *maniken*, 244d7 *manía*, 245a-1 *manía*, 245a5 *manías*, 245b *manías*, 245a7 *mainoménon*, 249d5 *manías*, 256b *theia manía*.

⁷ Ver Ustinova (2017) acerca da mania divina e Werner (2012, p. 68-98) para aspectos estruturais e literários do Fedro.

Nesse lugar supraceleste (*hyperouránion tópon*) está “a essência que é ser (*ousía óntôs oúsa*), que não tem cor, é sem figura, intangível e somente contemplada pelo intelecto do piloto da alma (*psykhês kybernétei monôi theatè nôî*)”, região na qual há o verdadeiro conhecimento (*tò tês alêthoús epistémês génos*) (*Phdr.* 247c2-8). A alma é nutrida por ter contemplado a verdade (*theôrousa talêthê*), a justiça (*dikaiousúnên*), a prudência (*sôphrosúnên*) e o conhecimento (*epistémên*) (247d6-e2). Depois disso, as almas “tendo contemplado (*theasaméne*) a essência dos seres em seu posto (*estiatheísa*), mergulham de volta (*dúsa pálin*) para o interior do céu e chegam à casa” (*Phdr.* 247e2-4).

As almas que não conseguem permanecer nessa contemplação externa ao céu, na planície da verdade, apenas “algumas coisas veem, outras não”, pois tem um voo inconstante, ao passo que as almas incapazes desse trajeto “seguem submersas na volta circular”. Isso acontece “pela maldade do auriga (*kakíai heniókhôn*)”, motivo pelo qual elas “destroçam suas asas” e “sem chegarem à contemplação do ser (*toû óntos théas*), afastam-se e servem-se do alimento da opinião (*trophêi doxastêi khrôntai*)” (*Phdr.* 248a5). Aqui temos a imagem fundamental da diferença entre a alma que alcança a verdade e as que não alcançam, pois ainda que todas tenham esses padrões ou formas desde o trajeto cósmico, anteriormente gravadas na memória, apenas algumas são capazes de acessá-los novamente, alcançando esse lugar.

Em 248c2-249a5 Sócrates apresenta a tipologia das almas, um ciclo de ocupações em nove níveis em que se vê as almas do tirano ao filósofo, sendo que a justiça das vidas determina a ascensão ou a queda nessa escala. Tal ciclo psíquico é de no mínimo dez mil anos, pois antes desse tempo as almas não criam asas, exceto a do filósofo, que, dependendo da repetição alcançada, poderá, depois de três vidas filosóficas consecutivas, alcançar um estado alado permanente e uma liberação do ciclo. Outras almas passam por um julgamento no tribunal subterrâneo, bem como há também as que se elevam diretamente ao céu pela justiça da vida humana que tiveram⁸. Um elemento importante dessa alegoria é que ambas, seja as almas de trajeto celeste ou as do caminho subterrâneo, no milésimo ano, sorteiam (*klérôsin*) e escolhem (*haíresin*) a próxima vida (*Phdr.* 249b2). O trecho pode ser lido em conexão com o mito de Er, no final da *República*, em que o processo de sorteio (*Rep. klérous* 617e4, *klérou* 619d6, *klêros* 619e1), juntamente ao processo de escolha (*haireísthai*, *Rep.* 618c5, *diairomúmena* 618c6, *haireísthai*)⁹, são combinados e descritos junto às Moiras: Láquesis, Cloto e Átropo. Há um vocabulário análogo entre *Fedro* e *República*, além da descrição do destino, que não é absoluto nessas descrições complementares, havendo uma combinação entre escolha e sorteio para cada uma das almas. Nesse passo, há uma compatibilidade entre determinismo e a liberdade de escolha, embora esse modo de pensar seja notadamente posterior.

Sócrates apresenta a anamnese, que se dá pela síntese dialética, um movimento intelectual pelo qual se atinge um saber até então esquecido, na verdade agora rememorado:

É necessário ao homem atingir (*suniénai*) a ideia (*eídôs*) que vai do múltiplo sensível ao uno, tomado conjuntamente pelo raciocínio (*logismôî*). Isso é a reminiscência (*anámnêsis*) 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 óntôs*). (*Phdr.* 249b6-c4, trad. minha)

Depois de algumas observações adicionais (*Phdr.* 249d4-250a1) acerca do processo de entusiasmo e de assimilação com o divino, no qual especialmente o filósofo atinge a reflexão (*diánoia*), Sócrates lembra que ainda falava sobre a quarta loucura, a erótica. Apresenta também os matizes da contemplação que leva à anamnese ou reminiscência, pois algumas almas, como já havia sido indicado, têm maior êxito e força nessa contemplação, enquanto outras são dirigidas pela injustiça por terem esquecido a visão sagrada (*léthên ón tóte eídon hierôn*, *Phdr.* 250a4). Poucas (*olígai*) são as almas que permanecem com

⁸Ver nossa interpretação de Hérmiás de Alexandria acerca desse trecho (Campos, 2022).

⁹Ver Pl. Resp. 618d6, haíresis 618e3, haireísthai 619a4, além de 619c2, 619d4, 619d6, 620a1, a3, a4 e c3.

suficiente memória (*mnémês ikanôs*, *Phdr.* 250a5), a qual permite identificar, a partir das manifestações materiais, as similitudes, os ícones e as formas imateriais guardadas na alma.

São poucos aqueles que através dos sentidos conseguem realizar essa apreensão intelectual entre o que se vê e os paradigmas eternos das formas, reconhecendo a beleza verdadeira naquilo que é transitório e “contemplam o gênero da similitude (*theôntai to toû eikasthéntos génos*) partindo dos ícones (*epí tas eikónas ióntes*)” (*Phdr.* 250b6)¹⁰. Esse parece ser o caráter iniciático e catártico dessas revelações apresentadas acerca da alma, pois nesse trecho Sócrates usa um vocabulário específico ligado às iniciações e revelações, quando diz “estávamos iniciados e havíamos chegado à essa revelação pela mais pura luz (*epopteúontes en augéi katharâi*), estando puros (*katharoi óntes*)” (*Phdr.* 250c4)¹¹. Segundo Schefer e De Vries o termo revelação (*epopteúontes*) refere-se justamente a esse campo da visão sagrada ligada aos mistérios. (SCHEFER, 2003; DE VRIES 1969, pp.149-151).

Assim como no *Timeu*, em que a visão, em seu sentido estritamente físico, é louvada como instrumento pelo qual a filosofia surgiu (*Tim.*47a-c), nesse trecho da palinódia a visão também será louvada, ao mesmo tempo em que se evidenciam os seus limites e perigos, uma vez que poderia também arrastar alguém despreparado, não iniciado ou recém-iniciado, para um rumo inadequado ou incerto, devido à força descomunal que ela exerce sobre a alma e corpo. Descarta-se, entretanto, o poder absoluto da visão, uma vez que a prudência (*phrónêsis*) não se vê, de modo que a visão continua perigosa, por poder levar ao engano, pelos deleites que a beleza propicia. Então, o que Sócrates propõe é uma aplicação cuidadosa da visão, evitando os seus deleites excessivos, sem negligenciá-la como instrumento de conhecimento e tampouco acreditar inadvertidamente em tudo aquilo que nos chega através dela. Essa mesma cautela poderia ser estendida à própria escrita.

A beleza mesma, vista por um não iniciado ou mesmo por um recém-iniciado, pode arrastá-los para um prazer (*hêdonêi*) desmedido (*hýbrei*) (*Phdr.* 250e), algo que o afastaria da prudência e o aproximaria da animalidade. Esse descontrole que pode ocorrer relaciona-se com o processo fisiológico que a visão da beleza desencadeia na alma, uma vez que tremores, suores e calores atípicos são gerados por esse “fluxo (*aporroên*) da beleza pelos olhos (*ommátôn*), motivo pelo qual a natureza alada é irrigada (*pteroû phýsis ádretai*)” (*Phdr.* 251b1-3)¹². Resumidamente, o aquecimento das asas da alma desobstrui seus caules e as asas começam a brotar. Uma vez irrigada pelo fluxo do desejo (*himérou*) (*Phdr.* 251d4), liberado o que até então estava obstruído, apaziguando as dores, a alma desfruta de um novo e dulcíssimo prazer (*hedonên*) (251e5), pois nesse preenchimento a alma “encontra único médico para os seus maiores sofrimentos (*iatrón hêurêke mónon tôn megístôn pónôn*)” (*Phdr.* 252b1).

Ao contrário dos outros discursos, em que o desejo era designado por *epithymía*, nesse momento o desejo *hímeros* entra em cena para designar um processo diferenciado, ligado a Zeus, demarcando a nobreza e sacralidade do fluxo proveniente do desejo *hímeros*, bem como o prazer dulcíssimo e único que dele deriva (*hedonên d'au tautên glukutátên*, *Phdr.* 251e5).

Na literatura e na iconografia é bem conhecida a presença dos desejos Pothos e Hímeros como manifestações de Eros, ou como acompanhantes frequentes dessa divindade e de sua mãe Afrodite, de quem aliás depende Hímeros em sua plenitude na ambiência da poesia arcaica¹³. Também Hesíodo na sua *Teogonia* atrela as Graças a Hímeros, que tem morada conjunta com as Musas no palácio olímpico (*Th.* 64), bem como à frente, depois do nascimento de Cípria (i.e. Afrodite), acompanham-na Eros e Hímeros

¹⁰ Ver Campos (2018, p.88).

¹¹ Ver Campos (2018, p. 88)

¹² Ver Campos, (2018, p. 90)

¹³ Ver Calame (2013, p.31-37); Sanders, Thumiger, Carey, Lowe (2013, p.2-20); Campbell (1991); Davies (1991).

(Th. 201). Nesse sentido, para voltarmos à palinódia, é suficiente reter que Platão retoma elementos da poesia arcaica para caracterizar esse desejo *hímeros*, ou seja, a imagem erótica da filosofia que Platão forja está repleta desses elementos do imaginário poético arcaico, nesse caso retomando explicitamente um lugar comum de Estesícoro, que era da cidade de Himera (*Himeraíou*, 244a3)¹⁴.

Em 253d a imagem da biga alada será retomada, sendo o cavalo benévolo descrito em sua bela postura, amante da honra, da temperança e do pudor, além de ser companheiro da opinião verdadeira, enquanto o cavalo arredio é levado ao acaso, tem pescoço forte e curto, além de ser sanguíneo, companheiro da desmesura (*hýbreôs*) e da jactância (*alazoneías*) (*Phdr.* 253e). Cada um desses cavalos, que representa nessa alegoria uma parte ou impulso da alma, manifesta o seu grau de dificuldade para o auriga e a descrição dessas naturezas distintas segue até 255c, quando Sócrates apresentará de modo detalhado o fluxo do desejo *hímeros* e sua fisiologia:

Aí então [surge] a fonte (*pêgê*) daquele fluxo (*rheúmatos*), o qual Zeus, amante de Ganimedes, denominou de desejo (*hímeron*), que chega em abundância no amante, preenchendo-lhe e, uma vez preenchido, transborda para o exterior. Tal qual um sopro (*pneúma*) ou algum eco (*êkhô*) que numa superfície lisa ou sólida é levado novamente (*pálin*) ao ponto de partida, assim o fluxo da beleza é novamente (*pálin*) direcionado ao belo, através dos olhos (*ommátôn*), por onde a alma é acessada e tem as asas acrescidas (*anapterôsán*). [255d] Então, as vias das asas são irrigadas (*pterôn árdei*), iniciando o seu brotar (*pteroPHYein*), enquanto o amor preenche (*érôtos enéplēsen*) a alma do amado (*eróménou*). Ele ama, mas não sabe o quê. Não sabe o que sofre e não tem como expressar isso. Tal qual uma oftalmia (*ophthalmías*) adquirida de outrem, ele não tem como expressar a causa, uma vez que lhe escapa (*lélēthen*) que vê a si mesmo no seu amante, como se fosse em um espelho (*katóptrôi*). E quando está junto dele, cessa (*légei*) o seu sofrimento (*odúnês*), tal qual no amante, mas quando está separado, ele deseja e é também desejado (*pothei kai potheítai*), pois adquire um ídolo do amor, um Ânteros (*eidôlon érôtos antérôta êkhôn*). (*Phdr.* 255c1-e1, trad. minha)

Platão reserva esse vocabulário para a descrição desse fluxo do desejo lícito (desejo *hímeros*), dessa maneira de agir e se relacionar em que Eros é benéfico, assim como a loucura amorosa, sem os quais nem mesmo a filosofia seria possível. A analogia entre os desejos não deixa dúvidas acerca da nobreza do desejo *hímeros* e de seu caráter diverso dos desejos anteriormente descritos, i.e., dos desejos *epithymíai*. Na fisiologia do desejo *hímeros* há um fluxo que se origina pelo reconhecimento visual entre o amante e o amado, em seguida há um preenchimento ou irrigação das asas das almas, uma vez que o estímulo provocado pelo fluxo (*rheuma*) visual gera um fluxo de irrigação. Tal afecção é tão forte que ambos se veem como complementares, sem que entendam exatamente o que sofrem, ao modo de uma oftalmia.

Veem a si mesmos como complementares em um espelho, no qual a imagem do amado coincide com a do amante e vice-versa. Quando separados, surge esse desejo mútuo, agora traduzido pela sede (*pothei kai potheítai*) do reencontro mútuo, pois têm já uma imagem (*eidôlon*) do amor, só que esse é um outro, um duplo de Eros, chamado de Anteros, irmão de Eros, conhecido também como “Amor contrário” ou “Amor recíproco”¹⁵.

Eros e Anteros se completam em retratos de impulsos também diferentes na mesma biga, pois são imagens que descrevem condições diferentes, uma ligada à completude e união entre amante e amado, e a seguinte à incompletude, cuja sede de reencontro gera, a partir de uma imagem, esse duplo de Eros,

¹⁴Ver Campos (2012) acerca dos padrões e temas da poesia arcaica, especificamente relacionados a Estesícoro de Himera e aplicados à interpretação do *Fedro*.

¹⁵Pausânias relata a ligação entre Ânteros e os metecos de Atenas: “Antes da entrada da Academia havia um altar a Eros com um epigrama de Carmos, que foi o primeiro ateniense a dedicar um altar a esse deus. Dizem que o altar é de fato para Ânteros e dedicado aos residentes metecos da cidade, porque o ateniense Meles, rejeitando o amor de Timágoras, um residente meteco, o exortou a subir em uma pedra e se jogar de lá de cima. Timágoras, sem cuidado com a sua alma, e disposto a agradar o seu predileto em tudo que ele dissesse, efetivamente se atirou. Meles, quando viu que Timágoras havia morrido, mudou seu pensamento e, com remorso, se atirou também da mesma pedra e morreu. Por isso os metecos cultuam o espírito de Timágoras a partir desse *daimon* Ânteros” (Pausânias, 1,30,1; Rocha-Pereira, 2013, p.71-72).

o Anteros. Para discernir essa segunda condição, haverá também um termo adequado, que será o desejo *phília* ou amizade, diferente do desejo *hímeros*.

A sequência do trecho mostra que essa imagem recíproca do Amor, esse Anteros, imagem de um desejo que não necessariamente se completa, é visto como menos intenso que o desejo *hímeros*, a tal ponto de Sócrates dizer que ele será denominado não como amor, mas como amizade (*phília*):

A este nomeia e considera não como amor (*érotá*), mas como amizade (*phílian*). O seu desejo é quase o mesmo daquele (*epithyméi dè ekeinôi paraplêsiôs*), só que menos intenso (*asthenestérôs*), o de ver, tocar, beijar, deitar-se ao seu lado, ações que, como é verossímil (*eikós*), não tardará a realizar. (*Phdr.* 255e1-3, trad. e grifos meus)

Então, se por um lado foi possível identificar essa diferença anterior entre o desejo *epithymía* e o desejo *hímeros*, há também na palinódia uma diferença de intensidade e de qualidade, revelada no trecho acima, entre o desejo *hímeros* e essa amizade *phílian*, uma vez que quando não se tem a potencialidade repleta de Eros, que preenche pela visão e deságua no fluxo do desejo *hímeros*, surge o seu substituto ou seu duplo (*eidôlon*), menos intenso, menos nobre e que deve ser melhor designado por amizade *phílian*. Note-se que essa *phília* está ligada ao amor, e não à sua obstrução, não devendo ser confundida com aquela que aparece em Lísias.

Além dessa diferença entre os discursos do diálogo, cada qual expressando um vocabulário predominante e conceitos específicos, é possível também estabelecer uma analogia interna à palinódia entre os cavalos da biga, destacando o cavalo arredio com o desejo de amizade *phília*, e o cavalo nobre com o desejo *hímeros*. A passagem sequencial sustenta a analogia, uma vez que o trecho apresenta as diferenças entre os dois cavalos, alternando a descrição das suas qualidades e potencialidades. Vejamos esse amor cujo desejo *hímeros* é descrito pelo comportamento do cavalo nobre:

O companheiro de jugo (*i.e.*, o cavalo nobre) se opõe a isso, juntamente com o auriga, seguindo seu pudor e sua razão (*aidoús kai lógou*). E se, por acaso, predominarem as melhores partes do pensamento (*dianoías*), as que conduzem a um regime de vida ordenado e amante da sabedoria (*philosophían*), são felizes e conduzem uma vida de concórdia, estando eles senhores de si (*enkrateís*) e disciplinados (*kósmioi*), subjugam aquilo que faz nascer a maldade na alma e libertam aquilo que nela gera a virtude (*areté*). Então, no fim da vida, ganham asas e leveza (*hypópteroi kai elaphroi*), pois venceram um dos três combates verdadeiramente olímpicos, o qual é o maior bem (*agathòn*), não podendo ser alcançado pelo homem, nem pela prudência (*sôphrosúnê*), nem pela loucura divina (*theía manía*). (*Phdr.* 256a5-b7, trad. minha)

Pudor, razão, pensamento, filosofia, autocontrole, disciplina, virtude, bem, todas essas qualidades são os atributos desse impulso do cavalo nobre e que se manifestam como predominantes nessa feliz condução. Essa correção está de acordo com o auriga, ou seja, que ele realiza o desejo *hímeros* e todos são capazes – ele, o auriga e o cavalo arredio –, de permanecerem no trajeto disciplinado. Quando indica esse bem maior, nem alcançado pela prudência, nem pela loucura divina, talvez não se refira a nenhum desses aspectos isolados, já que havia sempre uma oposição entre ambos, mas agora loucura e prudência se encontram finalmente em intercessão e consonância.

Por outro lado, na sequência, comprovando a descrição intercalada entre os dois cavalos como portadores de impulsos ou desejos diferentes, os atributos contrários descrevem o cavalo arredio, ou melhor, a predominância desse impulso arredio, lembrando que igualmente ele nunca está sozinho, mas sempre atrelado ao cavalo nobre e ao auriga. Mesmo esse impulso sendo relativamente inferior, quando ele predomina, apesar de não filosófico, também é recompensado, pois participa da loucura erótica, sendo, portanto, mais nobre em relação aos desejos descritos anteriormente, as *epithymiai*, mas menos nobre – ou mais fraco –, que o desejo *hímeros*. Esse desejo da amizade *phílian* é menos intenso que o desejo *hímeros*, menos arrebatador, mas, mesmo assim, aparece como superior aos desejos *epithymiai* na escala de valores apresentada. Vejamos a descrição dessa amizade *phília*, ou simplesmente *phília*, predominante no cavalo arredio:

Mas se, pelo contrário, levarem um regime de vida mais vulgar e sem amor pela sabedoria (*aphilosóphoi*), [256c] valendo-se do amor pela honra (*philótímōi*), então, rapidamente, nas bebedeiras (*méthais*) ou em outras ocasiões de despreocupação (*ameleíai*), os dois [cavalos] libertinos (*akolástō*), sob o mesmo jugo, tomam as almas desprevenidas (*aphroúrous*), unindo-se ambos para o mesmo fim, escolhendo (*haresin*) o que a maioria (*tôn pollôn*) toma por excelente e assim praticam. Tendo realizado isso, valem-se desse comportamento em ocasiões futuras, embora raramente isso ocorra, visto que a praticam sem a aprovação plena da reflexão (*dianoíai*). Estes são obviamente amigos, mas em menor grau que os anteriores, [256d] e, o amor lhes é recíproco e até mesmo depois dele acabar, (*písteis*) acreditam terem oferecido e recebido mutuamente as melhores coisas, o que torna ilícito que fiquem apartados a ponto de serem hostis entre si. No final da vida, sem asas (ápteroi), mas desejosos de as terem adquirido, eles saem do corpo, e não é pequena a sua recompensa (áthlon) advinda dessa loucura amorosa (*erôtikês manías*). Não há uma lei que designe que aqueles que iniciam seu trajeto sob o céu devam passar pela travessia escura e pelo subterrâneo, mas sim que atravessassem celebrando entre si uma vida luminosa (*phanôn bíon*) e feliz (*eudaimonein*), [256e] e que sejam agraciados pelo amor com asas semelhantes (*homópteros érōtos khárin*), quando chegar o momento de seu surgimento. São essas então, ó jovem, as coisas divinas (*theía*) que lhes são entregues pela amizade para com o amante (*par' erastoû philía*). (*Phdr.* 256b7-256e3, trad. minha)

Essa descrição é bastante sutil e exhibe com clareza o aspecto que gostaríamos de demonstrar nesse artigo, que era a explicação da diferença entre os desejos *epithymiai* e o desejo *hímeros*, seja nos discursos anteriores, seja na própria palinódia, como ficou evidente, mas adicionalmente permite construirmos um quadro ainda mais detalhado, com matizes que acompanham tanto os aspectos de completude e incompletude, assim como os impulsos internos à palinódia.

O trecho 256c encontra ressonância no vocabulário do final da *República*, especialmente quando se menciona “amor pela honra (*philótímōi*)”, que é uma das qualidades da parte irascível da alma, o *thymoeides*, parte na qual se localiza predominantemente esse comportamento de “amante da vitória”, *philónikon* e “amante da honra”, *philótimon* (*Rep.* 581b2; 581d5, *philótimon*, *philótimos*). Outro termo caro ao final da *República*, embora pareça um tanto distante, é essa “despreocupação” (*ameleíai*), reverberando o nome do grande rio do qual as almas têm de beber as águas antes da encarnação, o rio Ameles (*Rep.* 621a5), que poderia ser traduzido como rio da Negligência, que fica na planície do Esquecimento (*Lethes*), segundo a descrição de Er, personagem proibido de provar completamente dessa água. Esse trajeto garantiria que as almas tivessem suas memórias das vidas anteriores apagadas para que a nova vida pudesse tomar corpo sem perturbações advindas das anteriores. Uma última expressão desse trecho, ligada ao final da *República*, é certamente a “escolha” (*haresin*), algo importante e já ressaltado em *Phdr.* 248c2-249a5. Resumidamente tudo está submetido à escolha, menos aquilo que está submetido ao sorteio, nesse caso específico a escolha dos muitos amantes, índice da visão democrática de Lísias, é apresentada como a pior escolha, quando há o predomínio do cavalo arreado.

Chegando em 256d vemos reafirmada a leitura dos graus diferentes entre os cavalos, uma vez que o cavalo arreado, sem a “plena da reflexão (*dianoíai*)”, é enunciado como amigo (*phílō*), mas “em menor grau que os anteriores”, (*hêtton dè ekeinôn*, *Phdr.* 256c7). Os portadores daquele amor recíproco (*alléloin*, *alléloin*, *Phdr.* 256d1-2), Eros e Anteros, não se tornam jamais hostis entre si. Essa garantia de amizade é contrária à descrição de Lísias, na qual predominava a descrição dos malefícios de quando o amor acaba, evidenciando como essa palinódia se opõe à tese ímpia de Lísias e seus desdobramentos. Não é desprezível o uso da expressão “acreditam (*písteis*)” terem oferecido o melhor, pois evidencia um vocabulário bastante controlado também, ligado à crença (*pistis*), tal qual expressa na linha do conhecimento (*R.* 511e1). Sócrates no final sugere que Fedro diga a Lísias que “pare com aqueles discursos” (*paûe tôn toioútôn lógôn* *Phdr.* 257b2-3), uma vez que falara pelo menos em três momentos, como vimos, sobre os dissabores ligados à interrupção (*paúō*) da *epithymía*, como algo nocivo, o que agora será visto de modo contrário.

Apesar de não terem as asas acrescidas pelo fluxo do desejo (*hímeros*), mas por participarem da loucura amorosa (*erôtikês manías*), essas almas não são perdedoras, ao contrário, receberão seus benefícios por terem estado tão próximas do melhor modo de amar, e provavelmente poderão ser, numa próxima vida, “agraciados pelo amor com asas semelhantes (*homópteros érōtos khárin*), quando chegar o momento de seu

surgimento”. Essas “coisas divinas (*theia*)” mostram algo que não é o desejo *himeros* consumado, tal qual buscamos inicialmente descrever em sua diferença com o desejo *epithymía*, mas um desejo relativamente inferior ao *himeros*, mas, todavia, superior ao desejo *epithymía*, designado finalmente por desejo *phília*: “amizade com o amante (*par’ erastou philía*)”.

Conclusões: interrupções, mudanças, fluxos e refluxos

Nesse percurso final, interpretaremos os resultados alcançados nesse trajeto. O primeiro elemento, certamente o mais importante fruto desse estudo, é a observação de que há, de fato, uma relação desses diferentes desejos com a fisiologia do fluxo do desejo que se expressa no léxico (*tois onómasin, Phdr. 234c7, 257a5*) e no campo conceitual das três recitações. Observamos que cada um desses desejos é apresentado em algum tipo de posição, direção e fluxo, ou seja, há um fluxo do desejo potencial que deve ser (i) evitado ou estancado, (ii) redirecionado a uma condição superior ou (iii) completamente liberado. E mesmo nesse terceiro caso encontraremos pelo menos dois matizes e um vocabulário específico que os diferencia. Vejamos sinopticamente essas diferenças.

Lísias (*Phdr. 230e6-234c5*). No discurso de Lísias o desejo *epithymía* é apresentado com algo a ser estancado, caso já não pudesse ter sido bloqueado em seu começo. Esse desejo *epithymía* é vituperado por ter uma natureza efêmera, motivo pelo qual gera inúmeros dissabores tanto quando esse fluxo está ativo, se não foi impedido antecipadamente, logo em seu início ou apenas sendo desativado quando encontra seu fim, devido a um esgotamento natural. Nesse sentido há dois aspectos desse desejo *epithymía*, o primeiro deles é a descrição enfática da sua efemeridade, porque obviamente é um desejo mesquinho que faz necessariamente sofrer tanto aquele que ama quanto o amado, em seguida porque ele necessariamente cessará, motivo pelo qual se revela todo seu aspecto desagradável, derivado dessas constatações acerca da sua natureza nociva e efêmera. Portanto, nessa perspectiva, o amor deve ser evitado, bloqueado. O discurso de Lísias procura convencer de que o Amor é nocivo, porque manifestará invariavelmente o lado amargo dos desejos saciados, seja no ato de sua fruição, seja depois dessa fruição encontrar seu fim, motivo pelo qual esse desejo *epithymía* não deve encontrar vazão. Nessa linha, o discurso de Lísias, também conhecido como discurso erótico, pode ser também considerado um discurso anti-erótico, uma vez que é uma exortação para que se evitem os impulsos amorosos.

A expressão *epēidan tēs epithymías paúsōntai* (tão logo cessado o desejo) em 231a3, repetida em 232e6 e em 234a7, revela esse caráter negativo da descrição do amor no discurso de Lísias, pois encontra similaridade com as descrições das interrupções de doenças e sintomas em Hipócrates, afinal o amor é descrito ali também como uma enfermidade. Em Hipócrates vemos muitas passagens em que o verbo *pauō*, “interromper”, “parar”, “cessar”, aplica-se aos sintomas de doenças, como em “ao cessar das febres” (*oi puretoi apáúsanto*)¹⁶, “que cessem as febres” (*oi puretoi paúsōntai*)¹⁷, e também em “assim que as dores cessarem, então dar o fármaco para beber” (*paúsōntai ai odúnai, phármakon doúnai pién*)¹⁸. Epimênides de Creta, quando purificou a cidade de Atenas, segundo Diógenes Laércio, também interrompeu a peste (*épause tôn loimòn*).¹⁹

¹⁶ Ver Hipp. *De Morbis* I-III, 2, 39.

¹⁷ Ver Hipp. *Judicationibus*, 39,4.

¹⁸ Ver Hipp. *De Natura Muliebri* 18,9. Cf. também em Hipócrates: “se as dores cessarem” (*ên dè ai paúsōntai, De Mulierum affectibus*, 125,9), “quando então as dores cessam” (*hotan méntoi odunōmenoi paúsōntai, De articulis* 12, 17), “quando os latejamentos cessam” (*est’an paúsōntai aphúzousai, De morbis* I-III, 2, 12, 43) e em Górgias, *Elogio de Helena* §8 o logos “tem o poder de cessar o medo” (*phóbōn paúsai*)... “retirar a tristeza” (*éleon apauxēsai*), e ainda em §14 “os fármacos...uns cessam a doença, outros a vida (*ta de bíou paúei*)” (trad. de Coelho, M. C. de M., Górgias, *Elogio de Helena*, Cadernos de Tradução, Dep. Filosofia USP, 1999).

¹⁹ Ver D.L. I, 110,15-19.



Curiosamente, observamos que uma determinada *philia* aparece como uma manifestação saudável do amor nesse discurso de Lísias, embora seja algo sutil e aparentemente sem importância. Na realidade o fato interessa especialmente porque, como vimos, na palinódia haverá uma *philia* mais elevada, contígua a Eros em sua manifestação nobre e sublime. Essa *philia* do discurso de Lísias, como vimos, não tem nenhuma ligação com a da palinódia.

Sócrates (*Phdr.* 237a7-241d). Já no primeiro discurso de Sócrates algo diferente ocorre, especialmente porque não se defenderá a interrupção do desejo *epithymía*, que aparecerá agora combinado a novos e poderosos elementos, tais como prudência e excesso (*hýbris*), mas haverá aqui uma proposta evidentemente protréptica, ou seja, é preciso evitar o amor e a loucura, mudando (*metabálôn*) de perspectiva e buscando a inteligência e a prudência. Essa lucidez também aparece quando acaba o impulso amoroso inicial. Não se nega o poder do desejo e seus prazeres, mas a proposta é regular, canalizar, modificar esse desejo, dando espaço para a ação do intelecto e da prudência, afastando, portanto, o amor e a loucura.

Em vez da interrupção e do bloqueio do discurso de Lísias, há o redirecionamento em que o intelecto é capaz de afastar e evitar o amor e a loucura. Não temos aqui a proposta da interrupção do desejo, mas, ao contrário, do redirecionamento desse impulso. O desejo *epithymía* aqui aparece privado de razão, capaz de arrastar para os prazeres (*hedonàs*) e naturalmente nesse caminho levá-los à *hýbris*, motivo pelo qual esse impulso deve ser redirecionado para o intelecto e para a prudência.

O caráter apotropaico desse discurso se confirma no uso de *apotrápoito* em 238d6, quando Sócrates diz que pode se “apartar” daquele influxo supostamente divino das Ninfas locais, sendo esse apartar-se uma mimese do afastamento dos efeitos nocivos do amor e da loucura. Aqui também o caráter mesquinho daqueles que amam é descrito, bem como os inconvenientes que proporcionam aos amados, sem esquecer dos problemas ligados ao fim desse desejo prazeroso (*Phdr.* 240b), o que talvez seja uma característica especial do desejo *epithymía* nesse discurso. Ao contrário do discurso de Lísias, esse desejo *epithymía* não aparece isento de seu aspecto prazeroso, sendo a partir justamente desse reconhecimento do prazer proporcionado por ele que se alicerçam as justificativas para a mudança de direção.

Confirma-se a presença inebriante desse prazer (*Phdr.* 237d6 *hedonôn*, 238a1 *hedonàs*)²⁰ no discurso de Sócrates, pois é somente a partir dessa mesma descrição e reconhecimento que se referencia a nova direção proposta, marcada sobretudo pela prudência (*Phdr.* 237e2 *sophrosýnen*, 239b5 *kataphronethenai*, 241b1 *sesophronekós*), pelo estabelecimento de uma opinião (*Phdr.* 237b1 *dóxei*, 237d6 *dóxa*, 238b9 *dóxes*) que se supõe qualificada e próxima à prudência, bem como da reflexão (238c *diánoian*), do intelecto (*Phdr.* 241d1 *noûn*, 241c1 *noûn*, 241c7 *eunoías*) e da divina filosofia (*Phdr.* 239b4 *theía philosophía*), sempre opostas à loucura e ao amor (*Phdr.* 237e2 *ant' érotos kai manías*).

Para além dos estereótipos, a *doxa* é bem-vista, pois é superior ao amor e à loucura, para em seguida, na palinódia, voltar ao seu lugar convencional na filosofia platônica, ou seja, como inferior. Esse é um momento atípico em que a *doxa* se mostra superior. Curiosamente, em Lísias a *doxa* era também desqualificada, causando uma consonância embaraçosa entre a pior performance e a mais nobre, ainda que estejam, como vimos, em contextos discursivos diversos.

O amante desagradável, depois de “apartado” do desejo amoroso, torna-se ainda mais insuportável. Esse fim do impulso amoroso, que em Lísias foi marcado pela interrupção, pelo bloqueio, do verbo *paúô*, passa a ser diferentemente nomeado aqui pelo verbo *légô*, que descreve um outro tipo de intenção de “apartar”. Essa é uma sutil diferença entre o estancar, ou o bloquear de modo inflexível que há em Lísias, e esse apartar

²⁰ Ver 238c1 *hedonèn*, 238e2 *hedonèi*, 238e3 *hédiston*, 238e5 *hedy*, 239a5 *hedesthai*, 238a *hedéos*, 239c *hedy*, 240b1 *hedonén*, 240b2 *hedonén*, 240b4 *hedistoisin*, 240c1 *hedonàs*, 240d *hedonàs*, 240d2 *hedonès*, 240d5 *hedonàs*.



que encontramos em Sócrates, algo ligado à mudança de direção pela capacidade do intelecto, é melhor descrito como uma protrepse. Se em Lísias se reconhece o poder implacável desse Eros, em Sócrates há primeiramente uma maneira de direcioná-lo, para em seguida, na palinódia, ele ser descrito em sentido contrário, como divino.

Sócrates descreve a necessidade da alternância de comportamento, ou seja, um novo direcionamento que afasta o desejo amoroso pela força do intelecto, não por um impedimento ou negação dos prazeres (*Phdr.* 241a2-4). Nele há a metáfora da fuga do amor, bem como da concha que muda de lado e cai em sentido contrário, sempre marcadas pela mudança e alternância (*Phdr.* 241b4-5 *metapesóntos, metabalón*), pois antes havia a falta de inteligência e agora haverá a inteligência, capaz de controlar e redirecionar esse desejo, evidenciado pela dicotomia entre *noûn* e *anoétoú* (*Phdr.* 241a8-b1) que aparece também logo em seguida (*Phdr.* 241b7-c1). Atrelado ao prazer e ao seu reconhecimento como nocivo, o desejo *epithymía* tem presença marcante nesse discurso de Sócrates (*Phdr.* 237d3 *epithymía*, 237d4 *epithymousi*)²¹ como algo a ser dominado pelo intelecto e redirecionado contra o amor.

Sócrates (*Phdr.* 243e-257b6). O campo conceitual da palinódia de Sócrates deve ser interpretado à luz desse trajeto, especialmente na questão dos desejos, mas antes disso uma breve explanação acerca de alguns termos que só aparecem na palinódia se faz necessário, pois conformam campo conceitual específico. O primeiro deles é sem dúvida a loucura (*Phdr.* 244a7 *manías*)²² só agora aceita como lícita, estabelecida aqui como meio imprescindível para alcançar as virtudes, também a prudência ou a temperança (*Phdr.* 244b2 *sophronoúsai*)²³ que nesse discurso ganham um sentido bastante diferente das recitações anteriores, além da reflexão ou pensamento (*dianoías*: *Phdr.* 244c)²⁴, sem o qual não se pode atingir o supraceleste. Na palinódia a prudência, a reflexão, a razão e a ciência não estão mais em contradição com a loucura, dissolvendo-se, portanto, a contraposição inicial em um novo espaço conceitual comum.

Destaco ainda a presença dos termos memória e reminiscência (*Phdr.* 249c2 *anámnēsis*, 249c5 *mnēmei*, 249d6 *anamimneskómenos*, 250a *anamimneskesthai*)²⁵, bem como recordação (*Phdr.* 249c *hypomnémasin*), cuja diferença completa com a memória é apenas exposta na alegoria de Theuth, como marcas do processo de conhecimento, no qual há a necessidade de resgate das informações anteriores guardadas nas almas. Nessa mesma direção, as referências às divindades e ao entusiasmo (*Phdr.* 244a-7 *theiai*, 244b4 *enthéō*)²⁶ mostram o processo de desenvolvimento mnemônico e dialético nessa esfera superior ou divina, esforço sem o qual não se atinge a razão (*Phdr.* 249c *logismōi*) nem a ciência (*Phdr.* 247d7 *epistēmen*). Todas essas descrições do trajeto celestial e supra celestial da alma alada também se expressam por meio de um vocabulário impregnado do elemento celestial²⁷, região em que estão os seres (*Phdr.* 247c8 *ousía óntōs oúsa*, 247e1-2 *ontōn...on ontōs*, 247e4 *tá ónta óntos*, 248 a4-5 *kathorōsa tá ónta*, 249c4 *tò on ontos*, 250c4-5 *katharōi óntes*) e os prazeres elevados, sejam os ligados à *phília* (*Phdr.* 248a5 *hédy*, 250e4 *hedonéi*, 251a1

²¹ Ver 37d8 *epithymía hedonōn*, 238a1 *epithymías*, 238a9 *epithymiōn epithymía*, 238b4 *epithymiōn*, 238b8 *epithymía prós hedonen*, 238c2 *epithymiōn*, 238e2 *epithymías*, 240a8 *epithymōn*.

²² Ver 244b *hiéreiai maneisai*, 244b9 *manían*, 244c2 *maniken*, 244d7 *he manía*, 245a-2 *manía*, 245a5 *manías*, 245a7 *mainoménon*, 245b1 *manías*, 249d5 *manías*, 256b6 *theia manía*.

²³ Ver 244c5 *emphrónon*, 244d4 *sophrosýnes*, 245a7 *sophronoúntos*, 247d6 *sophrosýnen*, 250b2 *sophrosýnes*, 250d *phrónēsis*, *sophrosýnes* 253d9, 254b *sophrosýnes*, 256b *sophrosýne*.

²⁴ Ver 247d *diánoia noi*, 248c5 *diánoia*, 249c3-4 *he diánoia tou philosophou*, 256a *dianoías*, 256c *dianoíai*.

²⁵ Ver 250c *mnēmei*, 251d *mnēmen*, 254b *mnéme*, 254d *anamimneskon*.

²⁶ Ver 244c3 *theiai*, 246d *theón*, 246d6 *theon...daimónon*, 247a *en theōn oikoi*, 247a3 *theoi*, 247a-5 *theōn génos*, 247a7 *éxo theiou khourou*, 247b *theon okhémata*, 248a *Theon bíos*, 249c6 *theōs...theías*, 249d *enthousiádzon*, 255b *entheon*.

²⁷ Ver 247b1 *hupouranion ápsida poreúontai*, 247b9 *éxo poreutheisai estesan epi tōi toi ouranoú nótoi*, 247c *theoroúsi tà éxo tou ouranoú*, 247c1 *hyperouránion tópon*, 247e3-4 *estiatheisa, dýsa pálin eis tò eiso tou ouranoú*.



hedonén, 251e5 *hedonen*, 255c3 *hédy*), sejam os ligados ao desejo *hímeros*, sendo apenas os últimos atrelados ao aquecer e ao irrigar pleno das asas da alma.²⁸

Discernimos, portanto, todos os desejos presentes nas três recitações. O desejo *epithymía* do discurso de Lísias é um desejo que deve ser interrompido, tendo essa especificidade do bloqueio almejado em sua descrição. Diferentemente deste, o desejo *epithymía* do discurso de Sócrates será caracterizado pelos seus prazeres, ainda que para serem redirecionados. Esse desejo *epithymía* deve ser redirecionado para o lado do intelecto e da prudência, contra a loucura e o amor que o arrastam para a *hýbris*. Essa é diferença entre os desejos *epithymía* de Lísias e de Sócrates, que neste último caso não deve ser banido, pois não se reconhece nele a necessidade da interrupção, no entanto o desafio passa a ser reconhecer que tais prazeres são poderosos e desenvolver a capacidade intelectual para não se deixar arrastar por eles.

Por outro lado, no segundo discurso de Sócrates encontramos o desejo *hímeros* (*Phdr.* 251c7 *hímeros*, 251c8 *hímeron*, 251d4 *hímerou*, 251e3 *hímeron*, 255c1 *hímeron*), ancorado na loucura amorosa, aliás ele é a expressão do mais completo fluxo do desejo, quando o auriga (razão) dá vazão ao que é mais nobre, em um predomínio do equilíbrio que se encontra especialmente junto ao cavalo nobre. Entretanto, uma nova modalidade de impulso aparece nessa cena, quando o auriga (razão) dá vazão ao predomínio do equilíbrio do cavalo inferior, ainda inserido no registro da loucura amorosa, um desejo mais fraco que o *hímeros*. A *phília* ou amizade se apresenta nesta cena como um grau intermediário entre o desejo *epithymía* de Sócrates e o desejo *hímeros*, ainda que não seja capaz de aquecer as asas e irrigá-las. Nessa *phília* não há o fluxo do desejo *hímeros*, ainda que haja um impulso que se cumprirá, sem, entretanto, ser capaz de aquecer e irrigar o crescimento pleno das asas da alma.

Resumidamente, temos, então, duas amizades, dois desejos *epithymía* e um desejo *hímeros*, os quais aqui enumero sem considerar agora o sentido cronológico da aparição desses termos nas recitações: (1) a amizade *phília* ou desejo de amizade comum, encontrada em Lísias, ao descrever as afinidades entre amigos e familiares; (2) a amizade *phília* ou desejo de amizade erótica, encontrada na palinódia, expressão também da loucura erótica, mas uma vazão incompleta, enfraquecida, tal qual a predominância do cavalo arreado combinada com o auriga; (3) o desejo *epithymía* bloqueado, encontrado em Lísias, um desejo que não deve se completar por gerar efeitos colaterais terríveis; (4) o desejo *epithymía* encontrado no primeiro discurso de Sócrates, cujo desejo e fluxo encontram vazão em lugares não muito recomendáveis, o qual deve ser redirecionado para a prudência e para o intelecto; (5) o desejo *hímeros*, encontrado na palinódia, também agindo no registro da loucura erótica, em toda a sua vazão do fluxo do desejo divino, o mais lícito dos impulsos amorosos, onde há o preenchimento de Eros, o transbordar, o fluxo e o refluxo de *hímeros*.

Nossa busca inicial pela diferença entre o desejo *epithymía* e do desejo *hímeros* permitiu que observássemos o controle rigoroso léxico-conceitual empregado em cada uma das recitações e identificássemos outras nuances, percurso pelo qual é possível agora enunciar os desejos, as *epithymíai*, as amizades *phílitai* e o desejo *hímeros*, de acordo com sua fisiologia específica. A partir desse mapa, acreditamos ser possível realizar comparações mais detalhadas com os outros matizes dessas afecções em outros diálogos.

Colhemos como resultado desse percurso, portanto, uma leitura fisiológica dos desejos e das amizades nas recitações do *Fedro*, os quais se mostraram quantitativamente e qualitativamente diversos. Em Lísias vimos predominantemente a imagem de um desejo cuja vazão deve permanecer estancada ou, caso se encontre em algum momento liberada, deve ser interrompida. No primeiro discurso de Sócrates, por outro lado, observamos uma imagem de um fluxo do desejo que deve ser desviado para uma outra direção, para um suposto lado racional, uma imagem de uma vazão que deve ser transportada, redirecionada. Na palinódia socrática, por seu turno, observamos a imagem do fluxo do desejo erótico que se apresenta de

²⁸ Ver 251b2 *hidròs kai thermòtes*, b2 *ethermánthe ardetai*, b3 *thermantentos*, 251c8 *thermainetai*.



duas maneiras distintas, como amizade *philia* e como desejo *himeros*. A amizade erótica, cuja vazão não é capaz de irrigar totalmente as asas do desejo *himeros*, permanece inserida no mesmo ambiente erótico e lícito, enquanto a imagem do desejo *himeros* apareceu como a mais forte e plena manifestação da vazão e do fluxo do desejo, capaz de aquecer e irrigar as asas da alma, depois de ter visto a beleza, apaziguando as dores, levando a alma a um novo e dulcíssimo prazer. O desejo *himeros*, então, é o único que tem um poder catártico e carrega a imagem poética arcaica da irrigação completa das asas da alma. Seu fluxo e refluxo transborda na relação entre amante e amado, produzindo o único caminho para a filosofia, um desejo erótico poderoso e nobre que jamais deve ser interrompido.



Referências bibliográficas

- BUCCIONI, E. 2007. Keeping It Secret: Reconsidering Lysias' Speech in Plato's Phaedrus. *Phoenix*, Canadá, Vol. 61, No. 1-2, pp. 15-38
- BURNET, J. 1901. *Platonis Opera* tomus I. Oxford: Oxford Classical Texts, 1900 [repr. 1967].
- BURNET, J. 1901. *Platonis Opera* tomus II. Oxford: Oxford Classical Texts, 1901.
- CALAME, C. 2013. *The Poetics of Eros in Ancient Greece*. New Jersey: Princeton University Press.
- CAMPBELL, D. 1991. *Greek Lyric* III. Harvard: Harvard University Press.
- CAMPOS, R. G. de. 2018. *Platão. Fedro*. São Paulo: Hedra
- CAMPOS, R. G. de. 2022. Hermias de Alexandria In *Platonis Phaedrum Scholia* 164-16: dois mergulhos e uma pergunta. *Clássica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 35, n. 2, pp. 1-16
- CAMPOS, R. G. de. 2012. *O Fedro de Platão à luz da tríade de Estesícoro*. São Paulo. 170. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo
- COELHO, M. C. de M. 1999. GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Cadernos de Tradução, São Paulo: Dep. Filosofia USP.
- COUVREUR, P. 1901. Hermias Alexandrinus. In *Platonis Phaedrum Scholia, ad fidem codicis parisini 1810 denuo collati edidit et apparatu critic ornavit*. Paris: Émile Bouillon.
- CUMMINS, W. J. 1981. "Eros", "epithumia", and "philia" in Plato. *Apeiron*, v. 15 (1), pp. 10-18.
- DAVIES, M. 1991. *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*. Oxford: Oxford University Press.
- DE VRIES, G. J. 1969. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert-Publisher.
- FERRARI, G. R. F. 1990. *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge Classical Studies.
- FIERRO, M. A. 2022. *Platón, Fedro*. Buenos Aires: Colihue Clásica.
- HALPERIN, D. M. 1985. Platonic Erôs and What Men Call Love. *Ancient Philosophy*, v.5 pp. 161-204.
- HEIBERG, J. L. 1927. *Hippocratis Indices librorum, Iusiurandum, Lex, De arte, De medico, De decente habitu, Praeceptiones, De prisca medicina, De aere locis aquis, De alimento, De liquidorum usu, De flatibus*, CMG I 1, Leipzig et Berlin: in aedibus B.G. Teubneri.
- HICKS, R. D. 1925. Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge, MA: Harvard University Press, vol. 2
- HYLAND, D. A. 1968. "Ερωσ, 'Επιθυμία, and Φιλία in Plato. *Phronesis*, vol. 13, n. 1, pp. 32-46.
- KAHN, C. H. 1987. Plato's Theory of Desire. *The Review of Metaphysics*, vol. 41, n. 1 pp. 77-103.
- KONSTAN, D. 2000. Plato on Love and Friendship, *Hypnos*, v.6, p. 154-69.



- LITTRÉ, É. 1962. *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Paris: Baillière, vol. 7
- LITTRÉ, É. 1962. *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Paris: Baillière, vol. 8
- LUCARINI, C. M.; MORESCHINI, C. 2012. *Hermias Alexandrinus in Platonis Phaedrum Scholia*. Berlin: De Gruyter.
- PLATO. 1932. *Symposium*. Cambridge: Heffer.
- PORATTI, A. 2010. *Platón, Fedro*. Madrid: Ediciones Akal/Istmo.
- POTTER, P. 1980. *Hippocratis De morbis III*, CMG I 2,3. Berlin:Verlag.
- RADICE, R. 2002. *Stoici antichi. Tutti i frammenti*. Raccolti da Hans Von Arnim. Milano: Bompiani.
- ROCHA-PEREIRA, M. H. 1987. *Platão. A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- ROCHA-PEREIRA, M. H. 2013. *Pausanias. Descriptio Graeciae*. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig: De Gruyter.
- ROWE, C. 1988. *Plato, Phaedrus*. Oxford: Aris & Phillips.
- SANDERS, E.; THUMIGER, C.; CAREY, C.; LOWE, N. 2013. *Eros in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHEFER, C. 2003. *Rhetoric as part of an initiation into the mysteries: a new interpretation of the platonic Phaedrus*, In *Plato as author: the rhetoric of philosophy*, Boston: Brill.
- USTINOVA, Y. 2017. *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*. London: Routledge.
- WEISS, M. 1998. *Erotica: On the prehistory of Greek desire*. *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 98. pp. 31-61.
- WERNER, D. 2012. *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WEST, M.L.; MERKELBACH, R. 1990. *Hesiodi Theogonia, Opera et dies, Scutum*. Oxford: Clarendon Press.
- YUNIS, H. 2011. *Phaedrus*. Cambridge: Cambridge Press.