



Amor, loucura e filosofia: Platão como um filósofo do evento

Alan Duarte Araújo *

Resumo: Este trabalho busca investigar a relevância da “pedagogia amorosa” para a teoria do conhecimento de Platão, articulação disposta, sobremaneira, no Banquete e no Fedro. Busca-se, para tanto, responder a seguinte questão: o que a centralidade de conceitos como amor, beleza e loucura na obra platônica pode auxiliar na reinterpretação da natureza de sua Filosofia? Problemática que se justifica em virtude da imagem depreciativamente forjada dos filósofos ditos “idealistas”, como se, de maneira geral, fossem desatentos às obrigações para com uma suposta ontologia da diferença, desarticuladora de todo pensamento com pretensões à “absoluta” identidade especulativa do Conceito, como argumenta o filósofo francês Gilles Deleuze. Se aceitarmos tal paradigma, a obra de Platão, pensada a partir do recorte temático aqui sinalizado, parece efetuar um curto-circuito nessa imagem difundida. Conjectura-se, nesse sentido, que a novidade qualitativa presente na obra do filósofo grego, demarcada pelas noções supracitadas, pode ser resgatada e sintetizada com o auxílio do conceito de Evento, tal como disposto no pensamento de Slavoj Žižek. Mediante tal recurso, a filosofia de Platão poderia ser pensada como uma filosofia do evento, o que possibilitaria, com efeito, reavaliarmos até mesmo o papel que o “corpo”, no sentido mais cotidiano e imediato do termo, desempenha para construção e, ainda, sustentação de sua teoria do conhecimento.

Palavras-chave: Filosofia platônica; Pedagogia; Eros.

*Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Maria Socorro Ramos Militão. Bolsista da CAPES. E-mail: alan.araujo@ufu.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2326-7934>; CV: <http://lattes.cnpq.br/6883425576717133>

Love, madness and philosophy: Plato as a philosopher of the event

Abstract: This work seeks to investigate the relevance of “amorous pedagogy” to Plato's theory of knowledge, a highly arranged articulation in the Symposium and in the Phaedrus. Therefore, we seek to answer the following question: what can the centrality of concepts such as love, beauty and madness in platonic work help in the reinterpretation of the nature of his Philosophy? A problem that is justified by virtue of the disparagingly forged image of the so-called “idealist” philosophers, as if, in general, they were inattentive to the obligations towards a supposed ontology of difference, disarticulating all thought with pretensions to the “absolute” speculative identity of the Concept, as the French philosopher Gilles Deleuze argues. If we accept such a paradigm, Plato's work, conceived from the thematic approach indicated here, seems to effect a short circuit in this widespread image. In this sense, it is conjectured that the qualitative novelty present in the work of the Greek philosopher, demarcated by the aforementioned notions, can be rescued and synthesized with the help of the concept of Event, as provided in the thought of Slavoj Žižek. Through this resource, Plato's philosophy could be thought of as a philosophy of the event, which would make it possible, in effect, to re-evaluate even the role that the “body”, in the most everyday and immediate sense of the term, plays in the construction and, even more, support of his theory of knowledge.

Key-words: Platonic philosophy; Pedagogy; Eros.

Introdução

Dedicar-se ao estudo da tradição filosófica, no que poderíamos chamar História da Filosofia, frequentemente implica no confronto com uma série de leituras interpretativas que se consolidaram como se detivessem a “verdade”, por vezes, oculta de determinado filósofo. Parece que isto é tão mais certo quanto mais célebre é o filósofo em questão. Como não associar, depois de dois séculos de interpretações nesse sentido, a imagem de G.W.F. Hegel (1770-1831) àquela de um conservador e até

mesmo de um defensor “tresloucado” do *panlogismo* encarnado na ideia de Saber Absoluto?

Platão não escapou dessa sina. Talvez até pudéssemos considerar que o peso de certas imagens historicamente consolidadas a seu respeito é ainda mais influente do que a representação hodierna imaginada de um filósofo alemão do século XVIII. Aqui a antiguidade é o critério determinante. Nesse tocante, a imagem que nos salta à mente, ao pensarmos em Platão, é a de um filósofo que traçou uma nítida separação entre o Reino das Ideias e a realidade material, como se esta fosse uma simples cópia, ou decalque sem valor, em comparação com as Ideias eternas e absolutas. Desprezo por uma materialidade que não poderia deixar de afetar a própria concepção de “corpo”, signo, doravante, de um encadeamento da única dimensão de nossa existência que nos permitiria alcançar aquela Realidade mais elevada. Signo de uma “prisão” da alma¹.

Sustenta-se que é tal imagem, já bastante consolidada, que motiva, em certa medida, a crítica de Gilles Deleuze (1925-1995) contra a filosofia platônica. Para o filósofo francês, o verdadeiro cerne da teoria das Ideias é o impulso aristocrático e, no limite, autoritário, de filtrar e selecionar o que na realidade factual não agrada. Distinguir o “modelo” ideal das “cópias” imperfeitas, que participariam daquele modelo. A dialética platônica tratar-se-ia, para Deleuze, de um método de divisão e seleção das linhagens puras das impuras. “A dialética platônica”, Deleuze (2000, p. 259) insiste, “não é uma dialética da contradição nem da contrariedade, mas uma dialética da rivalidade”, luta entre o autêntico e o inautêntico, cujo único juiz seria o próprio Platão. Juiz parcial, pois também assumiria o papel de acusador. Diante dessa imagem nada favorável ao pensador grego, a única tarefa que parece restar aos contemporâneos, fatigados de uma “filosofia

¹ Nesse tocante, poderíamos lembrar a maneira como Giovanni Reale, célebre estudioso da filosofia grega, descreveu o tratamento platônico do “corpo”, como sendo, em larga medida, expressão de uma concepção negativa, isto é, como se o corpo encarnasse a raiz de todo o mal. Para uma discussão mais detalhada dessa temática, ver: REALE, Giovanni. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*, v. 1. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003, p. 152.

da identidade” que desprezaria as *diferenças autênticas*², seria a de uma “reversão do platonismo” (DELEUZE, 2000, p. 267).

Por reconhecer como se recepcionou a filosofia platônica em determinados círculos intelectuais na contemporaneidade, a presente reflexão se inicia a partir do seguinte questionamento: essa imagem do pensamento de Platão é condizente com a sua filosofia? Haveria de fato uma nítida separação e *hipostasia* do Mundo das Ideias em comparação à realidade factual? Platão seria um filósofo que desprezou o corpo e os sentidos, a saber, tudo que poderia relacionar-se com as diferenças sensíveis, em detrimento da *alma* e do significante da *Identidade*?

Conjectura-se, portanto, outra interpretação da filosofia platônica, mais fidedigna com a sua essência e que nos desautorizaria a buscar uma “reversão do platonismo”, justamente porque tal tarefa tornar-se-ia supérflua. O ponto de inflexão, aqui, para essa mudança de perspectiva é a compreensão da novidade radical presente no bojo da filosofia de Platão e sinalizável mediante as noções de *amor*, *beleza* e *loucura*, dispostas, sobretudo, em obras como o *Fedro* e o *Banquete*. Novidade que se condensaria na dimensão do “Evento” ou do “Acontecimento” filosófico que ela desencadeia. Algo explicitado por outro filósofo contemporâneo, mas que não se deixou enfeitiçar pela imagem precedentemente descrita. Reporta-se, com efeito, à Slavoj Žižek (1949-), em sua obra

² Na medida em que ele busca sustentar tais *diferenças autênticas* ou, ainda, *puras*, a filosofia de Deleuze pode ser compreendida como uma “Ontologia da diferença”. Ontologia, esta, descrita pelo pensador francês como um “anti-hegelianismo generalizado”, por defender que, em sua obra, “a diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição, pois a diferença só implica o negativo e se deixa levar até a contradição na medida em que se continua a subordiná-la ao idêntico. [...] Queremos pensar a diferença em si mesmo e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo”. Nesta perspectiva, reverter o hegelianismo e o platonismo significa, essencialmente, subverter o “primado da identidade”, o qual define o “mundo da representação”. Ao efetivar tal tarefa, sua filosofia se elevaria, assim, à altura da época presente, na medida em que, para Deleuze, “o mundo moderno é o dos simulacros” e, como tal, um mundo desarticulador, de variadas maneiras, das representações. Ver, nesse sentido: DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 13.

*Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito*³ (2014). Busca-se, portanto, mediante o cotejo da obra platônica com os comentários de Zizek, delinear a centralidade de certa “pedagogia amorosa” para a construção de uma reflexão sobre a atividade mesma do conhecimento e de sua dependência para com algo da ordem do “irracional”, subvertendo, com isso, a tradicional exclusão da tensão sensível, oriunda da dimensão “corpórea” e finita de nosso ser, com respeito à efetivação do saber.

2 Do evento da filosofia platônica...⁴

Nesse tocante, Zizek (2014, p. 90) argumenta que a filosofia de Platão surge no universo cultural grego como um *Evento filosófico*, a saber, como “uma intrusão traumática de algo de *novo* que resulta inaceitável para a visão predominante”. Novidade, portanto, que reorganiza as coordenadas simbólicas de uma época, o que requer, de fato, um confronto com a tradição que a antecede. Certamente, seria um grande equívoco imaginar a partir disto que Platão não se reporta a uma tradição, mediante a qual ele assentaria suas bases filosóficas e hermenêuticas. A distância que a novidade estabelece com a tradição não implica uma ausência de referências norteadoras para o desenvolvimento intelectual de Platão. Como esclarece Aristóteles (*Metaf.* 987b), é possível destacar na filosofia platônica influências da doutrina de Heráclito, de Sócrates e dos pitagóricos. À sua maneira, Platão assimilaria essas diferentes concepções intelectuais, produzindo, a partir delas, algo de qualitativamente novo.

³ Muito embora a tradução brasileira tenha optado pelo termo “Acontecimento”, este trabalhou se guiou pelo original em inglês, *Event*, e pela tradução italiana, *Evento*. Cabe, ainda, ressaltar a raiz francesa do conceito, “*l'événement*”, encontrado na obra do filósofo francês e amigo de Zizek, Alain Badiou.

⁴ A escolha de utilizar reticências no título desta seção se justifica pela continuação do mesmo título na seção seguinte, expressando a imanente continuidade temática entre elas.

Entretanto, a novidade radical efetivamente se esclarece mediante o confronto com o clima cultural, social e político da época, sintetizado na importância que a figura do “sofista” adquiriu. A esse respeito, Platão (*Sof.* 223a-b) não hesita em qualifica-lo como um “caçador interesseiro de jovens ricos”, uma vez que a pedagogia sofística nada mais seria do que o pretexto para o ganho financeiro, obliterando, nessa medida, o verdadeiro sentido educacional e formador do homem⁵. Classificando-o, ainda, como “heurístico mercenário”, cuja arte de contradição, contestação e luta oratória se destina, uma vez mais, apenas ao ganho de dinheiro. O procedimento adotado pelos sofistas, aqui sinalizado, tratar-se-ia, pois, de um mero jogo com os diferentes sentidos das palavras, isto é, de um “truque de prestidigitadores” visando conquistar a atenção do público e, dessa forma, crescer em reputação e orgulho. Em suma, essa prática heurística torna os sofistas hábeis no discurso, mas não sábios, recorda-nos Platão em diferentes momentos de sua obra (*Eutidemo* 276d-289e).

O que está em questão nesse confronto não é apenas uma oposição a certas atitudes vaidosas, que distanciam o interlocutor e os ouvintes da verdade. Já é possível assinalar aqui uma relação característica da filosofia platônica, qual seja, a sua articulação entre teoria do conhecimento e teoria política. Com efeito, o descaso do sofista com respeito à noção de Verdade

⁵ Deve-se recordar que as disputas em torno do verdadeiro sentido da Educação estavam no cerne cultural da *Pólis* grega, ao menos segundo a interpretação de Werner Jaeger. Seguindo esse intérprete, o termo “educação” deve ser entendido no sentido mais amplo de *Paideia*, enquanto a “formação de um elevado tipo de homem”, a qual, enquanto tal, não está dissociada dos movimentos históricos e institucionais do período. E isto porque a *Paideia*, para o homem grego da antiguidade, sinalizava a impossibilidade de dissociar a educação da estrutura histórica e objetiva da vida de uma comunidade, na medida em que a comunidade vem compreendida como a fonte de toda ação e comportamento humano. Com efeito, sendo a educação resultado da consciência acerca das normas que regem uma comunidade humana, independente de que natureza essa comunidade adquira, quer como família, classe, profissão e até mesmo como o próprio Estado, se tais normas perderem a sua estabilidade, a educação seria afetada na solidez de seus fundamentos. Por este motivo, mais adiante, destacaremos o *status* político da obra platônica, presente mesmo em seu tratamento do tema das “virtudes”. Para um aprofundamento da temática educacional na cultura grega, ver: JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1986.

conduz ao relativismo, tanto sob uma perspectiva epistemológica quanto ética. Não existindo erro, nem mesmo discurso falso, como essa heurística sustenta (*Eutidemo* 286-287), tudo poderia ser justificado. Mesmo séculos passados dessa querela, tal postura relativista ainda inquieta um pensador moderno como Hegel, preocupado com as suas consequências teórico-práticas. A respeito da “atitude sofisticada” de encontrar razões e fundamentos para tudo, o filósofo alemão afirma:

Ora, como antes se notou, fundamento ainda não tem nenhum conteúdo determinado em si e para si, e se podem encontrar fundamentos [razões] para o não-ético e para o antijurídico, não menos que para o ético e o jurídico; cabe ao sujeito a decisão sobre os fundamentos que devem ser válidos, e aquilo por que decide depende de sua mentalidade e intenções individuais (HEGEL, 2012, p. 241).

No sentido oposto, a figura do filósofo é definida como aquele que cuida e se preocupa com a alma (*psykhé*) do seu interlocutor, não somente com o ganho próprio, em especial o ganho financeiro, nem com a vaidade retórica. O filósofo é, doravante e no interior dessa nova filosofia, entendido como um “médico das almas” (*Protágoras* 313e). E não é outra a sua significação e implicação prática, afinal de contas a Política mesma é compreendida como um cuidado da alma, não mais do corpo individual, mas do corpo social (*Górgias* 464b).

Com isto, esclarece-se o motivo pelo qual o filósofo é aquele indivíduo que encara a morte sem medo. Nesse tocante, o próprio ato de filosofar é compreendido como uma preparação para a morte, pois concerne, no seu bojo, a um ato de preocupação com a alma, a fim de que a sua tarefa de condução do corpo em direção às Realidades mais elevadas e puras possa se executar. A atividade do filósofo se resume, dessa maneira, como um ato de “purificação” com respeito aos prazeres do corpo e dos bens exteriores, nenhum dos quais, uma vez que assumam o comando da vida, permitiriam ao homem se dedicar à atividade intelectual e com isso alcançar uma vida mais feliz, pois vivenciada por alguém que

sabe que a sua existência terrena não se esgota nela mesma, assim como entende que o seu corpo físico não é o último estágio da alma (*Fédon* 64a-67a).

Nessa perspectiva, o corpo pode ser compreendido como uma “prisão”, encarcerando a “alma” e nos tornando escravos de suas pulsões e necessidades, bem como nos conduzindo a guerras ou, no menor dos casos, dificultando a atividade intelectual do filosofar. Tornamo-nos preguiçosos para a atividade mais excelente do espírito, preferimos nos dedicarmos aos prazeres mais fugazes, em vez de buscar aqueles que duram e que nos garantiriam uma vida feliz após a morte, posto que “o destino das almas corresponderá às semelhanças com o seu comportamento na vida”, de tal forma que os mais felizes serão os que se ativeram à prática das virtudes sociais e cívicas, aos bons hábitos e exercícios, em suma: à vida filosófica (*Fédon* 82a-b). A morte representa então, nessa linha de pensamento, a libertação e purificação definitiva da alma, mas também, no sentido correlato, representa um acontecimento temível para quem não soube conduzir com sabedoria a própria vida.

Diante dessa argumentação, somos novamente reconduzidos para a problemática inicial, ilustrada com a referência à Deleuze. Tratar-se-ia, com efeito, de uma desvalorização do “corpo” na filosofia platônica? Não seria essa a impressão imediata sugerida pela consideração do corpo como uma prisão para a alma? O que nos resguarda de saltar apressadamente para tal conclusão é o devido cuidado metodológico que o leitor de Platão deve ter. Cuidado em considerar a relação dos seus diferentes escritos entre si, posto que tais escritos não são uma composição arbitrária, mas apresentam uma unidade passível de avaliação sistemática.

Feito isto, não é necessário um extenso estudo hermenêutico e filológico para infirmar a hipótese deleuzeana. Platão sustenta, com bastante clareza, mas em outro escrito, que: “O corpo, como corpo, não é nem bom nem mau” (*Lísis* 217a). Não ser, *per se*, nem bom nem mau não implica que seja indiferente para a filosofia e, mais precisamente, para o ato mesmo de filosofar. Aqui, novamente, a intervenção de Žižek (2014, p. 91) revela-se valiosa, pois ele esclarece que a filosofia de Platão não

constitui somente um *Evento* com respeito à sua época, mas ela mesma é uma *Filosofia do Evento*, no sentido de representar o encontro desconcertante do homem com as Ideias, fundamento suprassensível da realidade sensível. Encontro que, a partir de então, permitirá ao homem delinear a sua vida nos moldes filosóficos, a bem dizer, como uma “forma de vida” determinada.

3 ... À filosofia platônica do evento⁶

O que possibilita julgar a interpretação zizekiana como cabível, se não mesmo como acertada, é a forma como Platão descreve o “estupor” que, não raramente, caracterizava a figura de seu mestre Sócrates. Estupor, espanto ou, até mesmo, “possessão”, próprio da experiência traumática e desconcertante diante do Absoluto⁷. Com efeito, em *O Banquete*, diferentes descrições, tanto de Apolodoro como de Aristodemo, parecem sugerir essa “possessão”. Como quando é afirmado que Sócrates, ao pensar, assemelha-se à imagem de um “embriagado”. O mesmo pode ser

⁶ Cf. nota 4.

⁷ Zizek, em sua obra que estamos trabalhando, não apresenta uma exegese interpretativa do conceito platônico de Absoluto, o que nos obriga, em virtude disso, a recorreremos a um célebre comentador da filosofia clássica grega. Segundo Reale, para entendermos tal conceito, devemos, em primeiro lugar, ter bem presente a estrutura hierárquica do plano “suprassensível”, assim como delineada por Platão. Este plano “é constituído pelo mundo das Ideias (ou Formas), do qual Platão fala nos diálogos e pelos Princípios primeiros do Uno e da Díade, dos quais fala nas doutrinas não escritas. As Ideias platônicas não são simples conceitos mentais, mas são ‘entidades’ ou ‘essências’ que subsistem em si e por si em um sistema hierárquico bem organizado (representado pela imagem do Hiperurânio), e que constituem o verdadeiro ser. No vértice do mundo das Ideias encontra-se a Ideia do Bem, que coincide com o ‘Uno’ das doutrinas não escritas. O Uno é o princípio do ser, da verdade e do valor. Todo o mundo inteligível deriva da cooperação do Princípio do Uno, que serve como limite, com o segundo Princípio (a Díade de grande-e-pequeno), entendido como indeterminação e ilimitação”. O Absoluto, portanto, refere-se a este conceito de Bem ou Uno, e, como tal, pode ser pensando como o Incondicionado, por se situar no ápice da estrutura hierárquica descrita. Ver, aqui: REALE, Giovanni. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*, v. 1, 2003, pp. 137-142.

dito quando ele se retira para solidão e lá permanece meditando horas a fio (*Banq.* 173e-175a). Ainda mais indicativo do caráter insólito de Sócrates é a descrição fornecida por Alcebíades, no interior do mesmo escrito:

Em certo local, tendo-lhe [a Sócrates] ocorrido um pensamento, de pé, como se achava, se pôs a meditar desde manhãzinha, e como não conseguisse resolvê-lo, continuou na mesma posição sem arredar pé dali. Ao meio-dia os soldados perceberam o que se passava e, admirados, comentavam que desde muito cedo Sócrates estava a meditar. Por fim, já no cair da tarde, depois do jantar, alguns daqueles observadores trouxeram para fora seus leitos de campanha – pois o fato se passou no verão – com o fito de aproveitarem a brisa e observar se ele iria passar de pé a noite toda. Realmente, permaneceu naquela posição até ao raiar da aurora, quando o sol vinha surgindo. Só então se retirou, depois de dirigir ao sol sua oração. (*Banq.* 220c-d).

O que tais descrições apontam não poderia, com toda razão, ser entendido como o efeito desconcertante de um encontro com algo que supera, inegavelmente, a dimensão mais imediata e “banal” da vida? Como se, a partir desse encontro memorável, nada mais na vida do indivíduo permanecesse o mesmo, posto que suas coordenadas simbólicas se rearranjaram de forma quase irreversível. Reordenação que não se limita ao aspecto puramente teórico. Não está em questão, aqui, simplesmente a elaboração de uma nova teoria que sustentasse a importância do esforço para abandonar a vida ordinária, anterior ao encontro com a Ideia. Não. O que está em jogo, em realidade, é o catalisador de uma dialética entre teoria e prática, de tal forma que estes dois termos, primeiramente desarticulados e indiferentes um ao outro, doravante se imbricam essencialmente. Esse encontro implicará uma nova forma de vida, não mais passível de orientação pelas coordenadas simbólicas e teóricas prévias. É possível sustentar que nada ilustra tão bem o sentido desse encontro do que a firmeza ética que possibilitou a Sócrates, no momento de sua condenação, efetivamente não temer a morte, conduzindo até as

últimas consequências a sua vida filosófica, como uma autêntica preparação para a morte. O que Sócrates temia não era a morte, mas a possibilidade de ter cometido um ato injusto ou nocivo. Daí a trama de sua *Apologia*, ao tentar demonstrar para juízes parciais e para um público pouco amigável que ele não era culpado dos crimes que lhe foram imputados (*Apologia* 32d).

Será que essa firmeza ante a morte é algo transmissível? A radicalidade da pergunta socrático-platônica da possibilidade de se ensinar as virtudes porventura reside aí. Não diz respeito a uma mera teoria que se possa transmitir em uma sala de aula convencional. A natureza dessa “sabedoria” é outra, que certamente não pode ser transmissível pelo simples contato (*Banq.* 175d). Decerto porque o que está na base da disposição ética de Sócrates é algo como um *Evento*, poder-se-ia argumentar.

A singularidade desse encontro é repetidamente ilustrada pelo caráter, não somente desconcertante, mas mesmo “enlouquecedor” que ele parece gerar. Loucura que ultrapassa a extravagância. Pois esta loucura é inspirada pelos deuses⁸. Como se as ninfas tomassem contem dele (*Fedro* 238d; 244a). Loucura, esta, que nos reporta à teoria do conhecimento platônica. Aprender é recordar (*anamnese*), sustenta Platão, o que só é possível em virtude do caráter imortal da alma. Imortalidade garantida pelo

⁸ Aqui, ao que parece, Platão sustenta uma mudança qualitativa com respeito à sua época, o que, uma vez mais, confirmaria a hipótese de sua filosofia ser a expressão autêntica de um *Evento filosófico* propriamente dito. E isto na medida em que a “loucura”, na cultura da época, não era um “diagnóstico”, mas um juízo de valor, que reunia em si os comportamentos inadequados e excessivos, bem como os discursos incoerentes. Por essa razão, o indivíduo “louco” era objeto de uma sanção social e chamado, por isso, à “ordem”. Em contrapartida, ao incluir a temática da “loucura” na sua filosofia, Platão não busca, assim, atribuir a ela o estatuto de um objeto filosófico por si, mas, em realidade, confere a ela um valor especial, no sentido de “pôr em questão a redução do Inteligível ao racional e ao razoável”, como aduz Monique Dixsaut. Como será destacado mais adiante, o que Platão busca aqui é assinalar o papel das “forças irracionais” para a formação educacional do Homem grego. Sobre a temática da loucura na obra de Platão, ver: DIXSAUT, Monique. *Platon et la question de l'âme: études platoniciennes II*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2013.

fato de a “alma” ser “puro movimento” e, como tal, diferentemente das coisas mortais e finitas, não apresentar uma causa motriz do seu movimento nem, aliado a isso, outra força que poderia interromper esse movimento. Alma que, antes de se encarnar, contemplou as Verdades Imutáveis, mas que é acometida pelo esquecimento no ato de adentrar e firmar-se em um corpo. Daí o porquê de a Inteligência ser descrita, na obra platônica, como uma faculdade de recordação das Verdades Eternas. E, como tal, faculdade que eleva o homem da realidade sensível e múltipla em direção à unidade e à estabilidade do Absoluto (*Fedro* 250).

Todavia, há um catalisador para que a recordação ocorra. Zizek (2014, p. 93) sugere que tal catalisador é o “encontro traumático inesperado com uma dimensão ulterior suprassensível que nos acerta como uma iluminação e desconcerta a nossa vida inteira”. Nesse encontro, outra dimensão entra em cena, um nível diverso de “ser” e análogo a um “congelamento temporal da eternidade”. Eternidade, de agora em diante, aparente, ilusória e fugaz. Eternidade que se encarna num figura sensível, em face da qual somos como que arrastados. Delírio que nasce defronte ao Belo⁹.

Por mais que as figuras sensíveis carreguem, em seu bojo, a marca de seu Modelo ideal e perfeito, elas continuam a serem cópias imperfeitas. E, como cópias, restam imitações terrenas não nítidas das Ideias. De tal maneira que não são todos que compreendem essa dimensão para além da realidade finita. Todavia, dentre todas as imitações, a beleza é a mais nítida, ou seja, em que se discerne mais facilmente sua proximidade com a

⁹ Segundo o esclarecimento de Edson Bini, o Belo (*kalós*) em Platão não se limita à beleza no sentido convencional, isto é, à beleza física, mas, igualmente, à beleza moral, podendo, por isso, ser traduzido por “belo, elegante, apto, perfeito, excelente, nobre, admirável, honesto, honrado, ou outros adjetivos que denotem precisamente qualidades físicas e/ou morais humanos”. Esclarecimento que nos permite relacionar o conceito de Belo ao conceito de Bem, pois, como enfatiza Reale: “Para Platão, o conceito de Belo corresponde ao de harmonia, medida e proporção, e, do ponto de vista ontológico, está ligado à Ideia do Bem e à Verdade. Poder-se-ia dizer que o Belo é o Bem em sua manifestação”. Ver, nesse sentido: PLATÃO. *Hípias Maior* (ou *Do Belo*). In: BINI, Edson (Org.). *Diálogos II*. Tradução e notas de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2016, p. 233, nota 1.; E, ainda: REALE, Giovanni. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*, 2003, p. 151.

sua *forma* ideal. Diante de tais figuras belas, não nos resta outra opção do que a contemplação e a adoração. Somos como que tomados por uma “crise”, semelhante às convulsões febris. Convulsões que sinalizam o fermento da alma, a qual experimenta as dores do crescimento de suas asas, semelhantes às dores do crescimento dos dentes nos bebês. Beleza que infunde um doce calor, alimentando o florescer das asas. Afastados dos interesses carnais, de agora em diante banais em comparação com o que a beleza nos indica, os homens voltam os olhos para os céus, em busca dos objetos divinos. Desejando voar, mas não podendo, pois, no fim, ainda permanecem mortais. A humanidade ainda os limita. Contudo, o encontro desconcertante inaugura uma nova experiência, sinalizando que o limite não é o fim (*Fedro* 250-251).

Não é à toa que o processo de encontro com imagens belas é descrito por Platão de maneira muito semelhante a uma experiência já bem conhecida: aquela do amor (*eros*). Com efeito, trata-se de um enamorar-se do belo. E, como tal, trata-se de um desejo de “procriar e gerar no belo” (*Banq.* 206e), de tal maneira que se possa, enfim, alcançar a “imortalidade”. Analogamente à procriação física, em que o gênero humano ou, mais especificamente, o nome de família se perpetua através das gerações vindouras. No amor, o “perpetuar-se” é do âmbito do Espírito. Procria-se com o Espírito. É a “natureza mortal”, sustenta Platão (*Banq.* 207d), que “procura, tanto quanto possível, ser eterna e imortal”. Com isso, ela alcança tanto a libertação da dor como a permanência, não corpórea, mas concernente ao conhecimento. Recorda-se do que outrora havia esquecido, a saber, das Ideias Eternas e, em primeiro lugar, daquela do Belo. Em suma, reporta-se, aqui, ao que se poderia denominar como uma *pedagogia amorosa*¹⁰, a qual vem esclarecida Platão da seguinte maneira.

¹⁰ Nesta “pedagogia amorosa”, deve-se observar como as “forças irracionais”, sinalizadas pela preponderância do papel assumido pelo *eros*, desempenham um papel fundamental na formação educacional do homem grego, entendida como *Paideia*. A este respeito, é possível ler em Jaeger: “A sua teoria do *eros* lança uma audaciosa ponte sobre o abismo que separa o apolíneo do dionísaco. Ele [Platão] julga que, sem o impulso e o entusiasmo inesgotáveis e incessantemente renovados das forças irracionais do Homem, jamais será

Só assim deve alguém entrar ou ser levado pelo caminho do amor, partindo das belezas particulares para subir até aquela outra beleza, e servindo das primeiras como degraus: de um belo corpo passará para dois; de dois, para todos os corpos belos, e depois dos corpos belos para as belas ações, das belas ações para os belos conhecimentos, até que dos belos conhecimentos se alcance, finalmente, aquele conhecimento que não é outra coisa senão o próprio conhecimento do Belo, para terminar por contemplar o Belo em si mesmo. Só nessa altura da existência, meu caro Sócrates, falou a forasteira de Mantinéia, e mais em parte alguma, é que para o homem vale a pena viver, na contemplação da Beleza em si mesma. (*Banq.*, 211c).

Assim, retoma-se o tema da vida filosófica, daquela que vale a pena ser vivida. Agora, temos presente um tema despido de todos os excessos de interpretações questionáveis em suas tentativas de eliminar a dimensão do corpo e da realidade sensível do pensamento de Platão. Na verdade, o corpo e os sentidos, sobretudo a visão, são a “porta de entrada” para uma vida que “vale a pena viver”, dedicada ao amor, ao belo e à sabedoria. E isto na medida em que “o *erótico* se revela um caminho *alógico* que conduz ao Absoluto”, argumenta Reale (2003, p. 150). A própria dimensão das Ideias já não parece mais tão distante do homem, porém ao alcance das mãos. Ao menos, o que está ao alcance mais imediato é a possibilidade de elevação nos degraus que conduzem a tal Realidade superior. Não acessível para todos, sem dúvida. Mas para os inclinados à vida filosófica. Àqueles que não permanecem impassíveis

possível atingir o cume daquela transfiguração suprema que atinge o espírito, quando este contempla a ideia do Belo. A união do *eros* e da *paideia*, eis a ideia central do *Banquete*”. Mais adiante ele conclui, ao precisar o resultado desta união: “O *eros*, concebido como amor pelo Bem, é ao mesmo tempo o impulso para a verdadeira realização essencial da natureza humana, e portanto um impulso cultural no mais profundo sentido da palavra”. Tudo isto nos autoriza a afirmar que Platão concebe verdadeiramente uma “pedagogia do *eros*”. Cfr. JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*, 1986, pp. 498-499; p. 509.

ante as belezas da vida. Assim como àqueles que intuem a existência de uma forma de vida mais excelente em comparação com a vida dedicada aos prazeres imediatos e estritamente carnavais.

Em virtude desse domínio do pensamento platônico, Zizek (2014, 104) pode concluir, não mais em plena harmonia com o filósofo grego, sobre o caráter frágil e fugaz do Absoluto. “Em breve”, ele argumenta, “o Absoluto é um puro *Evento*, algo que simplesmente acontece, que desaparece antes mesmo de ter plenamente aparecido”. As Ideias, com efeito, parecem se sustentar em uma dimensão puramente virtual e não mais substancial. Aparecendo, portanto, na superfície das coisas e transformando para sempre aqueles dispostos a enamorar-se delas.

Considerações Finais

No término desta “aventura filosófica”, para valer-se de uma expressão cara à Zizek, revela-se necessário retornar ao início. Mais precisamente, retrocedesse à problemática que ensejou esta investigação, a saber: o que a centralidade de conceitos como *amor*, *beleza* e *loucura* na obra platônica pode auxiliar na reinterpretação da natureza da sua Filosofia? Ou ainda: Haveria de fato uma nítida separação e *hipostasia* do Mundo das Ideias em comparação à realidade factual? O que implicaria, portanto, no desprezo de tudo aquilo que reporta ao corpo e às suas capacidades sensíveis. Como visto, a tentativa de resolução deste problema foi possível pelo delineamento daquilo que se convencionou chamar como *Evento*, ou seja, uma intrusão traumática de algo radicalmente novo e desconcertante para a gramática com que o sujeito acostumou-se a guiar sua vida até então. Gramática, no interior da qual, grassam oposições rígidas e estáticas, a exemplo da divisão pressuposta entre a alma e o corpo. O *Evento*, portanto, desconcertaria e desarticulária a lógica interna dessa gramática, de tal modo que uma nova rede de significações desponta no horizonte do sujeito, não mais simplesmente restrito à dimensão da finitude.

O que torna esse movimento contraditório e, como tal, de difícil assimilação pela tradição filosófica que o reinterpretou exaustivamente é o fato de que essa reordenação simbólica e crítica da finitude passam por aquilo que parece mais banal e simplório no indivíduo: seus sentidos, suas paixões e seus encontros cotidianos. Com efeito, a resposta à pergunta inicial enseja, na verdade, novas e ainda mais inquietantes problemáticas.

Buscou-se, nesta investigação, fornecer um caminho possível para pensar a especificidade da filosofia platônica. Outros caminhos são, efetivamente, exequíveis, como aquele de insistir no caráter *dialético* de seu pensamento. Seguir essa trilha nos conduziria a uma resposta semelhante, qual seja: insistir na falência das interpretações oriundas de uma lógica mantenedora de rígidas oposições, como entre a sensibilidade e a razão. O que uma imersão hermenêutica em obras como o *Fedro* e o *Banquete* nos ensina é o estatuto ilusório dessas oposições, o que não poderia ser diverso para um autor dialético, em especial para um autor central ao desenvolvimento científico da dialética, enquanto procedimento teórico-metodológico.

Com isso, abre-se, analogamente, uma nova forma de compreender a própria História da Filosofia. Empreendimento possível em virtude do caráter basilar de Platão para a tradição filosófica que o segue. Seria a História da Filosofia, ao menos nos seus moldes ocidentais, uma astuta estratégia de desqualificação das experiências sensíveis em prol de uma normatividade “friamente” racional e avessa a toda e qualquer referência às diferenças? Uma reflexão que, dessa maneira, tenderia a desprezar as formas de vida que não se enquadrariam nos moldes de um *Cogito* dito “cartesiano”, por exemplo, encarcerando em institutos disciplinares e de controle os sujeitos “anormais”, como certos autores contemporâneos sustentam ser essa a natureza da Filosofia mesma.

Com Platão é possível aduzir uma hipótese contrária, no sentido de insistir como sempre foi próprio à reflexão filosófica atribuir seriedade às “diferenças”, ainda que isso implique reavaliar o seu estatuto ontológico para além de certa gramática habitual. Assim como é, desde sempre, própria à filosofia pensar os modos constitutivos de imbricação entre

sensibilidade e razão, bem como aquilo que circunda os limites dessa relação, como uma dimensão “Outra”, cujo contato só pode resultar traumático para o sujeito, ao mesmo tempo em que enseja uma nova experiência de formação subjetiva. Em suma, com Platão, compreende-se que sempre foi uma tarefa da filosofia a assunção dos riscos de experiências negativas e indeterminadas, as quais só podem ser parcialmente definidas como “loucura” por aqueles que ainda não experimentaram o caráter formador de uma “pedagogia amorosa”.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 4. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

DIXSAUT, Monique. *Platon et la question de l'âme: études platoniciennes II*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2013.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: a Ciência da Lógica [1830]*. Tradução de Paulo Menezes. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1986.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: SANTOS, José Trindade dos (Org.). *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução de José Trindade Santos. 4. ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da moeda.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. Eutidemo (ou da Disputa). In: BINI, Edson (Org.). *Diálogos IV*. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2016, pp. 169-231.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. Fédon. In: PESSANHA, José Américo Motta (Org.). *Diálogos*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. *Fedro ou da Beleza*. Tradução de Pinharada Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. Górgias (ou da Retórica). In: BINI, Edson (Org.). *Diálogos II*. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2016, pp. 41-168.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. Hípias Maior (ou Do Belo). In: BINI, Edson (Org.). *Diálogos II*. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2016, pp. 233-272.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. Lísias (ou da Amizade). In: BINI, Edson (Org.). *Diálogos IV*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2009, pp. 273-304.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*, v. 1. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

ZIZEK, Slavoj. *Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

ZIZEK, Slavoj. *Event: A Philosophical Journey Through a Concept*. London: Melville House, 2014. (eBook).

ZIZEK, Slavoj. *Evento*. Tradução de Edoardo Acotto. Novara: De Agostini Libri, 2014. (eBook).

Data de registro: 02/08/2021

Data de aceite: 28/01/2022