

A “fonte de Zeus”: lógos como fluxo erótico no Fedro de Platão

The “fountain of Zeus”: logos as erotic flux in Plato’s Phaedrus

Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro / Brasil

CAPES

juliaznovaes@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7985-7175>

Resumo: No *Fedro* de Platão, a figuração do discurso como uma espécie de fluido que emana da boca do emissor e penetra a alma do receptor é um tema cuidadosamente entremeadado no texto através do que se pode chamar um “vocabulário do preenchimento”. Este designa um campo semântico que abarca noções relativas ao estado liquefeito (material ou metafórico) de determinados objetos, assim como os seus movimentos característicos, sobretudo o fluir para dentro e fora de recipientes – o preencher e o esvaziar. Este artigo percorre a primeira parte do diálogo, na qual se concentram as ocorrências do vocabulário, com dois objetivos: o primeiro, mais geral, é destrinchar o modo como este léxico constitui o tema do discurso-fluxo através da interação dinâmica de três principais empregos descritivos: (1) da paisagem em que o diálogo é ambientado, centrada no rio Ilisso; (2) do movimento do discurso como influência ou inspiração; e, (3), da relação entre o amante e o amado filosóficos como uma troca de fluxos de desejo e discurso. O segundo objetivo, mais específico, é usar esta divisão como percurso argumentativo a favor da interpretação de uma passagem obscura da palinódia como metáfora para a produção discursiva, a saber, de que aquilo que os amantes “extraem de Zeus” (ἐκ Διὸς ἀρύτωσιν, 253a6) e “entornam” (ἐπαντλοῦντες, a7) na alma dos amados é, com efeito, *lógos*.

Palavras-chave: discurso; eros; fluxo; Platão.

Abstract: In Plato’s *Phaedrus*, the figuration of discourse as a kind of fluid that emanates from the mouth of the speaker and penetrates the soul of the receiver is a theme that is carefully interspersed in the text through what can be called a “vocabulary of filling”. This designates a semantic field that encompasses notions relating to the liquefied state (material or metaphorical) of certain objects, as well as their characteristic movements, above all flowing into and out of containers – a filling and an emptying. This article explores the first part of the dialogue, in which the occurrences of the vocabulary are

concentrated, with two aims: the first and more general aim is to unravel the way in which this lexicon constitutes the theme of discourse-flux through the dynamic interaction of three main descriptive uses: (1) of the landscape in which the dialogue is set, centred on the river Ilissus; (2) of the movement of *logos* as influence or inspiration; and, (3), of the relationship between the philosophical lover and beloved as an exchange of flows of desire and speech. The second and more specific aim is to use this division as an argumentative path in favour of interpreting an obscure passage of the palinode as a metaphor for the production of discourse, namely, that what the lovers “draw from Zeus” (ἐκ Διὸς ἀρύτωσιν, 253a6) and “pour” (ἐπαντιλοῦντες, a7) into the soul of the beloved is, in fact, *logos*.

Keywords: discourse; eros; flux; Plato.

1 Introdução

Este artigo atravessa a primeira parte do *Fedro* de Platão, seguindo como fio condutor a metáfora do discurso como um fluxo, imagem que recorre de modo estruturante no percorrer do drama filosófico. A metáfora, ou seja, a caracterização figurativa do *lógos* como uma espécie de líquido ou fluido que emana da boca de seu emissor e penetra o corpo e a alma de seu receptor, é um tema cuidadosamente entremeadado no texto através do que se pode chamar um “vocabulário do preenchimento”. Este designa um campo semântico que engloba noções relativas ao estado liquefeito material ou metafórico de determinados objetos, assim como os seus movimentos característicos, sobretudo o fluir para dentro e fora de recipientes – o preencher e o esvaziar.

De início, é importante ressaltar que este vocabulário tem no *corpus* platônico duas funções privilegiadas, cuja convergência é uma nota característica da poética do *Fedro*: primeiro, é através dele que Platão aborda conceitualmente as noções tanto de prazer quanto de desejo como movimentos fluidos de repleção (πλησιμονή; πλήρωσις)¹ – como será analisado abaixo no caso do *Fedro*; e, segundo, ele serve para

¹ *Banquete*, 196a, 197d; *Crátilo*, 419e-420b; *Fédon*, 66c; *Filebo*, passim, cf. 35a; *Górgias*, esp. 493a-494b; *Leis*, 636d-e, 875b-c; *República*, 585a-d.

descrever o que talvez seja o movimento mais “natural” do discurso,² ou seja, aquele que o descreve levando em consideração seus aspectos físicos (o que ele *é*) e efeitos fisiológico-psicológicos (suas *dynameis*).

Não é de se ignorar que o discurso é explicitamente definido como um fluxo não menos de três vezes através do *corpus*. No *Teeteto*, o personagem epônimo concorda com Sócrates que falar (*légein*), em seu sentido mais geral, é “tornar manifesto seu próprio pensamento por meio da voz, com verbos e nomes, modelando [imprimindo] sua opinião no fluxo (*rhoén*) <que emana> da boca, assim como em um espelho ou na água” (206d1-4).³ A mesma ideia é retomada no *Sofista*, onde o Estrangeiro afirma que o *lógos*, o pensamento enunciado, é “um fluxo (*ῥεῦμα*) a partir da alma, indo através da boca com som” (263e7-8).⁴ Por fim, no *Timeu*, Timeu diz que o “fluxo de palavras (*τὸ δὲ λόγων νᾶμα*), que corre (flui, *ῥέον*) para o exterior e auxilia o pensamento, é o mais belo e excelente de todos os fluxos (*πάντων ναμάτων*)” (Platão, *Timeu*, 75e3-5).⁵ Além disso, é um lugar-comum que os personagens platônicos se refiram a discursos que “enchem” os ouvidos ou alma de alguém ou que “escorrem” por aí.⁶ Estas e outras formulações encontradas no *Fedro* serão abordadas adiante.

² Como demonstrado por Pender (2000), o discurso (e o pensamento) no *corpus* platônico pode efetuar, em sentido figurado, diversos tipos de movimentos, tais como andar em círculos, “viajar”, ir embora/escapar, lutar com o interlocutor etc.

³ τὸ τὴν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων, ὡσπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν. Tradução de Iglésias e Rodrigues, Platão, 2020.

⁴ Τὸ δὲ γ’ ἀπ’ ἐκείνης [sc. τῆς ψυχῆς, 263e4] ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos, Platão, 2011b.

⁵ ὃ δὲ λόγων νᾶμα ἔξω ῥέον καὶ ὑπηρετοῦν φρονήσει κάλλιστον καὶ ἄριστον πάντων ναμάτων. Tradução de Rodolfo Lopes, Platão, 2012b.

⁶ *Apologia*, 23e2; *Crátilo*. 396d7-8; *Hípias Maior*, 291a6; *Íon*, 534b1-3; *Leis*, II.672b3; *Lísis*, 204c-d; *Político*, 286a3; *Protágoras*, 329c2; *República*, 344d2, 352b6, 534a8; *Teeteto*, 177b8, 196e1. Vale notar que essa metáfora não é invenção de Platão. Desde a poesia épica o discurso é imaginado como um fluxo: já no primeiro canto da *Iliada* se diz que da língua de Nestor “fluiu um discurso mais doce que o mel” (τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέειν αὐδῆ, vv. 247-9. Trad. Frederico Lourenço, Homero, 2013). É possível acompanhar o desenvolvimento dessa imagem ao longo dos séculos seguintes e através de vários gêneros literários, da lírica à comédia (E.g.: Hesíodo, *Teogonia*, vv. 39-40, 83-4; Píndaro, *Ode Olímpica*, 7.7-8, *Ode Pítica*, 10.56; Cratino,

Contudo, ainda que a imagem do discurso-fluxo se repita em diversos diálogos, é evidente que sua relevância para a interpretação filosófica do texto platônico depende de uma série de fatores, tais como a frequência com que aparece e da função que exerce na economia de uma obra. E, na primeira parte do *Fedro*, sobretudo, este léxico abunda de modo incomum em relação às outras obras platônicas, se repetindo e se articulando a ponto de configurar um *tema* – termo aqui entendido a partir da proposta hermenêutica de Philip (1981) a respeito das retomadas temáticas neste mesmo diálogo:

A observação destas repetições no decorrer do diálogo, mesmo quando ela se prolonga para a busca de sua articulação, no entanto, não pode ser suficiente para a interpretação do texto platônico. Convém ainda se preocupar com a maneira como um tema é retomado. Assim que ele aparece em outro momento do diálogo e em outro contexto, ele não constitui uma pura repetição. Ou antes esta repetição o metamorfoseia e lhe confere um outro sentido. Toda repetição “trabalha” assim um tema segundo o jogo do mesmo e do outro. É a variação de sentido que ela produz que se revela finalmente esclarecedora para a hermenêutica da obra. (Philip, 1981, p. 452. Tradução nossa).⁷

Tendo estes pressupostos metodológicos e hermenêuticos em mente, é possível discernir que o uso do “vocabulário do preenchimento” no *Fedro* é retomado em três principais empregos descritivos: (1) da paisagem em que o diálogo é ambientado, centrada no rio Ilisso; (2) do movimento do discurso, sendo algo que flui do emissor e preenche

fr. 198 PCG; Aristófanes, *Vespas*, v. 603; *Nuvens*, vv. 1019-1020) – com os quais, sabemos, Platão frequentemente dialoga na sua obra.

⁷ L’observation de ces reprises au cours du dialogue, même lorsqu’elle se prolonge par la recherche de leur articulation, ne saurait cependant suffire à l’interprétation du texte platonicien. Il convient encore de se préoccuper de la manière dont un thème est repris. Dès lors qu’il apparaît à un autre moment du dialogue et dans un autre contexte, il ne constitue pas une pure répétition. Ou plutôt cette répétition le metamorfose et lui donne un autre sens. Toute répétition ‘travaille’ ainsi un thème selon le jeu du même et de l’autre. C’est la variation de sens qu’elle produit qui se révèle finalement éclairant pour l’herméneutique de l’oeuvre.

o receptor, como uma influência e inspiração; e, (3), da relação entre o amante e o amado filosóficos como uma troca de fluxos de desejo e de discurso, cujos movimentos de fluir e preencher são semelhantes e que convergem no objetivo principal da correta *paidēra* filosófica proposta na palinódia, qual seja, a imitação do deus. O artigo seguirá dividido desta forma, se debruçando sobre as passagens mais representativas de cada caso, cuja análise lexical e dramática servirá como percurso para argumentação a favor da interpretação de uma passagem obscura da palinódia como metáfora para a produção discursiva, a saber, de que aquilo que os amantes “extraem de Zeus” (ἐκ Διὸς ἀρύτωσιν, 253a6) e “entornam” (ἐπαντλοῦντες, a7) na alma dos amados é, com efeito, *lógos*.

2 A paisagem: o fluxo do rio Ilisso

A longa e detalhada cena introdutória do diálogo começa com o encontro de Fedro e Sócrates próximo às muralhas de Atenas. Ao anunciar que tem um discurso erótico de Lísias a relatar, Fedro é bem-sucedido em seduzir Sócrates a sair da cidade e acompanhá-lo numa caminhada pelo campo. É fora do usual o esmero poético dispendido por Platão para descrever essa locação idílica, e é curioso que, sendo este o caso, o *Fedro* seja um diálogo mimético sem narrador: ao invés de emergir do texto como comentário de um narrador, toda a descrição é feita no tempo presente do drama através da voz dos personagens, que voltam sua atenção repetidas vezes ao rio Ilisso, conjurando-o para o leitor. É este o elemento principal do *mise-en-scène* platônico: o curso do rio dá a direção do curso da conversa.

{Sócrates:} — Viremos aqui seguindo o Ilisso e depois, onde te pareça melhor, tranquilamente nos sentaremos.

{Fedro:} — Em boa hora, é o que parece, encontrarei-me descalço; pois tu sempre estás. Fácilimo nos será, molhando os pés pela aguinha [τὸ ὑδάτιον], prosseguir; e não desagradável, sobretudo nesta época do ano e a esta hora! (Platão, *Fedro*, 229a1-6).⁸

⁸ {ΣΩ.} Δεῦρ' ἐκτραπόμενοι κατὰ τὸν Ἰλισσὸν ἴωμεν, εἶτα ὅπου ἂν δόξῃ ἐν ἡσυχίᾳ καθιζήσομεθα. {ΦΑΙ.} Εἰς καιρὸν, ὡς εἰσικεν, ἀνυπόδητος ὢν ἐτυχον· σὺ μὲν γὰρ δὴ

É nesse rio que Sócrates colocará os pés mais duas vezes, uma vez indo embora, a outra voltando, remetendo-se a ele – ποταμός – nos dois movimentos (242a1, b8), quando seu *daimon* lhe impede de retornar à cidade antes de retratar o primeiro discurso sobre o amor com uma palinódia. Sublinhando para o leitor a importância deste cenário particular, Platão faz Sócrates se referir diretamente ao rio ainda outras três vezes ao longo da conversa até o final do diálogo (πηγή ... ῥεῖ, 230b6; κρήνη, 259a6; νᾶμα, 278b9). Tal ênfase na presença do fluxo do rio é chave para produzir a atmosfera do espaço, pois é entorno dele que se organizam os elementos do quadro que Sócrates pinta em 230b-c: o plátano florido e sua aconchegante sombra na relva, o santuário com estatuetas de ninfas fluviais e do deus-rio Aqueloo, a qualidade do ar, e o canto das cigarras que, se pode imaginar, se mistura ao murmurar do próprio rio que flui ao lado (229b6).

Como apontado por Calame (2013, p. 155) e Pender (2007a, p. 3; 2007b, p. 38), esta paisagem é descrita tal como uma “pradaria (*leimōn*) erótica”, o *tópos* poético de arrebatamento erótico de virgens, como Kóre por Hades no *Hino Homérico a Deméter*, e a ninfa Orítia por Bóreas – mito discutido por Fedro e Sócrates a caminho deste mesmo lugar (229c). Contudo, como nota também Calame (2006, p. 28 *et seq.*), a pradaria é erótica na mesma medida em que é fúnebre: ambas as mocinhas míticas morrem, seja de modo real ou simbólico, no momento de seu rapto, que configura o primeiro passo de um ritual iniciatório. E – ponto pacífico na literatura –, é evidente que aqui também Fedro é alvo socrático de um arrebatamento similar. Conforme o diálogo progride, Sócrates aos poucos desvela seu objetivo de seduzir o jovem para longe do amor pelos discursos eles mesmos e iniciá-lo na prática erótica da filosofia (257b), a qual, ainda que em termos bastante menos ascéticos que o *Fédon*, será igualmente descrita como uma preparação para a morte: ao filósofo-amante é prometida não só a lembrança de uma visão do além – ou seja, do lugar supraceleste e sua “pradaria da verdade” (τὸ ἀληθείας

αί. ῥᾶστον οὖν ἡμῖν κατὰ τὸ ὑδάτιον βρέχουσι τοὺς πόδας ἰέναι, καὶ οὐκ ἀηδές, ἄλλως τε καὶ τήνδε τὴν ὄραν τοῦ ἔτους τε καὶ τῆς ἡμέρας. Toda tradução citada do *Fedro* aqui é de José Cavalcante de Sousa, Platão, 2016a, cotejada com Platão 2002; 2012; 2016b.

[...] πεδίων, 248b7; λειμῶνος, b8) – e da condição da alma desencarnada (249c-d), como também a eventual quebra do ciclo de encarnações que o mantém afastado de lá (249a).

Antes e além de servir de duplo sensível do lugar supraceleste,⁹ este recanto em torno do Ilisso é a fonte da qual emanam uma série de influências que invadem o próprio Sócrates e lhe outorgam uma eloquência – uma *fluência* – fora do habitual. Enquanto ele ouve a récita do discurso de Lísias, o lugar exerce um apelo arrebatador também sobre o filósofo – ou, a princípio, é isso que ele quer que Fedro acredite.

3 Inspiração poética: preenchimento pelo fluxo discursivo

Quando instado por Fedro a desenvolver sua crítica ao discurso de Lísias, Sócrates primeiro desvia da necessidade de ele mesmo produzir um discurso melhor, postergando a satisfação do jovem, e se apresenta como a foz de discursos e argumentos cuja origem ou fonte é externa. Repete-se “fonte”, porque é esta a palavra que ele usa para se referir aos discursos dos antigos sábios e sábias, poetas e prosadores (235b-c), que, para ele, teriam falado melhor sobre o amor melhor que o logógrafo. Ele responde a Fedro, que indignado perguntara quem poderiam ser tais pessoas:

Agora mesmo assim não posso dizer; mas claro que de alguns já ouvi, sem dúvida da bela Safo ou do sábio Anacreonte ou mesmo de algum prosador. Em que indício me apoio para afirmá-lo? Uma certa **plenitude** [πληρής] em meu peito, ó divino, me fez sentir que em face disto posso dizer outro tanto e não inferior. Ora, que de mim mesmo não concebi nada disso bem sei, consciente que sou de minha ignorância; resta então, imagino, que foi de **fontes alheias** [ἐξ ἀλλοτριῶν ποθὲν **ναμάτων**], não sei de quais, que pela audição me **enchi** [πεπληρωσθαί], como uma jarra. Mas por descuido esqueci-me disso mesmo, de como e de quem ouvi (Platão, *Fedro*, 235c2-d3).¹⁰

⁹ Sobre os aspectos mais específicos da homologia entre os dois *tópoi*, cf. Philip, 1981, pp. 465-469.

¹⁰ {ΣΩ.} Νῦν μὲν οὕτως οὐκ ἔχω εἰπεῖν· δῆλον δὲ ὅτι τινῶν ἀκήκοα, ἢ που Σαπφοῦς τῆς καλῆς ἢ Ἀνακρέοντος τοῦ σοφοῦ ἢ καὶ συγγραφέων τινῶν. πόθεν δὲ τεκμαιρόμενος

Aqui, de modo implicitamente metatextual, a mesma pradaria erótica-fúnebre reaparece para justificar a torrente de fluxos que preenchem o peito de Sócrates. Pois também a poesia lírica erótica recorreu a este *tópos* – significativamente, os próprios Safo (fr. 2 Voigt, cf. fr. 96.11 e 122) e Anacreonte (fr. 346 e 417 PMG) mencionados na passagem acima.¹¹

Com efeito, Platão apresenta no *Fedro* um Sócrates exageradamente “poroso” às influências externas ou, antes, um Sócrates que chama atenção para a sua suposta porosidade, em diversas ocasiões, a diversos tipos de inspiração – poética, prosaica, divina, topográfica, e mesmo entomológica (cf. Capra, 2015, p. 70). No caso do seu primeiro discurso sobre o amor, o personagem elenca artificialmente uma série de fontes alheias que, ao mesmo tempo, servem de desvio premeditado da autoria de palavras posteriormente consideradas blasfemas, como sublinham sua “involuntariedade” de pronunciá-las.¹² Primeiro, ele menciona os poetas que inundaram não se sabe como o seu peito na passagem acima (235c-d); em seguida, as Musas, que são invocadas no início do discurso e rogadas a auxiliá-lo a “tomar o mito” (237a), para que possa obedecer a Fedro, que o “força” (με ἀναγκάζει, 237a9, cf. 236e) a falar; e terceiro, já no meio discurso, ele se interrompe, como que saindo de um transe

λέγω; πλήρῆς πως, ὃ δαιμόνιε, τὸ στήθος ἔχων αισθάνομαι παρὰ ταῦτα ἂν ἔχειν εἶπειν ἕτερα μὴ χεῖρω. ὅτι μὲν οὖν παρὰ γε ἑμαυτοῦ οὐδὲν αὐτῶν ἐννεόηκα, εὖ οἶδα, συνειδῶς ἑμαυτῷ ἀμαθίαν· λείπεται δὴ οἶμαι ἐξ ἀλλοτριῶν ποθὲν ναμάτων διὰ τῆς ἀκοῆς πεπληρῶσθαί με δίκην ἀγγείου. ὑπὸ δὲ νοθείας αὖ καὶ αὐτὸ τοῦτο ἐπιέλησμαι, ὅπως τε καὶ ὄντινων ἤκουσα.

¹¹ Para uma análise detalhada da relação entre estes e o diálogo a partir de diversos fragmentos, cf. Pender 2007a; 2007b. Outras ocorrências líricas podem ser encontradas também em Alceu (fr. 115a e 296b Voigt), Teógnis (II.1249-1253, II.1275-8 West), Íbico (286 PMG) – autor citado por Sócrates em 242d – e, enfim, possivelmente, Estesícoro (279 PMG) igualmente mencionado (cf. Capra, 2015, capítulo 1, n. 20 acerca da autenticidade do fragmento, considerado espúrio na edição Page).

¹² Uma estratégia paralela é que Sócrates cobre sua cabeça com um véu (237a). Note-se, contudo, que não só este discurso será posteriormente “salvo” enquanto acusação justa e exemplar de um eros “esquerdo” (266a), como o desvio da autoria é uma disposição constitutiva daquilo que se considera o procedimento discursivo socrático por excelência, ou seja, o *elenchos*, no qual aquele que pergunta formula suas perguntas a partir das teses sustentadas não por ele próprio, mas por aquele que responde.

performático, para perguntar a Fedro se não lhe parece que sofre de um “*pathos* divino” (238c6) identificado com as ninfas fluviais oriundas do local:

{Fedro:} Perfeitamente Sócrates; fora do habitual uma certa fluência [*εὔροιά*] te empolgou.

{Sócrates:} Silêncio então, e ouve-me. Pois realmente divino parece o lugar, de sorte que se porventura eu ficar muita vez possuído [arreatado pelas ninfas, *νυμφόληπτος*] não te admires; pois o que agora articulo não está longe dos ditirambos. (Platão, *Fedro*, 238c-d).¹³

Pode-se encontrar uma cena com a mesma estrutura e tema no *Crátilo*,¹⁴ onde Sócrates atribui sua estranha capacidade de produzir discursos etimológicos acerca dos nomes divinos à “*in-fluência*” de Eutífron:

{Hermógenes:} Dás-me a impressão, Sócrates, de que enuncias oráculos, como profeta de inspiração recente.

{Sócrates:} Sim, Hermógenes; e estou convencido de que apanhei isso de Eutífron de Prospalta, pois passei grande parte da manhã a ouvi-lo. É bem possível que seu entusiasmo não somente me tivesse deixado os ouvidos cheios [*ἐμπλήσαι*] com sua sabedoria, como também se apoderasse de minha alma. (Platão, *Crátilo*, 396d2-9).¹⁵

¹³ {ΦΑΙ.} Πάνυ μὲν οὖν, ὃ Σώκρατες, παρὰ τὸ εἰωθὸς εὔροιά τίς σε εἴληφεν. {ΣΩ.} Σιγῇ τοῖνον μου ἄκουε. τῷ ὄντι γὰρ θεῖος ἔοικεν ὁ τόπος εἶναι, ὥστε ἐὰν ἄρα πολλάκις νυμφόληπτος προϊόντος τοῦ λόγου γένωμαι, μὴ θαυμάσης· τὰ νῦν γὰρ οὐκέτι πόρρω διθυράμβων φθέγγομαι.

¹⁴ Dentre outras várias convergências entre os dois diálogos, como as etimologias da palinódia (244c-d, 250c, 251c, 252c, 255c) e a presença do deus Pan (esp. 263d, 279c).

¹⁵ {ΕΡΜ.} Καὶ μὲν δή, ὃ Σώκρατες, ἀτεχνῶς γέ μοι δοκεῖς ὡσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες ἐξαίφνης χρησιμδεῖν. {ΣΩ.} Καὶ αἰτιῶμαί γε, ὃ Ἑρμόγενης, μάλιστα αὐτὴν ἀπὸ Εὐθύφρονος τοῦ Προσπαλτίου προσπεπτωκέναι μοι· ἔωθεν γὰρ πολλὰ αὐτῷ συνῆ καὶ παρεῖχον τὰ ὅτα. κινδυνεύει οὖν ἐνθουσιῶν οὐ μόνον τὰ ὅτα μου ἐμπλήσαι τῆς δαιμονίας σοφίας, ἀλλὰ καὶ τῆς ψυχῆς ἐπειληφθαί. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Platão, 1973.

Em ambos os diálogos, Sócrates parece estar “brincando” ao desviar a autoria dos seus argumentos com uma referência irônica à inspiração de cunho divino¹⁶ – uma brincadeira que na verdade revela, ocultando, uma habilidade técnica do próprio Sócrates sobre tipos de discurso que ele notoriamente insiste não conhecer. Não se trata, contudo, de uma oposição simples ou/ou: ao longo do *Fedro*, Sócrates se esforça para mostrar que nem inspiração sem técnica, nem técnica sem inspiração, constituem seja bom eros, seja boa retórica.

É nesse espírito que, imediatamente depois, Sócrates reconsidera e afirma que, na verdade, é Fedro a causa deste comportamento entusiasmado: “Na verdade o responsável és tu” (238d5) – Sócrates estaria “preenchido” de algo que emana de Fedro, talvez aquela “iluminação” que parecia emanar dele enquanto lia o discurso de Lísias (γάνυσθαι, 234d3), inerente ao seu nome brilhante, e levou o filósofo a “co-bacanizar” (συνεβάκχευσα, d5) com ele – evidente prolepse do brilho da Ideia de Belo tal como descrita na palinódia (250b-d).¹⁷ Assim, na primeira metade do primeiro discurso, Platão fornece evidências de que Sócrates já tem, há muito tempo, a intenção de fazer *dois* discursos, dos quais Fedro é a causa.¹⁸

Sendo assim, quando Sócrates começa a ir embora após o discurso, mas é impelido pelo *daimon* a retornar e se retratar, seu movimento de ida e volta pelo rio Ilisso tem algo de performático – é de pé dentro do rio, seria possível imaginar, que Sócrates justifica a Fedro a necessidade de um novo discurso que o purifique (καθήρασθαι, 243a3): “Pois diante deste homem, eu, envergonhado e temendo o próprio amor, desejo com

¹⁶ Cf. Lera; Santos, 2021. No caso da passagem do *Fedro*, a menção ao ditirambo guarda a mesma dubiedade crítica entre inspiração e técnica: se por um lado, em sentido arcaico, o ditirambo é o metro dionisíaco, por outro, no fim do século V, é gênero ponta-de-lança das inovações linguístico-sofísticas da criticada Nova Música – como se vê no provérbio “tu fazes menos sentido que os ditirambos” (διθυράμβων νοῦν ἔχεις ἐλάττονα, *Suda*, s.v.). Cf. LeVen, 2014, capítulo 4. Cf. Platão, *Hípias Maior*, 292c.

¹⁷ DeVries (1969, p. 71) nota que o uso de *ganusthai* parece ser trocadilho com o significado luminoso do nome de Fedro (*phaidrós*, brilhante). O termo também compõe a etimologia de Ganimede, paradigma do amado na palinódia (255c). Sobre o brilho de Fedro como antecipação do brilho da ideia do Belo, cf. Pender, 2011, p. 238.

¹⁸ Ver igualmente 242a-b.

um potável discurso [ποτίμῳ λόγῳ] lavar [ἀποκλύσασθαι] a salmoura do que se ouviu” (243d3-5).¹⁹ Vale notar que a “salmoura” tem a acepção metafórica de “amargor”, associado ao discurso da censura (ψογός).²⁰ À censura do amante, portanto, Sócrates oporá um elogio fresco como próprio Ilisso.

Seguindo a lógica da metáfora, pela qual Platão fez o discurso poder fluir, entrar pelos ouvidos, e preencher o peito e alma do seu receptor, aqui o vocabulário do preenchimento é utilizado para descrever o modo como ele também flui para fora do corpo pela boca do emissor,²¹ assim como, se cumprindo determinadas condições, ele tem potência de lavar, purgar, purificar e a alma, retirando e retratando – ou seja, esvaziando – o que foi dito anteriormente. A ênfase na potabilidade do discurso, ainda, sugere que também Fedro, recebendo, o “beberá” e se beneficiará da mesma potência purificadora. Nesse sentido, não se pode deixar de notar a ressonância de Empédocles, cuja fisiologia de eflúvios da *aisthesis* se fará notar na palinódia: “Mas vós, deuses, a loucura destas (coisas) afastai-me da língua e de santificados lábios deixai correr [entornar] pura fonte [καθαρὴν ὀχετεύσατε... πηγὴν]” (B3.1-2 DK).²² A palinódia, discurso potável, é assim introduzida como um discurso não apenas puro e pio, porque afirmará a divindade de eros, mas também – simultaneamente tal como e de outro modo que o primeiro – inspirado pelo divino.

Contudo, o paradigma socrático para tal retratação purificadora, a palinódia do poeta lírico Estesícoro, tem como ponto focal não a boca ou os ouvidos, e sim o olho – outro poro corporal de entrada e saída.

¹⁹ Τοῦτόν γε τοῖνυν ἔγωγε αἰσχυρόμενος, καὶ αὐτὸν τὸν Ἔρωτα δεδιώς, ἐπιθυμῶ ποτίμῳ λόγῳ οἷον ἄλμυρὰν ἀκοῖν ἀποκλύσασθαι. A mesma passagem do *Crátilo* citada acima, note-se, é seguida de uma consideração sobre a necessidade de se purificar da influência de Eutífron.

²⁰ Assim Cratino, em *Archilochoi* fr. 6, chama Arquíloco de “salmoura de Tasos” (τὴν Θασίαν ἄλμυρην).

²¹ Cf. *Timeu*, 75e3-5, citado supra p. 2.

²² ἀλλὰ θεοὶ τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης, ἐκ δ' ὀσίων στομάτων καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγὴν. Tradução de José Cavalcante de Souza, Coleção *Os Pensadores*, 1996. Sugestão minha entre colchetes. Sobre o diálogo de Platão com a fisiologia de Empédocles no *Fedro*, cf. Therme, 2014.

Sócrates evocara antes a cegueira do poeta lírico, punição divina por blasfemar Helena, e cuja cura foi a inversão do *lógos-phármakon*: “não é verídico este *lógos*” (243a7). Que o filósofo afirme temer retaliação análoga à “cegueira” não surpreende o leitor do segundo discurso – seja a cegueira dos olhos, que impediria a visão do belo que suscita eros; seja a cegueira da alma, que impediria o exercício dialético (Campos, 2016, p. 50).

4 Inspiração filosófica: preenchimento por fluxo(s) erótico(s)

Na palinódia, como prefigurado na referência a Estesícoro, Sócrates retoma as influências líricas – primeiro associadas à pradaria erótica-fúnebre e, em seguida, à *expertise* quanto ao discurso sobre eros –, que agora se manifestam na “qualidade líquida do olhar” (Calame, 2016, p. 300) em torno da qual o filósofo constrói seu discurso, e em torno da qual se organiza o terceiro emprego do vocabulário do preenchimento no diálogo: a descrição da experiência amorosa pela dinâmica de entrada e saída de fluxos de “partículas de beleza” pelos olhos.

Segundo Sócrates, um homem torna-se amante – ou seja, é tomado pelo entusiasmo do delírio erótico –, como resultado da recepção pela sua alma de um eflúvio de beleza através dos olhos (τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροὴν διὰ τῶν ὀμμάτων, 251b1-2), consequência de ser relampejado pela visão de um belo jovem. Este fluxo de beleza é dito ser o próprio desejo, ἕμερος (*hímeros*), para o qual Sócrates inventa uma etimologia com os termos μέρη e ῥέοντα, “partículas (de beleza) em fluxo” (251c6-7; cf. 255c, *Crátilo*, 419e-420a). Tais partículas, intrometidas na alma pela visão, podem ser entendidas como “imagens” de beleza, oriundas da beleza do próprio amado que é uma “boa imitação” (εὖ μεμιμημένον, 251a3) do belo em si (αὐτὸ τὸ κάλλος, 250e2) – o amante o vê como um *agalma*, mimema plástico do deus (ἀγάλματι, 251a6).

Esse fluxo mimético de beleza é então dito “preencher” a parte racional da alma das “picadas e do prurido e do desejo” (γαργαλισμοῦ τε καὶ πόθου κέντρων ὑποπλησθη, 253e6-254a1), deixando-a inquieta por se aproximar do amado, já que aproximar-se dele acalma e alivia as dores de crescimento do processo desencadeado pela entrada do desejo.

Pois isto de que a alma foi “entornada” (ἐποχετευσαμένη, 251e3) é colaborador da sua atividade definitiva – na medida em que ela é “fonte e princípio de movimento” (πηγή καὶ ἀρχὴ κινήσεως, 245c9) – servindo-lhe de fluxo nutriente (ἐπιρρυείσης δὲ τῆς τροφῆς, 251b5), aquecendo e irrigando (ἄρδεται, 251b3; ἄρδηταί, 251c8)²³ os poros através dos quais as asas podem “germinar” novamente.²⁴ Este crescimento é o que permite a alma “alçar voo” pela anamnese, recuperando a visão intelectual do lugar supraceleste.

A mesma operação de preenchimento pode ocorrer, reciprocamente, com o belo amado: eventualmente, é dito que ele receberá de volta pelos olhos esse fluxo de beleza (τὸ τοῦ κάλλους ῥεῦμα, 255c6), que transborda do amante e escorre para fora (ἀπομεστουμένου ἔξω ἀπορρεῖ, 255c3-4) a partir da sua “fonte” (ἡ τοῦ ῥεύματος ἐκείνου πηγὴ, 255c1), retornando ao seu local de origem como “imagem de eros” (εἶδωλον ἔρωτος), ou *antēros* (255e1). Desse modo, também a alma do amado será “preenchida de amor” (ἔρωτος ἐνέπλησεν, 255d3) e, presumivelmente, irrigada e fortalecida, de modo que ele também se torna desejante e capaz de “voar”. A princípio, contudo, ele não sabe explicar a transformação, crendo que pegou uma “oftalmia” – doença que, como recorda Lebeck (1972, p. 279), tem como sintoma o corrimento (*rheuma*) ocular.²⁵ Diferente de Estesícoro, contudo, a sua “dificuldade de enxergar” não decorre de uma doença localizada fisicamente nos olhos, e sim de um processo que, no *Banquete* (219a3-4), por exemplo, é descrito como inversamente proporcional: “a visão do [pensamento] começa a ver com clareza quando a dos olhos vai perdendo a acuidade”.²⁶

²³ Na *República*, o verbo ἄρδω é usado em semelhantes metáforas agrícolas sobre o crescimento da alma em 550b2 (os argumentos do pai irrigam a parte racional da alma do filho) e 606d4 (a *mimesis* poética irriga e fortalece afecções violentas na alma).

²⁴ Note-se que Platão usa verbos cognatos a ῥέω para descrever a perda das asas que levam a alma a cair e encarnar em corpo mortal: a alma “que suas asas perdeu” (περορρηήσασα, 246c2) e “perder as asas” (περορρηήση, 248c8); asas que “se desprendem” (ἀπορρεῖ, 246d4) da alma.

²⁵ Sobre a apropriações do *Corpus Hippocraticum* na palinódia, cf. Longhi, 2013.

²⁶ ἢ τοι τῆς διανοίας ὄψις ἄρχεται ὅξυ βλέπειν ὅταν ἢ τῶν ὀμμάτων τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπιχειρή. Tradução de Franco e Torrano, Platão, 2021. Modificação entre colchetes.

Todavia, entre o amante ficar apaixonado e o amado tornar-se amante, entre a primeira e a segunda entrada do “fluxo de beleza” e, mais especificamente, entre a primeira entrada e a possibilidade de qualquer um dos dois alçar voo, é necessário que este fluxo amoroso seja bem canalizado. Sua potência pode ser facilmente desviada para fortalecer a parte mais cega e vil da alma, aquela que tem tropismo pelo que é baixo e pode facilmente assumir o controle caso a melhor parte, a racional – aquela que melhor e mais vê –, não tenha fresca a memória das visões divinas nem esteja adequadamente preparada (250e, 253d *et seq.*). Assim, enquanto elogio do bom eros, a palinódia põe ênfase no caso particular do amor que é realizado filosoficamente, aquele que, justamente, não só faz do desejo um colaborador do melhor e mais verdadeiro movimento psíquico, como aquele que o faz em conjunto e em reciprocidade a um outro ser humano.

Nesse sentido, Sócrates busca estabelecer uma espécie de programa para que o amante de alma filosófica implemente a correta, continente e moderada (256b1-2) relação uma vez que ele encontra um amado de alma congênere – ou seja, que participara do séquito do mesmo deus (252d). Sendo bem-sucedidos, chegarão os dois ao fim da vida alados e leves (ὑπόπτεροι καὶ ἑλαφροὶ, 256b4), o contrário do estado da alma quando primeiro caiu, pesada e preenchida (πλησθεῖσα, 248c7) de esquecimento das visões supracelestes.

Este programa consiste no direcionamento da corrente erótica²⁷ para um duplo uso do *lógos*, através da reminiscência, como instrumento de mediação entre o ser humano e o divino e de modelagem da alma dos dois amantes segundo o paradigma divino. Para isso, voltamos a análise para a última ocorrência restante do vocabulário do preenchimento.

Diz Sócrates que o homem de alma filosófica²⁸ e o seu par, uma vez que se encontram:

²⁷ Tomando aqui emprestada a noção de “energia erótica” de Pender (2011), mas na tentativa de evitar a palavra de bagagem aristotélica, e apontando na direção de corrente elétrica, que guarda a conotação de fluxo e se coaduna com a descrição da visão do amado como ser atingido por um raio (ἀστράπτουσαν, 254b5).

²⁸ Segue-se aqui a leitura de Ferrari (1990, p. 268, n. 43) que, contra DeVries (1969, p. 162), defende que em 252e5 (*et seq.*) Sócrates está se referindo não aos amantes *em*

Se portanto anteriormente não se empenharam na tarefa, agora que lhe puseram as mãos aprendem de onde puderem e por si mesmos prosseguem, e uma vez na pista por si mesmos logram descobrir a natureza do deus que lhes é próprio, à força de intensamente olharem na direção do deus o atingem pela memória e por ele se deixam possuir [ἐνθουσιῶντες], dele tomam os hábitos e as ocupações, tanto quanto é possível a um homem ter de um deus; e as causas disso atribuindo ao amado, ainda mais os estimam. **[E, se extraem [ἀρύττωσιν] de Zeus, como as Bacantes, vertendo [ἐπαντλοῦντες] na alma do amado fazem-no o mais semelhante possível ao seu deus].** (Platão, *Fedro*, 252e5-253b1).²⁹

O trecho é um dos mais figurativos de um discurso que é proposto como inevitavelmente imagético (246a).³⁰ Como aponta Edmonds (2017), Platão usa aqui a linguagem de práticas rituais e culturais, remontando às referências prévias aos sacrifícios (251a), modelagens e adornamentos (252d) que o amante, como um devoto, dedicaria ao *agalma* divino que é o amado. O autor cita testemunhos de que tais adornos envolviam, além de roupas, joias e itens preciosos, banhos e unções purificadoras (Edmonds, 2017, p. 76), estes últimos que parecem mais alinhados ao vocabulário usado nessa passagem.

geral, mas aos amantes filosóficos/do séquito de Zeus *especificamente*.

²⁹ ἐὰν οὖν μὴ πρότερον ἐμβεβῶσι τῷ ἐπιτηδεύματι, τότε ἐπιχειρήσαντες μανθάνουσι τε ὅθεν ἂν τι δύνωνται καὶ αὐτοὶ μετέρχονται, ἰχνεύοντες δὲ παρ' ἑαυτῶν ἀνευρίσκουσι τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν εὐποροῦσι διὰ τὸ συντόμως ἠναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν, καὶ ἐραπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν· καὶ τούτων δὴ τὸν ἐρώμενον αἰτιώμενοι ἔτι τε μᾶλλον ἀγαπῶσι, **κἂν ἐκ Διὸς ἀρύττωσιν ὡσπερ αἱ βάκχαι, ἐπὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου ψυχὴν ἐπαντλοῦντες ποιῶσιν ὡς δυνατὸν ὁμοιότατον τῷ σφετέρῳ θεῷ.** A parte grifada entre colchetes é de tradução minha. A pontuação da passagem é disputada, e segue-se aqui o texto estabelecido por Burnet.

³⁰ É importante notar que, aqui, não há o desejo de alinhar-se àqueles que o filósofo identifica no prólogo do diálogo, que buscam uma explicação verossímil para as imagens dos mitos, para dar uma forma aceitável às “quimeras” (229d-e). Pelo contrário, quer-se fazer jus a essa tessitura complexa, essa quimera que é, em muitos sentidos, a composição do *Fedro*.

Ora, não há indicação explícita acerca de qual seria o “fluxo”, por assim dizer, que é o objeto dos verbos “extrair [líquido]” (ἀρύω) e “verter/entornar sobre” (ἐπαντλέω) e que descrevem o banho lustral do amado-agalma. Para Hackforth (1997[1952], p. 100, n. 2), seguido por DeVries (1969, p. 163), é simplesmente o “entusiasmo” aquilo que é extraído e vertido. A referência às Bacantes poderia bem levar, por exemplo, à tragédia de Eurípidés, à inspiração maníaca de Dioniso e à brotação espontânea de fontes de vinho e leite do solo de Tebas (*Bacantes*, v. 704-711) – e, nessa linha, Robin, em sua tradução, corrige “Zeus” por “Dioniso” nesta passagem (in Platão, 1950, p. 1414, n. 133). Com efeito, não é impossível que Sócrates esteja reiterando a ideia anterior expressa em “por ele se deixam possuir [ἐνθουσιῶντες]” (253a3). Entretanto, à luz do que foi exposto sobre os usos do vocabulário do preenchimento e seu emprego irônico por Sócrates para descrever repetidas inspirações e entusiasmos, e levando em consideração o caráter proléptico estrutural do diálogo como um todo, a simples solução do entusiasmo não é de todo satisfatória. Quer-se sugerir, portanto, que o fluxo que é retirado da “fonte” divina, à qual o amante tem acesso através da inspiração erótica, é uma metáfora para o discurso, especificamente, um capaz de purificação.

Em primeiro lugar, é importante evidenciar que essa não é apenas uma possibilidade metafórica da linguagem, como também é atestada em contextos muito semelhantes. Ambos os verbos extrair (ἀρύω/ἀρύτω) e verter (ἐπαντλέω) ocorrem, tanto no *corpus* platônico quanto na poesia clássica, em associação com o discurso ou, mais especificamente, com a inspiração de tipo poético.

No que diz respeito a ἀρύω, o texto mais significativo é do *Íon* platônico – outro diálogo da tensão entre inspiração e técnica –, no qual Sócrates afirma que toda boa composição poética é fruto não do exercício de uma habilidade racional, e sim de uma inspiração análoga à dos Coribantes e das Bacantes. A formulação da passagem em questão do *Fedro* “ἐκ Διὸς ἀρύτωσιν ὥσπερ αἱ βάκχαι” (253a6), usada para descrever a ação do homem tomado de delírio erótico, é ecoada aqui para descrever o delírio poético:

Assim como os coribantes não dançam freneticamente estando em seu juízo, assim também os poetas líricos não

fazem aquelas belas melodias estando em seu juízo, mas, quando eles embarcam na harmonia e no ritmo, eles se tornam bacantes e possuídos; como as bacantes retiram dos rios mel e leite [ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα] quando estão possuídas, mas não estando em seu juízo, também a alma dos poetas trabalha assim, como eles mesmos dizem. Pois os poetas nos dizem – não é? – que, colhendo de fontes de mel corrente de certos jardins e vales das Musas, eles nos trazem as melodias; como as abelhas, também eles assim voam (Platão, *Íon*, 533e8-534b3).³¹

Similarmente, o cômico Cratino usa a forma derivada ἀναρύτειν, em sua única ocorrência metafórica supérstite, no seguinte fragmento: “Quando tu eras odiada por extrair [ἀναρύτουσ’] belos hinos a Dioniso” (*Didaskaliai*, fr. 38 PCG).³² O contexto é provavelmente metapoético, dada a tendência mais geral (e epitomizada por Cratino) de figurar a poesia como um fluxo (Bianchi, 2015, p. 195-196).

Quanto a ἐπαντλέω, o verbo primário ἀντλέω é basicamente sinônimo de ἀρύω, denotando uma extração, como puxar água de um poço – donde o ἀναρύτειν de Cratino, cujo prefixo reforça a ação em sua primeira acepção. O acréscimo do prefixo ἐπι- a ἀντλέω nos dá, por outro lado, a ação complementar de derramar aquilo que foi extraído sobre algo – assim, por exemplo, no *Fédon* (112c4), a expressão ὥσπερ οἱ ἐπαντλοῦντες, para descrever o curso das águas subterrâneas como a irrigação de um campo arado.³³ Desse composto específico, é aqui mais

³¹ ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὀρχοῦνται, οὕτω καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ’ ἐπειδὴν ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἀρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμὸν, βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμενα, ἔμφρονες δὲ οὔσαι οὐ, καὶ τῶν μελοποιῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται, ὅπερ αὐτοὶ λέγουσι. λέγουσι γὰρ δήπουθεν πρὸς ἡμᾶς οἱ ποιηταὶ ὅτι ἀπὸ κρηνῶν μελιρρῦτων ἐκ Μουσῶν κήπων τινῶν καὶ ναπῶν δρεπόμενοι τὰ μέλη ἡμῖν φέρουσιν ὥσπερ αἱ μέλιτται, καὶ αὐτοὶ οὕτω πετόμενοι. Tradução de Cláudio Oliveira, Platão, 2011a.

³² ὅτε σὺ τοὺς καλοὺς θριάμβους ἀναρύτουσ’ ἀπηχθάνου. Tradução minha, ciente da estranheza causada por “extrair”.

³³ A única outra ocorrência de ἐπαντλέω no *corpus* platônico, além daquela do *Fédo*, pode ser encontrada no início no *Timeu* (80d5-6), onde é dito que o fogo enche (πληροῦντος) e “deságua” (ἐπαντλεῖν) nos vasos sanguíneos os alimentos que ele

relevante sua ocorrência em Eurípides, não nas *Bacantes*, mas no seguinte fragmento de cunho pedagógico:

(Mesmo) se a eloquente entoação de um Nestor
ou Frígio Antenor a mim doasse um deus
não seria eu capaz de encher [πιμπλάναι] um vaso vazante,
vertendo [ἐπαντλῶν] sábias palavras em homem ignorante
(Eurípides, *adespota* fr. 899 TrGF).³⁴

No resto do *corpus* platônico, encontram-se instâncias de **καταντλέω**, cujo prefixo *κατα-* igualmente direciona o fluxo para baixo, em duas passagens importantes para o estudo da imagem do discurso fluxo. A primeira, no Livro I da *República*, a palavra é usada pelo narrador Sócrates para descrever a “torrente” argumentativa de Trasímaco, que, após falar, “tinha em mente retirar-se; como se fosse um empregado do balneário que nos tivesse despejado [καταντλήσας] nos ouvidos uma argumentação compacta e abundante” (344d1-3).³⁵

Mais direta ao presente ponto é a fala de Ctesipo no prólogo do *Lísis*, em que reclama a Sócrates que Hipótales é simplesmente incapaz de parar de falar de seu amado, Lísis – o homem, erotizado, transformou-se em poeta:

Nós, pelo menos, Sócrates, já nos deixou quase surdos e com os ouvidos cheios [ἐμπέπληκε] de Lísis; e quando bebe o seu tanto, é quase certo acordarmos com a impressão de que ouvimos o nome de Lísis. Mas o pior não é o que ele nos

“digeriu” na cavidade abdominal. Vale ressaltar a convergência lexical das descrições platônicas de afetos fisiológicos e psicológicos: com efeito, é possível dizer que a linguagem dos fluxos psíquicos, na medida em que se inspira no modelo médico, opera uma espécie de fisiologização da alma.

³⁴ εἴ μοι τὸ Νεστόρειον εὐγλωσσον μέλος / Ἀντήνορός τε τοῦ Φρυγὸς δοίη θεός, / οὐκ ἂν δυνάμην μὴ στέγοντα πιμπλάναι, / σοφοῦς ἐπαντλῶν ἀνδρὶ μὴ σοφῶ λόγους. Tradução minha. O primeiro verso remonta à primeira instância no *corpus* grego da metáfora do discurso fluxo (*Ilíada*, 1.247-9), cf. n. 6 *supra*. Os dois últimos versos são citados por Plutarco em *De garrulitate*, 502c-d, obra abundante no vocabulário do preenchimento.

³⁵ ἐν νῶ εἶχεν ἀπιέναι, ὥσπερ βαλανεὺς ἡμῶν καταντλήσας κατὰ τῶν ὄτων ἀθρόον καὶ πολλὸν τὸν λόγον. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, Platão, 2017.

conta em prosa, quando conversa; apesar de ruim, poderia passar. E quando nos **inunda** [καταντλεῖν] com poesias e outras composições? (Platão, *Lisis*, 204c-d).³⁶

Assim, estabelecida a viabilidade da hipótese de que a imagem em questão no *Fedro* trata do *lógos*, agora é necessário excluir como possibilidade o outro fluxo tratado pelo vocabulário do preenchimento. No momento em que a passagem ocorre no texto (253a-b), Sócrates descreve o início de um processo psicagógico-pedagógico, transmutado no início da corte do amado pelo amante. Isto não sugere que seja o próprio “fluxo de beleza”, *i.e.*, o desejo, a ser vertido na alma do amado, algo que é dito ocorrer apenas ao longo de uma convivência que deve ser estabelecida pelo direcionamento das almas ao objetivo filosófico mútuo de imitação do paradigma divino. Ademais, a palinódia dedica uma seção específica e posterior para discutir o processo de erotização do amado (255a-e), e talvez seja prudente, tendo em mente mais uma vez as advertências socráticas, respeitar as articulações do discurso e não o desmembrar sem método.³⁷

Na verdade, é bem estabelecida a presença prévia do fluxo discursivo na alma do amado como um preparativo para a entrada do fluxo erótico. Destarte, Sócrates segue afirmando que a maneira que um amante tem para começar a “moldar” o amado à imagem e semelhança do deus, ou seja, exercer corretamente amor, é através da palavra, por oposição ao modo daqueles não-iniciados que se rendem facilmente ao prazer do sexo (250e-251a): os bons amantes, “imitando eles mesmos o deus persuadindo e disciplinando [πειθοντες και ρυθμίζοντες] o namorado[,] levam-no [conduzem-no, ἄγουσιν] à ocupação e à ideia daquele deus”

³⁶ ἡμῶν γοῦν, ὃ Σώκρατες, ἐκκεκώφωκε τὰ ὄτα καὶ ἐμπέπληκε Λύσιδος· ἂν μὲν δὴ καὶ ὑποπῆ, εὐμαρία ἡμῖν ἐστὶν καὶ ἐξ ὕπνου ἐγρομένοις Λύσιδος οἶεσθαι τοῦνομα ἀκούειν. καὶ ἂ μὲν καταλογάδην διηγεῖται, δεινὰ ὄντα, οὐ πάνυ τι δεινὰ ἐστὶν, ἀλλ’ ἐπειδὴν τὰ ποιήματα ἡμῶν ἐπιχειρήσῃ καταντλεῖν καὶ συγγράμματα. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Platão, 2015.

³⁷ Como nos ensina o passo 265e.

(253b5-7).³⁸ Pela ação e pelo discurso, pelo corpo e pela voz, o amante imita o deus que ele atinge em pensamento e segundo o qual ele modela seu próprio pensamento, visando modelar através disso o próprio amado. O ponto é retomado alguns passos depois, após a exposição da árdua luta interna entre os elementos da alma (253d-254e), para declarar que é depois que o amado “admitiu e acolheu sua [sc. do amante] palavra e a companhia” (προσεμένου δὲ καὶ λόγον καὶ ὁμιλίαν δεξαμένου, 255b3) e, com o passar do tempo, que ele recebe de volta *anterōs*, uma forma refletida do “fluxo de beleza” (255c).

Assim, de modo no fundo não muito diferente do que é descrito no *Banquete*, a expressão erótica filosófica por excelência é a produção discursiva, *poiesis*. Aqui, contudo, esta atividade é contextualizada explicitamente no âmbito da reminiscência. O amante do *Fedro* também é “poeta”, e é a inspiração de eros que o qualifica para modelar, persuadir, a alma do amado, porque permite à qualidade mimética dos seus discursos se voltar para paradigmas divinos, as coisas que “realmente são” (τὰ ὄντα ὄντως 247e3).

Nessa chave, o “banho” purificador da alma do amado pode ser entendido como o tipo de discurso que a prepara para a investigação dialética, purificando-a de preconceções obstaculares – uma espécie de refutação.³⁹

Ademais, o fluxo de *lógos* eroticamente inspirado do amante, que permite fazer o amado *ver ele mesmo* o Belo, e *ver a si mesmo* como belo, pode ser entendido, pela mesma razão mimética do fluxo de “partículas de beleza”, como belo também: ele é imagem do belo em si vista pelo pensamento do amante, que a imprime no fluxo discursivo. Levando isso em consideração, não pareceria ousado demais sugerir que, se a causa de eros no amante é o fluxo de beleza entornado na sua alma através dos olhos do corpo, a causa de *anterōs* no amado pode ser melhor entendida, por sua vez, não como um simples “refluxo” de *eidola* visíveis

³⁸ μιμούμενοι αὐτοὶ τε καὶ τὰ παιδικὰ πείθοντες καὶ ῥυθμίζοντες εἰς τὸ ἐκείνου ἐπιτήδευμα καὶ ἰδέαν ἄγουσιν.

³⁹ Sobre a refutação como discurso purificador, cf. também *Sofista*, 226e-230d, em que a analogia com o banho de objetos inanimados é explícita (βαλανευτική, 227a2; cf. *Crátilo*, 405a), enquanto contrapartes psíquica e corpórea do gênero da purificação.

da própria beleza do amado, mas como a imagem da verdadeira beleza refletida no fluxo discursivo do amante, que é entornada no olho da sua alma. Para dizer de outro modo: se amante se apaixona no impacto da percepção sensível, o amado se torna amante por um procedimento que já é da ordem do cognoscível.

5 Conclusão

Este artigo buscou demonstrar a importância de se atentar para as escolhas lexicais de Platão, na medida em que elas constituem imagens e temas estruturantes dos diálogos, e nos permitem esclarecer passagens, à primeira vista, obscuras. A análise acompanhou o desenvolvimento do que chamamos de vocabulário do preenchimento e seus três empregos, de modo a evidenciar as vantagens hermenêuticas desse método de leitura: primeiro, na compreensão dos efeitos prolépticos da ambientação dramática; segundo, no estabelecimento da dinâmica cinética do discurso, baseada no fluir para dentro e para fora do corpo e da alma dos interlocutores, e sua relação com o jogo de inspiração e entusiasmo que emana da paisagem; e terceiro, na elucidação da imagem da “fonte de Zeus”, que permite melhor compreender a imitação do movimento divino através da filosofia, o *télos* do eros da palinódia, como possibilitada pela convergência de não um, mas dois fluxos que preenchem a alma: o fluxo de beleza (*himeros*) e o fluxo do discurso.

Por fim, a análise nos permite concluir que o próprio *lógos* da palinódia é a performance socrática dessa extração da fonte de Zeus, e a alma de Fedro, o local onde ela é entornada. O discurso é purificador não só da boca de Sócrates e do discurso anterior enquanto censura de amante, mas também da alma de Fedro e sua atitude específica para com os discursos alheios. No primeiro discurso, Sócrates classifica *eros* como uma *hýbris* tirânica análoga aos apetites da gula e da embriaguez (238a-b): esse amante, longe de visar o benefício do amado, deseja apenas a sua própria satisfação, o mesmo “preenchimento” ou “empanturramento” (πλησμονή, 241c8) que lobos buscam ao caçar cordeiros. É Fedro e sua *philología* febril que estão em causa – é ele que fica obcecado pelo manuscrito, que “força” Sócrates a discursar com promessas de presentes (236b) e ameaças de privação (236d-e). A palinódia, em toda sua força

retórica, serve de “refutação”, não em seu sentido formal estrito e técnico, mas assumindo a forma que melhor se adequa à alma de Fedro, o verdadeiro “doente por discursos”. Após esta purificação, a condução socrática do diálogo pode mudar de tom e, apenas em aparência, de objeto.

Referências:

BIANCHI, F. P. *Cratino; Archilochoi – Empipramenoi* (fr. 1-68). Introduzione, traduzione, commento. (Fragmenta Comica Band 3.2). Heidelberg: Verlag Antike, 2015.

CALAME, C. Jardins d’amour e prairies de l’au-delà: rencontres rituelles avec les dieux en poésie en Grèce antique. *Poétique*, n. 145, pp. 25-41, 2006/1.

CALAME, C. *Eros na Grécia Antiga*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.

CALAME, C. The Amorous Gaze: a poetic and pragmatic koine for Erotic Melos? In: CAZZATO, V.; LARDINOIS, A. (Eds.) *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual*. Studies in Archaic and Classical Greek Song, volume 1. Leiden: Brill, 2016. Capítulo 12, pp. 288-306.

DE VRIES, G. J. *A commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1969.

CAMPOS, R. Estesícoro e as tópicas da poesia arcaica no Fedro: do ídolo (eídolon) de Helena à Carta III. *Nuntius Antiquus*, v. 12, n. 1, pp. 47-68, 2016.

CAPRA, A. *Plato’s Four Muses: The Phaedrus and the Poetics of Philosophy*. The Center for Hellenic Studies, 2015. Disponível em: <https://chs.harvard.edu/book/capra-andrea-platos-four-muses-the-phaedrus-and-the-poetics-of-philosophy/>. Acesso em: 18 mar. 2021.

EDMONDS, R. G. III. Putting him on a pedestal: (re)collection and the use of images in Plato’s Phaedrus. In: EDMONDS, R. G. III.; DESTRÉE, P. (Eds.) *Plato and the power of images*. Leiden; Boston: Brill, 2017, pp. 66-87.

FERRARI, G. R. F. *Listening to the Cicadas: a study of Plato’s Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 [1952].

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

LEBECK, A. The central myth of Plato's Phaedrus. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 13, n. 3, pp. 267-290, 1972.

LERA, J. L.; SANTOS, J. V. La broma de Sócrates inspirado: Fedro 238d y Crátilo 396d. *Plato Journal*, v. 22, pp. 159-175, 2021.

LE VEN, Pauline A. *The Many-headed muse. Tradition and innovation in Late classical Greek Lyric Poetry*. Cambridge/ Cambridge University Press, 2014

LONGHI, V. L'amour médecin de l'âme dans le Phèdre de Platon (250e1-252c3): rapprochements avec la Collection hippocratique. *Études platoniciennes [En ligne]*, n. 10, 2013.

PENDER, E. E. Plato's moving logos. *The Cambridge Classical Journal*, v. 45, p. 75-107, 2000.

PENDER, E. E. Sappho and Anacreon in Plato's Phaedrus. *Leeds International Classical Studies*, v. 6, n. 4, pp. 1-57, 2007. Disponível em: <https://eprints.whiterose.ac.uk/4470/1/pendere1.pdf>. Último acesso em: 19 de abril de 2024.

PENDER, E. E. Poetic allusion in Plato's Timaeus and Phaedrus. *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, v. 10, pp. 21-57, 2007b. Disponível em: <https://doi.org/10.14628/gfa.2007.0.75197>. Último acesso em 5 de julho de 2024.

PENDER, E. E. A transfer of energy: lyric eros in Phaedrus. In: DESTRÉE, P.; HERRMANN, F-G. (Eds.) *Plato and the poets*. Leiden; Boston: Brill, 2011. Capítulo 16, pp. 327-348.

PHILIP, A. Réurrences thématiques et topologie dans le "Phèdre" de Platon. *Revue Métaphysique et de Morale*, 86e Année, n. 4, pp. 452-476, 1981.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2021.

PLATÃO. *Cármides, Lísias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2015.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016a.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin, 2016b.

PLATÃO. *Íon*. Tradução de Cláudio Vieira. Belo Horizonte: Intrínseca, 2011a.

PLATÃO. *Phèdre*. Traduit par Paul Vicaire. 4 ed. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

PLATÃO. *Phèdre*. Traduit par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2012a. [e-book]

PLATÃO. *Platon: Œuvres Complètes*, v. I-II. Tradução e notas de León Robin. Paris: Gallimard, 1950.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 15 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

PLATÃO. *Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011b.

PLATÃO. *Teeteto*; Crátilo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2020.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume Clássica, 2012c.

SOUZA, J. C. (Org.) *Pré-Socráticos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

THERME, A-L. Des racines empédocléennes chez Platon? Échos critiques à Empédocle dans l'élaboration platonicienne de l'ame. *Études platoniciennes [En ligne]*, v. 11, 2014.