

Artigos Multitemáticos

A constituição do si de acordo com o segundo discurso de Sócrates no *Fedro* The constitution of the self according to Socrates' second speech in the *Phaedrus*

SAMUEL JOSÉ OLIVEIRA¹

Resumo: Este artigo considera o *Fedro*, 246css. e a caracterização que faz da ψυχή humana com base na imagem de um auriga e dois cavalos. Procura perceber o sentido e as implicações desta imagem, a função de cada um dos seus elementos e a relação entre eles, mas também todo um conjunto de noções a que tal imagem aparece associada: as noções de asa, tensão, «lugar supraceleste», peso, confusão, conflito, queda. Neste contexto, o *Fedro* acentua que cada ψυχή humana tende de raiz para algo superlativo, inexcédível (ou para o que se designa como «ὑπερουράνιος τόπος» sc. «ἀληθείας πεδῖον»); mas acentua igualmente que essa tensão está obstaculizada pelo oposto, i.e., por λήθη – e, na verdade, por uma grande multiplicidade de fatores de λήθη. Assim, as análises do *Fedro* acabam por mostrar que a ψυχή humana está intrinsecamente marcada pela mistura – ao mesmo tempo constante e variável – entre ἀλήθεια e λήθη.

Palavras-chaves: Ψυχή; mistura; «lugar supraceleste»; «ἀλήθεια x λήθη».

Abstract: This article analyses the *Phaedrus*, 246css. and the characterisation it makes of the human ψυχή based on the image of a chariot-eer and two horses. It attempts to understand not only the meaning and implications of this image, the functions of each of its elements and the relations between them, but also a whole set of ideas to which this image appears to be linked: those of wings, striving, «supercelestial place», weight, confusion, conflict and falling. In this context the *Phaedrus* stresses that each human ψυχή tends from the start towards something superlative, unsurpassable (or towards what is termed «ὑπερουράνιος τόπος» sc. «ἀληθείας πεδῖον») but also that this striving is obstructed by the opposite, i.e., by λήθη – and, to tell the truth, by a very wide variety of factors of λήθη. The analysis of the *Phaedrus* thus ends up demonstrating that the human ψυχή is intrinsically marked by the – at the same time constant and variable – mixing of ἀλήθεια with λήθη.

Keywords: Ψυχή; mixing; «supercelestial place»; «ἀλήθεια x λήθη».

¹ CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa; IEAC-GO (Instituto de Estudos Avançados em Catolicismo e Globalização).

**1. Descrição da ψυχή humana:
a imagem do auriga e dos dois cavalos.
O significado de cada um destes elementos
e a ideia da sua recíproca interferência e
determinação. O carácter «alado» da ψυχή
e a sua intrínseca tensão para o «lugar
supraceleste» (ὑπερουράνιος τόπος):
o sentido e a função desse «lugar»**

No *Fedro*, mais precisamente no segundo discurso de Sócrates (ou na chamada Palinódia), após se ter caracterizado as primeiras três formas de loucura e discutido a imortalidade da ψυχή, estabelece-se como tarefa o exame da ἰδέα (da forma, natureza, constituição) da ψυχή. Antes do mais, Sócrates põe em evidência que tal tarefa envolve uma *restrição* ou *limitação*. Pois a consideração da *realidade* da ἰδέα da ψυχή (do que ela *efetivamente* é) seria não só algo completamente sobrehumano, para além das *nossas* capacidades, como também muito extenso. O que está ao nosso alcance, dentro das capacidades meramente humanas, é qualquer coisa como uma *imagem, semelhança* ou *analogia*: se assim se pode dizer, uma aproximação *metafórica*.²

==

² Cf. 246a3-6: «Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἰκανῶς· περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ᾧδε λεκτέον. οἷον μὲν ἔστι, πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος». Vendo bem, o carácter metafórico das palavras de Sócrates não se aplica apenas à ἰδέα da ψυχή, mas a toda a construção da Palinódia, que tem justamente a natureza de um mito. Ora, o que é próprio do mito narrado por Sócrates é que procura identificar e esclarecer um determinado estado de coisas: o que faz que a nossa situação seja deste e não daquele modo, tenha estas e aquelas características, etc. Isso significa, antes do

Sócrates diz, então, que a ἰδέα da ψυχή se assemelha a uma *σύμφυτος δύναμις*, i.e., a uma *δύναμις composta, complexa*, cujos elementos são um conjunto de cavalos e um auriga. Em primeiro lugar, quando fala de uma *σύμφυτος δύναμις*, Sócrates chama a atenção para o facto de os elementos componentes da ψυχή não estarem *meramente justapostos* uns aos outros, como se se tratasse de um lego. Não: o termo *σύμφυτος* sugere, pelo contrário, que a multiplicidade em causa é, por assim dizer, *congénita, inata* – de tal modo que, em vez de cada um dos elementos ter uma determinação autónoma, independente e em identidade consigo mesmo, sucede que cada elemento tem a sua identidade transformada pela intrínseca ligação com algo

==

mais, que a narrativa de Sócrates (sc. a narrativa mitológica) não se esgota na «história» que conta, com tudo o que ela tem de aparentemente «distante» daquilo com que estamos habitualmente em contacto; tal narrativa pressupõe, além disso, *uma dada compreensão dos factos ou dos fenómenos a que concerne* (e procura justamente dar razão deles, mostrar o porquê de serem assim como são). Neste sentido, essa compreensão pode ser extraída da narrativa etiológica em que está contida. O mesmo é dizer que a relação entre 1) a narrativa etiológica e b) *aquilo que ela descreve*, i.e., o modo como compreende os fenómenos a que diz respeito não é uma relação de *absoluta dependência*: as duas coisas podem ser dissociadas. De sorte que, mesmo que rejeitemos os elementos estritamente mitológicos da narrativa de Sócrates (a ideia de uma pré-existência da alma, de um lugar supraceleste, de uma alma alada, etc.), pode muito bem acontecer que a descrição dos fenómenos expressa nessa narrativa seja *inteiramente adequada, condiga exatamente com os factos* – de tal modo que, em certo sentido, tudo se passe *como se* a narrativa etiológica fosse «verdadeira» (*como se* aquilo que ela descreve e se propõe explicar fosse tal qual o mito narra, sem tirar nem pôr). Para uma análise mais pormenorizada da noção de «descrição etiológica», veja-se Carvalho, 2013: 199 e ss. As citações seguem a edição de Burnet (1967).

diferente de si. Quer dizer, o elemento A tem uma determinação própria (irreduzível quer a B quer a C); mas isso não impede que A esteja constituído de tal forma que B e C nunca lhe são totalmente exteriores, antes se acham sempre já «intrometidos» na sua determinação, fazendo que A esteja constitutivamente sujeito à pressão e interferência de B e C e, nesse sentido, seja de raiz algo como que «dobrado» pela alteridade que eles introduzem. E o mesmo acontece em relação aos outros elementos. Em suma: o modelo proposto por Sócrates é um modelo em que a identidade da ψυχή envolve constitutivamente um *cruzamento* ou uma *interferência recíproca* entre múltiplos elementos – e isto de tal maneira que, por outro lado, a complexidade em causa não equivale a uma pura dispersão, antes se acha *unificada* pela pertença a um mesmo todo.

Ora, a ἰδέα da ψυχή assim desenhada por Sócrates traduz qualquer coisa de *invariável, constante*: qualquer coisa universalmente comum, de que partilham *quer os deuses quer as outras ψυχαί*, entre as quais as ψυχαί humanas. Contudo, há algo que introduz *descontinuidade* entre os deuses e os homens, e que faz que a mesma estrutura formal assuma conformações muito diferentes. Pois, se todos os cavalos e aurigas que constituem as ψυχαί dos deuses são «ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν», acontece, pelo contrário, que as ψυχαί humanas envolvem uma *mistura*. Esta μίξις consiste no facto de os cavalos conduzidos pelo auriga terem naturezas *opostas, desencon-*

tradas: um dos cavalos é *bom* («καλός τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων»), o outro *mau* («ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος»). As análises da Palinódia que se seguem procuram focar e explorar gradualmente a natureza da ψυχή humana e da peculiar mistura que a constitui.

Em tudo isto está implicado um outro ponto decisivo. O que caracteriza a ψυχή é o facto de ser *alada*: é estar dotada da capacidade ou do poder de *voar*.³ Não cabe no âmbito deste estudo explorar os vários aspetos associados à noção antiga de πτερόν (*asa*), πέτεσθαι (*voar*), etc.; de entre aqueles que seria importante considerar, tenha-se presente apenas o seguinte. A asa é precisamente aquilo que *eleva*, que *levanta* – i.e.: é não só aquilo que permite *levantar voo*, mas também aquilo que permite *permanecer no «alto», viver no «alto»*. Isso significa, por um lado, que as asas têm

==

³ O texto diz «ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου» (246a6-7), mas o enunciado é ambíguo, pois ὑποπτέρου tanto pode referir-se apenas a ζεύγους como qualificar simultaneamente ζεύγους e ἡνιόχου. Assim, as palavras de Sócrates consentem várias possibilidades de interpretação: a) que os cavalos são alados, mas o auriga não ou b) que tanto os cavalos quanto o auriga são alados. Mas, vendo bem, há ainda uma terceira possibilidade, a saber, que os cavalos e o auriga não são de raiz alados, antes adquirem essa natureza pelo acrescento de uma outra determinação (a asa), que distribui a capacidade de voar pela totalidade dos elementos constitutivos da ψυχή. Seja como for, o ponto fundamental é, como já se verá melhor, o facto de a ψυχή estar intrinsecamente configurada pela *asa* e pela peculiar tendência que a asa lhe confere. Note-se ainda a ambiguidade de ζεύγους, enquanto a palavra pode significar uma *parelha*, mas também um conjunto indeterminado. Em rigor, apenas em relação às ψυχαί humanas se diz explicitamente que o auriga conduz uma *parelha* de cavalos.

uma relação de *pertença* ou de *afinidade* com o «alto» (o «alto» é, por assim dizer, a sua casa) e, por outro, que as asas *aspiram ao «alto»*: o «alto» constitui *algo de que se precisa, que se deseja* — algo a que se aspira a partir do momento em que *se é alado*. Ou seja: as asas de que Sócrates fala, enquanto elemento tão constitutivo da ψυχή como das aves, envolvem de raiz uma *tensão positiva para o «alto»*. De tal modo que todo o «baixo» corresponde, na verdade, a algo que é *avesso* ou que *contraria* a tendência e aspiração natural da ψυχή. Numa palavra: o «alto» é justamente aquilo para que de raiz se tende, aquilo a que se aspira, que se deseja — ou, nos termos de Sócrates, a ψυχή está configurada por um «γλίχθῃαι τοῦ ἄνω» (cf. 248a6ss.).

Posto isto, importa também chamar a atenção para um outro aspeto fundamental, que se prende com a determinação e função do auriga. Como vimos, Sócrates acentua o carácter intrinsecamente complexo da ψυχή. Mas, sendo assim, poderia acontecer que os diferentes elementos dessa complexidade estivessem todos ao mesmo nível, não diferissem no seu estatuto — e, nesse sentido, não houvesse qualquer tipo de *hierarquia* ou *assimetria* entre eles. Todavia, Sócrates insiste no contrário — e é precisamente isso que está em causa na imagem do auriga. Com efeito, o auriga define-se não só pela alteridade relativamente aos outros dois elementos, mas

também pela forma como desempenha um papel *protagonista*.

O que confere ao auriga uma posição de protagonismo é o facto de ele ter a função de *conduzir* ou *guiar* os cavalos. Ao auriga cabe *decidir* este ou aquele rumo — e, com isso, *controlar, manusear* os cavalos na direção pretendida. Mas, se é assim, a heterogeneidade entre o auriga e os cavalos representa também uma diferença em termos de *estatuto* ou de *importância*. O auriga é *mais importante* (está, se assim se pode dizer, *mais no centro* da ψυχή) do que os cavalos. Por um lado, o auriga é como que os *olhos* da ψυχή: é ele quem *vê* o caminho, o por onde ir. Por outro lado, o auriga é também a instância que *fixa* ou *determina* o próprio caminho — é ao auriga que cabe *definir* para onde se vai, por onde se vai, qual o fim a atingir, etc. Mas, para além disto, a prioridade ou primazia do auriga tem não menos que ver com uma *capacidade* ou um *poder*: uma capacidade ou um poder de *intervenção* e de *domínio* — o auriga é quem tem as rédeas, é quem tem nas mãos o poder de controlar e manipular, desta ou daquela forma, os cavalos.

A partir do que vimos, percebe-se um pouco melhor em que sentido Sócrates fala do auriga como ἄρχων, ἡγεμῶν, κυβερνήτης (líder, comandante, guia, condutor, piloto). A ψυχή de cada um de nós implica um elemento *cibernético*: ela tem que ver com um *ter-as-rédeas-na-mão*, i.e., com um *dirigir*, com uma *condução* — e, na verdade, uma condução que não cor-

responde a algo de accidental (algo que tanto se pode dar ou não, e que acontece apenas às vezes), mas antes a algo de *constante, fundamental*. Mas, se assim é, se a ψυχή está de raiz obrigada a rumar nesta ou naquela direção, ela envolve um estar-a-caminho-de-algo – e tanto quer dizer: a *fixação de uma determinada meta do seu encaminhamento*.

Ora, constitui um traço essencial do nosso modo de ser a persecução de fins: de alvos, metas, tarefas, etc. Tal como ocorre em nós, a vida implica justamente perseguir vários alvos, ter fixados vários objetivos, de tal forma que a noção de meta ou de algo-por-mor-do-qual traduz não só qualquer coisa de que temos permanentemente consciência, mas até uma trivialidade. Contudo, as palavras de Sócrates acentuam algo de *novo* e realmente *surpreendente*. Pois a Palinódia diz que o auriga persegue *não uma multiplicidade* de fins, mas *apenas um*. E tanto quer dizer: para *todas* as ψυχαί humanas, quer haja ou não consciência disso, há apenas *um – um e sempre o mesmo – alvo*. Todos os aurigas – todos os aurigas *em todas as ψυχαί* e todas as ψυχαί *em todos os tempos* – perseguem *um e o mesmo* fim, a saber, aquilo a que, em 247c3ss., Sócrates chama o «*ὑπερουράνιος τόπος*» (o «lugar supraceleste»). Em suma: a direção do movimento da ψυχή – o «alto» que é o objeto de tensão e desejo sc. do γλίχθαι – tem o nome de ὑπερουράνιος τόπος.

Mas o que é o ὑπερουράνιος τόπος? Que é que significa algo assim como um lugar supraurânico, um lugar para lá do céu? E de que forma o ὑπερουράνιος τόπος vem modificar a ἰδέα da ψυχή que a Palinódia tem vindo a descrever?

Um primeiro aspeto fundamental prende-se com a própria designação de um lugar acima do céu e com a *rutura* que isso introduz no que até aqui parecia já assegurado. Com efeito, a referência ao ὑπερουράνιος τόπος significa que o «alto» que está tacitamente pressuposto naquilo que temos vindo a considerar⁴ e que parecia já dizer respeito ao extremo absoluto (inultrapassável) é apenas um «alto» *relativo*: *um «alto» que, por sua vez, desempenha as funções de «baixo» em relação a um «lugar» ainda mais para lá*. E esse «alto» para além do céu é que é o «alto» *no sentido próprio do termo*, i.e.: o «alto» *absoluto*, o «alto» que já não consente nada mais acima de si, ou que já não pode ser um «baixo» em relação a outra coisa.

Mas mais. O ὑπερουράνιος τόπος (o «alto» *absoluto* ou o «alto» *efetivamente tal*) não tem fundamentalmente que ver com um lugar inultrapassável no sentido físico ou geográfico do termo. O «alto» correspondente ao ὑπερουράνιος τόπος traduz uma determinação *qualitativa*. Mais precisamente: o ὑπερουράνιος τόπος exprime qualquer

==

⁴ Isto é, o «alto» correspondente ao lugar em que a ψυχή se encontra enquanto se caracteriza pela propriedade de ser «alada».

coisa de *perfeito* – de *inexcedível* ou *superlativo em termos qualitativos*. O *ὑπερουράνιος τόπος* é a designação disso acima do qual – em termos de valor, estatuto, qualidade – nada pode ser encontrado. Em suma, o *ὑπερουράνιος τόπος* é o lugar onde se acha aquilo que Sócrates formula como «οὐσία ὄντως οὐσα» (247c7): o lugar de algo assim tão extraordinário, pleno, perfeito – nos antípodas de tudo o mais.

Mas, vendo bem, isto ainda não é suficiente para perceber com nitidez o que caracteriza o *ὑπερουράνιος τόπος* e a ideia de superlativo que ele é chamado a traduzir. Em primeiro lugar, o *ὑπερουράνιος τόπος* não corresponde a um superlativo *simples*: um superlativo em relação a uma só determinação. O carácter superlativo do *ὑπερουράνιος τόπος* diz respeito à *totalidade das determinações positivas possíveis*, ou seja, ele abarca em si (na forma do superlativo) *todo o horizonte possível das determinações positivas*. Assim, o *ὑπερουράνιος τόπος* é o lugar da efetiva *ἐπιστήμη*, da efetiva *φρόνησις*, do verdadeiro *καλόν*, do verdadeiro *ἀγαθόν*, da *εὐδαιμονία*, etc. Em segundo lugar, o *ὑπερουράνιος τόπος* é igualmente superlativo no que diz respeito à própria *combinação* ou *conjunção* entre as várias determinações em causa, de sorte que a plenitude de cada determinação positiva *não fica diminuída* pela junção com as demais. E é justamente o lugar constituído por esta *superlativa conjunção de su-*

perlativos que faz do *ὑπερουράνιος τόπος* o lugar da *ἀλήθεια* enquanto tal, ou isso que, em 248b6, Sócrates também designa como «a planície da *ἀλήθεια*» («τὸ ἀληθείας πεδῖον»). É nada menos do que isto que corresponde à meta do encaminhamento do auriga.

2. A existência de fatores que obstaculizam a tensão para o *ὑπερουράνιος τόπος*.

As noções de peso e de desencontro/conflicto

Os vários aspetos aduzidos parecem desenhar o seguinte quadro. A *ψυχή* humana, tal como é descrita no início da *Palinódia*, caracteriza-se por não habitar o «alto» real (o *ὑπερουράνιος τόπος*), mas por se situar numa região intermédia entre esse «alto» absoluto e o «baixo». Para além disso, a constituição alada da *ψυχή* faz que tal lugar intermédio não seja nunca algo de estático, mas antes configurado por movimento, tensão: o movimento ou a tensão para o *ὑπερουράνιος τόπος*. O que com isto se sugere é que o único obstáculo que a *ψυχή* está obrigada a enfrentar é a circunstância de não estar *já lá*, no *ὑπερουράνιος τόπος*. A única coisa que separa a *ψυχή* do «alto» para que constitutivamente tende é a distância a que se encontra do «alvo». E, se tivermos em conta os aspetos que considerámos, parece que a superação desse obstáculo não implicará um grande *esforço* ou *atrito*: quer a tensão que anima o au-

riga quer a própria constituição alada da ψυχή *levam-na naturalmente na direção do ὑπερουράνιος τόπος*.

Ora, é neste ponto da Palinódia que assistimos a uma *inflexão*. Mais precisamente: a Palinódia introduz no quadro desenhado até aqui um conjunto de diferentes *cláusulas adversativas*, que vêm pôr em evidência que a ψυχή humana tem, na verdade, uma natureza muito diferente daquilo que até aqui fica sugerido. São vários os aspetos que, a este respeito, cumpre ter em conta.

Em 246d6ss., Sócrates chama a atenção para um fator constante de obstaculização ao movimento da ψυχή em direção ao ὑπερουράνιος τόπος: «τὸ ἔμβριθές» (o pesado, o que custa carregar, etc.). Τὸ ἔμβριθές traduz precisamente algo de contrário à tendência constitutiva da ψυχή: o peso, o que é pesado *tende para baixo*, introduz *tração* ou *exerce força no sentido do «baixo»*. A ψυχή está obrigada a lidar com um *peso*, com qualquer coisa que *produz atrito, resiste*, e que tem como efeito que o movimento em direção ao ὑπερουράνιος τόπος esteja intrinsecamente marcado por um esforço: o esforço por suportar um peso e por carregá-lo. Em suma, τὸ ἔμβριθές *contrabalança* a ψυχή: faz que o movimento para o «alto» esteja obstaculizado por uma tendência oposta que tem de ser superada.

O fator de bloqueio que assim é introduzido pelo peso é suficiente para produzir

perturbação no movimento ascendente da ψυχή. Mas quando nos falamos de peso ou de algo que oferece resistência a um determinado movimento, tendemos a perceber isso como correspondendo a qualquer coisa de *exterior, exógeno*. Tal como sucede quando se carrega um objeto, o ἔμβριθές pode (e tende a) ser interpretado como algo *superveniente e facultativo*, i.e.: algo que se acrescenta ao que já somos (que não define de raiz o nosso modo de ser) e que, para além disso, pode ou não ocorrer (e que, a ocorrer, não tem de todo o modo uma presença permanente). Contudo, a Palinódia não fala fundamentalmente de um peso em sentido literal; em causa está um outro tipo de peso, que se caracteriza por *não vir de fora*, antes estar sempre já posto no coração da própria ψυχή, como um fator de bloqueio ou de perturbação *interno, endógeno*. Para se perceber até que ponto é assim, importa recuar um pouco e ver com mais atenção a caracterização que Sócrates faz da noção de mistura que atrás referimos.

Sócrates sublinha que a mistura entre um cavalo bom e um cavalo mau faz que a ação do auriga seja necessariamente («ἔξ ἀνάγκης») difícil e problemática («χαλεπή καὶ δύσκολος»). No nosso caso («περὶ ἡμᾶς»), isto é, para as ψυχαί humanas, a mistura é sinónimo de χαλεπότης, de δυσκολία (dificuldade, adversidade, atribulação, etc.). Também as ψυχαί divinas têm uma natureza composta; mas no seu

caso a condução é feita sem dificuldade, sem conflito, sem lesões ou ferimentos. Em relação às ψυχαί humanas a Palinódia descreve qualquer coisa como um *enorme conflito*, a *sujeição a todo o tipo de dificuldades* e uma situação de *aflição extrema*: a cabeça do auriga consegue espreitar o *ὑπερουράνιος τόπος*, mas só por breves instantes (i.e., não «διὰ χρόνου», como as ψυχαί divinas); o auriga procura elevar-se, mas logo é arrastado para baixo; para tentar ver só um pouco do *ὑπερουράνιος τόπος* (só algumas das suas determinações, ou alguns dos seus εἶδη), embate contra as outras ψυχαί, fere as asas ou chega mesmo a parti-las. Sócrates descreve uma situação globalmente marcada por *caos* e *confusão*, mais: uma situação de *dilaceração* – uma dilaceração que Sócrates enfatiza ao dizer que o *ὑπερουράνιος τόπος* é justamente o lugar onde reside a «alimentação» (a τροφή sc. νομή) da ψυχή. Trata-se, assim, de algo como um amontoado de ψυχαί «esfomeadas», numa luta desesperada pelo «alimento» que só se encontra no «alto» e sempre de novo incapazes de chegar a ele: «[...] γλιχόμεναι μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω ἔπονται, ἀδυνατοῦσαι δὲ [...]» (248a6-7).

A partir do que ficou dito pode-se ganhar a pista de outro aspeto fundamental, mais precisamente de uma outra cláusula adversativa que vem obstaculizar ainda mais a relação com o *ὑπερουράνιος τόπος*. Com efeito, a Palinódia vinca que o auriga não tem em momento algum um acesso *pleno* ao

ὑπερουράνιος τόπος. Em primeiro lugar, o auriga *nunca entra* no *ὑπερουράνιος τόπος*, nunca consegue transportar a caruagem que conduz até ao *ὑπερουράνιος τόπος* – em suma: nunca ultrapassa plenamente o limite para lá do «alto» relativo em que se encontra; antes acontece que *somente a sua cabeça* consegue transpor esse limite. Em segundo lugar, por causa da *aflição* e *confusão*, a forma como o auriga vê é *apenas de relance*. O auriga consegue espreitar o *ὑπερουράνιος τόπος* *apenas por breves instantes* e é logo arrastado para aquém dele. Mas acresce ainda um terceiro ponto: poderia ser assim (poderia haver uma *visão de relance*), mas de tal modo que o auriga visse *todas* as determinações que fazem parte do *ὑπερουράνιος τόπος*. Todavia, a Palinódia acentua precisamente o oposto. O auriga não vê nunca o *ὑπερουράνιος τόπος* *em sinopse* – quer dizer: o seu olhar está marcado por um condicionamento de perspectiva, em virtude do qual o auriga vê o que vê *a partir de um determinado ângulo*, de sorte que apenas tem acesso a *uma reduzida parte* dos conteúdos presentes no *ὑπερουράνιος τόπος*. Neste sentido – e esse é o aspeto decisivo –, a relação que o auriga tem (ou pode ter) com o *ὑπερουράνιος τόπος* é uma relação *desproporcionada*, *defeituosa* ou, se assim se pode dizer, *amblíope*.

Os exemplos de Sócrates põem já na pista de algo bastante diferente de um peso compreendido num sentido estrito do termo.

Mas para que é que aponta toda esta descrição? Que é que ela mostra sobre a constituição das ψυχαί humanas?

A resposta a estas questões passa por aquilo que podemos designar como uma *situação de conflito entre diferentes tensões desiderativas*, que «puxam» a ψυχή em direções distintas e fazem que a sua identidade esteja de raiz marcada por uma complexa *relação de forças*. Quer dizer, a Palinódia vinca que o auriga não é o único elemento a introduzir tensão (pressão, dinamismo, etc.) na ψυχή. Há também outras formas de tensão, com a sua identidade e o seu dinamismo próprios. Sócrates diz que o cavalo bom, apesar de ter uma determinação irreduzível à do auriga, está constituído de tal modo que colabora com ele: é dócil, aceita as ordens que lhe são dadas, deixa-se conduzir pelo λόγος, etc. Mas é exatamente o contrário que se passa com o cavalo mau – e é justamente isso que confere à ψυχή a natureza de algo *desencontrado, cindido*, feito de tensões *antagónicas*. Não cabe ainda considerar os vários pontos relevantes desta situação de desavença. Importa apenas perceber que o modelo explorado na Palinódia acentua que a ψυχή *está de raiz afetada por tensões não-coincidentes*, de sorte que a articulação entre os seus diferentes elementos passa fundamentalmente pela existência de *forças desencontradas*, que «atiram» a ψυχή em direções diferentes. Assim, a constitutiva tensão do auriga não é apenas perturbada pelo cavalo mau, no sentido em que se pode falar da perturbação

de um peso morto, que tem de ser transportado. Não. O cavalo mau introduz uma determinação *positiva* e é, neste sentido, algo *vivo, animado*: ele não apenas «está», mas «*puxa*» a ψυχή, procura «arrastá-la» numa determinada direção, etc. Ou, dito de outro modo: a componente de peso que é exercida pelo cavalo mau corresponde a um peso *dinâmico*, um peso de raiz «animado» por um determinado ímpeto. E é essa peculiar natureza do cavalo mau que produz qualquer coisa como *um rasgão ou uma dilaceração no seio da ψυχή*.

O que dissemos permite perceber, mesmo que de forma ainda preliminar, que a descrição que encontramos na Palinódia tem justamente que ver com uma dilaceração *interna* da ψυχή. A ψυχή é o «lugar» da *luta*, do *conflito constante entre tensões desiderativas antagónicas*. A ψυχή implica *de raiz* esse conflito e nada nela – *absolutamente nada* – está livre dele. E é isso que faz que ela tenha, de uma ponta à outra, um modo de ser *dilacerado, lançado em direções distintas*.

3. A estrutura fundamental

«ἀλήθεια x λήθη».

O carácter simultaneamente constante e variável dessa estrutura. A «queda» da ψυχή e a inamissível subsistência da recordação do ὑπερουράνιος τόπος sc. da natureza «alada» da ψυχή. A escala dos diferentes modos de vida (βίοι)

Para compreendermos melhor o que aqui está causa, é preciso considerar mais de perto a

constituição da mistura que é explorada na Palinódia. Qual é, em última análise, o significado desta mistura? Pretende ela vincar apenas a ideia de tensões desencontradas, em conflito, sem que haja propriamente uma identificação precisa do conteúdo dessas tensões e desse conflito? Ou, como também podemos perguntar: a mistura de que a Palinódia fala é uma mistura *de quê* – e o conflito de que se trata é um conflito *em relação a quê*?

Em primeiro lugar, a natureza do auriga em nós gira em torno disso que se exprime na noção de *ἀλήθεια*. Tudo no auriga (a sua tensão, a sua meta, cada momento do seu encaminhamento, etc.) tem que ver com «a planície da *ἀλήθεια*» e está definido em função dela. Ou seja, a *ἀλήθεια* não é um elemento entre outros da forma como o auriga se acha constituído, mas *a sua determinação fundamental* – enquanto traduz justamente o *terminus ad quem* da tensão do auriga: aquilo com que ele está comprometido, de que sente necessidade ou a que tem apego, se assim podemos dizer. Por outras palavras: visto mais de perto, a mistura de que a Palinódia fala e a relação de forças que ela procura descrever inclui como momento fundamental a *ἀλήθεια* – e é precisamente isso que exprime o «ponto de fuga» da tensão que conforma o auriga.

Ora, se é assim, se o auriga é no fundo expressão deste estar-constituído-na-relação-com-a-*ἀλήθεια*, a natureza de tudo aquilo que lhe é contraposto (o «mau» sc. o *κακόν*,

o «baixo» sc. o *κάτω*, o peso sc. o *ἐμβριθές*, etc.) não tem, em última análise, o carácter de meras determinações avulsas, constituídas apenas pela sua própria identidade. Ao introduzir estes elementos de contraposição à relação com o *ὑπερουράνιος τόπος*, Sócrates acaba por identificar algo assim como um *denominador comum*, que abrange e unifica em si todas essas determinações aparentemente dispersas e independentes. Dito de outro modo: toda a multiplicidade desses elementos traduz no fundo *uma e a mesma tensão, uma e a mesma orientação fundamental*, definida justamente *pela sua contraposição à ἀλήθεια*, i.e.: por *λήθη* (esquecimento, escondimento) O que, por outro lado, quer dizer que a caracterização do cavalo mau e a identificação de todos os elementos que obstaculizam a tensão do auriga não formam peças soltas, avulsas, antes são expressão de uma e a mesma determinação: *λήθη*.

Tudo isto significa, então, que a mistura de que se fala na Palinódia tem, por assim dizer, uma *matriz* ou *núcleo fundamental*, em torno do qual todas as determinações giram (i.e., o cavalo bom, o cavalo mau, o auriga, o peso, a asa, o «alto» e o «baixo», etc.). Essa matriz ou esse núcleo fundamental diz respeito à *relação entre ἀλήθεια e λήθη* – e o conflito, o desencontro que configura a *ψυχή* tem justamente a natureza de um conflito ou desencontro *entre ἀλήθεια e λήθη*: a natureza a) de uma *ἀλήθεια* sempre já fundida com *λήθη*, sempre já contrariada por ela e a lutar

para não sucumbir a ela, e b) de uma λήθη sempre já atravessada por ἀλήθεια, sempre já cunhada por ela e como que compensada por uma tensão dirigida ao ἀληθές. Como veremos melhor na continuação, toda a descrição que encontramos na Palinódia ocorre na «atmosfera» deste núcleo fundamental «ἀλήθεια x λήθη» e da relação de forças entre os seus dois componentes.

O percurso que seguimos até aqui focou sobretudo aquilo a que poderíamos chamar *a condição originária da ψυχή*. Mas Sócrates *não fala apenas* dessa condição. Mais: ele põe em relevo que ela pertence a um tempo passado, mais ou menos longínquo, mas que em todo o caso *difere em muito* da nossa situação *atual*. Sendo assim, que é que caracteriza a condição humana, tal como a vivemos aqui e agora?

Sócrates diz que a perda da condição originária da ψυχή está associada ao facto de ela ficar cheia de λήθη e de κακία («λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα», 248c7). E o resultado disso é o que a Palinódia descreve como um «πεσεῖν» (i.e.: uma queda, um desapossamento, uma perda ou passagem a uma condição de ruína). Ora, o ponto decisivo está em que tal queda difere daquela que o auriça experimenta enquanto é sempre de novo puxado para cá do ὑπερουράνιος τόπος. A queda que agora está em jogo exprime algo *fundamental* – algo que *transfigura* a condição originária da ψυχή (a condição que

ela *outrora tinha*, quando *habitava* ainda o «alto» sc. o «alto» relativo e tinha um acesso, mesmo que bastante condicionado, ao ὑπερουράνιος τόπος). Essa transfiguração é tão acentuada que se pode falar de uma *natureza caída*: a ψυχή não apenas «cai», mas está constituída *a jusante dessa queda* – é sempre já isso que é enquanto algo «*caído*». E isto de tal modo que a queda é qualquer coisa *já inscrita* na conformação «atual» da ψυχή humana, que conforma o acesso que «agora», depois da queda, cada um de nós pode ter a ela.

Mas qual é o resultado desta queda? A que é que corresponde esta perda e em que sentido(s) ela vem modificar a condição da ψυχή?

Um primeiro aspeto intrinsecamente ligado à queda é a ausência de um acesso a «τι τῶν ἀληθῶν» (i.e., a alguma das determinações do ὑπερουράνιος τόπος) – e tanto quer dizer: a falta de alimentação para a própria asa (cf. 248b-c). Isso provoca um profundo desequilíbrio entre as componentes da ψυχή: a ψυχή fica demasiado pesada, o ἐμβριθές começa a ganhar preponderância e a tensão para o «alto» deixa de ser suficiente para contrabalançar o ἐμβριθές e a pressão exercida por ele. Esta preponderância do peso está, por sua vez, associada a um segundo aspeto: *a perda das asas*, de tal forma que a ψυχή fica privada daquilo que lhe permitia elevar-se. Este é um ponto essencial. A Palinódia não fala apenas de uma ferida nas asas, mas antes de uma *perda*

delas – o que, então, faz que a ψυχή já não se consiga aguentar nos céus e se despenhe na terra («βαρυνθείσα δὲ ππερορρυήση τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέση», 248c7-8). O «baixo» torna-se, assim, a força dominante na ψυχή – de sorte que a sua queda só para quando não há mais «baixo» a percorrer: quando se chega à terra.

Que é que tudo isto quer dizer?

O despenhamento na terra significa, em primeiro lugar, uma *redução drástica do horizonte de apresentação* com que se está (ou pode estar) em contacto. A ψυχή tinha outrora uma liberdade de movimento que se estendia aos céus e que lhe permitia ter um vislumbre, mesmo que fortemente condicionado, do ὑπερουράνιος τόπος. «Agora», pelo contrário, a ψυχή encontra-se *presa*, confinada a uma ínfima parte da realidade: o «baixo» sc. a terra.

Mas a queda acarreta uma outra consequência, que vem agravar este confinamento ou esta prisão: a aquisição de um corpo. Antes do mais, o corpo implica justamente uma *constrição* da mobilidade da ψυχή e da esfera de apresentação que se tem: a ψυχή fica limitada à mobilidade possibilitada pelo próprio corpo e vai só até onde ele deixa ir. É isto que Sócrates exprime com nitidez quando compara a ψυχή «encarnada» a algo fechado numa sepultura, tal como uma ostra aprisionada na sua concha (cf. 250c5-6).

Mas o corpo, tal como é descrito na Palinódia, tem também que ver com um *peso*: com qualquer coisa que inevitavelmente se carrega, ou que se tem de «trazer às costas». Sócrates fala de um *περιφέρειν*, i.e.: não só um levar consigo, mas também um suportar, aguentar, resistir. E isto, por sua vez, está associado a dois aspetos. Por um lado, *a persistência do ἐμβριθές*. O peso, a carga não é algo que cessou de existir após a queda, mas sim algo que perdura, que continua a surtir o seu efeito (e que, em certo sentido, se torna ainda mais agudo pela forma como o corpo multiplica o peso que de todo o modo já havia). Mas, por outro lado, o ἐμβριθές é justamente algo que constitui uma componente fundamental e constante do estar-vivo, do estar-metido-numa-vida: o corpo é não apenas algo que se carrega, mas que se carrega *durante toda a vida, sem cessação*.⁵

⁵ O que assim de novo se acentua é que o *peso* para que a Palinódia fundamentalmente chama a atenção difere em muito de um peso no sentido mais literal do termo (i.e.: de algo superveniente e facultativo, como atrás dissemos). Pois o que é próprio deste fator de peso que vem complexificar o ἐμβριθές que nos constitui é justamente a sua intrínseca ligação com a ψυχή e, portanto, o facto de passar a corresponder a um elemento decisivo daquilo que somos. É isso que Sócrates exprime com clareza em 246c ao associar a noção de ser-vivo sc. de mortal à circunstância de a ψυχή e o corpo estarem *metidos um no outro*, por assim dizer: «[...] ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχή καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν». Mas, se esta noção acrescentada de ἐμβριθές vem novamente acentuar a ideia de uma ligação que, pelo menos na nossa condição caída, é justamente indissociável, importa vincar a alteridade entre esta forma de ἐμβριθές e aquela que diz respeito sobretudo ao cavalo mau. Como vimos, o que é próprio do ἐμβριθές correspondente ao cavalo mau é ser uma componente *interna* da própria ψυχή – e tanto quer também dizer: algo intrinsecamente animado, vivo,

Ora, o que tudo isto parece configurar é uma situação de *completo fechamento*: de *integral imersão em λήθη* e *total aprisionamento nela*. Ou, como também podemos dizer: o resultado do despenhamento na terra parece ser um *trunfo absoluto da λήθη sobre a ἀλήθεια*.

Contudo, o que se desenha na Palinódia é *justamente o contrário*. A Palinódia insiste em que a queda *não apagou totalmente* a memória (a μνήμη, a ἀνάμνησις) do ὑπερουράνιος τόπος. A λήθη introduzida pela queda não cortou a ligação com a ἀλήθεια. Quer dizer: a mistura – a estrutura fundamental do cruzamento entre a tensão para a ἀλήθεια e a λήθη – continua a estar no centro da constituição da ψυχή, *mesmo depois da queda*. Ou, como a Palinódia também diz: há ainda algo da asa que subsiste, a saber, o seu cálamo («ὁ τοῦ πτεροῦ καυλός», 251b6). E é justamente isso que permite que *haja ainda um vestígio do ser alado que éramos*, i.e.: *um vestígio do «alto» e da relação com o ὑπερουράνιος τόπος* – por muito ténue e reduzido que seja. Numa palavra, a queda envolve uma alteração fundamental: *tudo muda, tudo é visto a partir de um olhar diferente, tudo está «agora» envolto em λήθη* – mas *tudo é também ainda, mesmo que de forma residual, o «lugar» da mistura com a ἀλήθεια*.

==

etc. –, ao passo que o σῶμα tomado em si mesmo (i.e., sem a presença da ψυχή) se caracteriza por ser ἄψυχον (cf. 246e4ss.).

Este é um aspeto fundamental da Palinódia e, por isso, importa vincá-lo o mais nitidamente possível. Ao falar de um resíduo in anulável de *asa* (i.e., de relação com a ἀλήθεια sc. com o ὑπερουράνιος τόπος), a Palinódia introduz uma nova inflexão de perspectiva, mas desta vez *no sentido oposto* ao que antes considerámos. Com efeito, vimos que a Palinódia chama a atenção para uma multiplicidade de cláusulas adversativas, que gradualmente acrescentam distância em relação ao ὑπερουράνιος τόπος: a extrema dificuldade que o auriga sente em ter um vislumbre, por parcial e passageiro que seja, do ὑπερουράνιος τόπος, a forma como esse vislumbre é sempre defeituoso, o corte das asas, o despenhamento na terra e a conseqüente ligação ao corpo, etc. De tudo isto parece resultar uma completa e irremediável submersão em λήθη, que justamente elimina qualquer possibilidade de relação com a ἀλήθεια. Mas é precisamente neste ponto que a Palinódia volta a *inverter* o quadro que parecia desenharse. E o que se acentua nesta *segunda inversão de perspectiva* é que toda a incrível acumulação de cláusulas restritivas, apesar de ter como efeito que a ψυχή fique cheia de λήθη e de κακία, *não é suficiente para apagar um vestígio de ligação com a ἀλήθεια*. De sorte que a situação de despojamento em que a ψυχή se encontra depois da queda é *ainda*, mesmo que de forma extremamente residual e difusa, uma situação *de relação com a ἀλήθεια*.

Tudo o que considerámos permite compreender um pouco melhor a complexidade da mistura entre λήθη e ἀλήθεια que está no centro da Palinódia.

O modo como a Palinódia explora a constituição desta mistura põe em evidência que os seus componentes fundamentais (a ἀλήθεια e a λήθη) envolvem *diferentes gradações*, de tal modo que a própria mistura consente múltiplas variações da sua composição interna. Dito de forma mais precisa: a ἀλήθεια e a λήθη – e, com elas, a identidade da mistura enquanto tal – *não são algo fixo, sempre igual, estabelecido de uma vez por todas*. Pelo contrário, a ἀλήθεια e a λήθη *admitem variações* e envolvem uma *plasticidade*. Na mistura que constitui o coração da ψυχή tudo se passa como se os elementos misturados fossem *sempre os mesmos*, mas de tal maneira que a mistura em causa (i.e.: o seu resultado, a forma ou identidade que adquire) diverge em função do grau ou da quota-parte de presença dos dois elementos. Por outras palavras, a mistura entre ἀλήθεια e λήθη de que a Palinódia fala tem uma *estrutura formal constante*: em causa estão sempre os mesmos elementos e a composição da mistura tem, nesse sentido, uma natureza *fixa*. Mas, sendo assim, o que é próprio da mistura é consentir uma *vasta multiplicidade de articulações possíveis* entre os seus elementos, que *contraem* de um determinado modo a estrutura formal e conferem à mistura *identidades muito diferentes*. A composição da mistura que a

Palinódia descreve é, portanto, uma composição sujeita a um *mais e menos*: um *mais* de ἀλήθεια sc. de λήθη e um *menos* de ἀλήθεια sc. de λήθη. Em suma: a intrínseca plasticidade dos seus elementos faz que a mistura inclua a possibilidade da sua variação interna. E é justamente essa *variação possível da estrutura formal, constante* – «ἀλήθεια x λήθη» – que faz da mistura algo de *instável, ambíguo* e como que *metamorfoseante*.

Daqui resultam vários aspetos que importa ter em conta.

Se é assim (se a mistura não tem uma composição estática), isso significa que *não há apenas um tipo de conflito na ψυχή* – mas antes *diversos conflitos, que variam consoante a relação de forças entre os elementos constantes*. Noutros termos, a variação de grau nos elementos da mistura faz também que as tensões no interior da ψυχή se alterem – e tanto quer dizer: que o próprio conflito seja em cada caso diferente.

Mas isto ainda não foca com suficiente nitidez o significado e alcance do que aqui está em jogo. Vendo bem, o que dissemos pode ser compreendido como se a margem de variação possível entre ἀλήθεια e λήθη estivesse, em todo o caso, circunscrita a duas alternativas, *grosso modo* correspondentes ao «antes» e ao «depois» da queda. Contudo, a Palinódia põe em evidência algo muito mais complexo.

É precisamente isso que se desenha no seguimento da referência à queda (248css.). Nesta passagem, Sócrates fala de diferentes tipos de βίοι (modos de vida) que a ψυχή pode assumir depois de se despenhar na terra – por exemplo, o βίος de um filósofo, de um rei justo, de um adivinho, de um artífice, de um sofista, de um tirano, etc. Mas Sócrates não se limita a enumerar diferentes βίοι; ele fala de *uma escala* – de uma diferença *qualitativa* entre os vários βίοι. Ou seja: há formas de vida que estão *acima* de outras ou que são, se assim se pode dizer, *melhores*. Que é que isto quer dizer? Qual o significado desta escala e que é que ela se destina a exprimir?

A escala desenhada por Sócrates é justamente *uma escala das diferentes relações entre ἀλήθεια e λήθη*, i.e., uma escala de diferentes conformações dessa mistura fundamental. E é precisamente a *proporção entre ἀλήθεια e λήθη* que determina o lugar que um determinado βίος ocupa na escala. Assim, por exemplo, o que faz que o filósofo ocupe o extremo superior da escala é o facto de esse βίος, segundo a Palinódia, reunir a maior «quantidade» de ἀλήθεια possível sc. a menor «quantidade» de λήθη possível; o que faz do βίος correspondente a um rei justo algo de segundo (δεύτερον) na ordem da escala é incluir menos ἀλήθεια do que o βίος superior, mas mais do que os restantes βίοι e, assim também, incluir mais λήθη que o βίος superior, mas menos do que aquele

E assim sucessivamente.⁶

Com isto, reunimos os elementos que nos permitem focar um aspeto que, na verdade, está presente desde o início, mas a que ainda não foi dada suficiente atenção. A partir do que considerámos salta à vista que aquilo que é descrito na Palinódia corresponde, em última análise, a um conjunto extremamente complexo de formas de acesso *intermédias* entre a ἀλήθεια e a λήθη. Quer dizer: todos os elementos aduzidos na Palinódia (todos os passos que são dados no sentido de compreender o modo como estamos constituídos) movem-se no interior do quadro globalmente definido pela mistura ἀλήθεια x λήθη – e tudo é justamente relativo à constituição complexa desse quadro. Pois, se a primeira parte da Palinódia insiste na ideia de *extremo positivo* (no ὑπερουράνιος τόπος, no ἀληθείας πεδίων, na οὐσία ὄντως οὔσα, etc.), e se, por sua vez, a continuação da análise dá lugar à acentuação da fortíssima acumulação de λήθη (e, portanto, a algo como um *extremo negativo*), o que se põe em evidência é que *a nossa relação* com cada um dos extremos está sempre contrabalançada pela interferência do oposto. Assim, a relação com o polo po-

==

⁶ Desta forma, a Palinódia acaba por vincar que o resultado da queda não corresponde de modo nenhum ao extremo de λήθη que pode ter lugar no nosso ponto de vista. Noutros termos, o ἐπὶ τὴν γῆν πρᾶξις não traduz só o *resultado* de uma determinada conformação da mistura; ele é também o *ponto de partida* para outras conformações possíveis, i.e., para ainda outras identidades da mistura. Neste sentido, a λήθη não apenas permanece depois da queda, mas, para além disso, *continua a exercer a sua força* – e, assim, a constituir um *princípio ativo de rebaixamento ou afundamento da ψυχή*.

sitivo é, desde o princípio, uma relação marcada por defeito ou por um *quantum* mínimo de presença de λήθη. O «alto», mesmo na situação da ψυχή humana em que há maior grau de ἀλήθεια (na sua situação «originária»), é um «alto» de raiz contaminado por uma componente de peso, de λήθη (sc. de obstaculização da relação com a ἀλήθεια). E, por outro lado, o «baixo», que no nosso ponto de vista reúne a maior quota-parte de λήθη sc. a menor quota-parte de ἀλήθεια possível nunca é um «baixo» *absoluto* – pois ele coexiste com uma inaniável relação com o «alto» (i.e., com uma inaniável subsistência da componente alada). Neste sentido – e é esse o aspeto que aqui queremos acentuar –, a Palinódia acaba por descrever diferentes conformações e diferentes possibilidades de metamorfose de um campo *intermédio* entre a ἀλήθεια *em estado puro* (o «alto» *absoluto*) e a λήθη *em estado puro* (o «baixo» *absoluto*).⁷

==

⁷ Assim, vendo bem, a Palinódia não chega a focar diretamente a identidade dos extremos *em estado puro* (a ἀλήθεια sc. a λήθη *simples, fora da mistura com o oposto*) e sugere que a noção que temos deles não passa de uma noção *apofática* (a este respeito, veja-se sobretudo 247c6ss.). Mas isso não impede, por outra parte, que *sejam precisamente esses extremos no seu estado puro* que constituem os pontos de fuga do nosso ponto de vista. De tal modo que, estando o nosso ponto de vista fechado na mistura entre ἀλήθεια e λήθη, aquilo a que ele efetivamente aspira (aquilo que efetivamente estaria em condições de satisfazer a sua tensão) é nada menos do que ἀλήθεια *simples*, expurgada de toda a margem de λήθη – e, inversamente, aquilo a que ele tem repulsa ou de que foge é justamente a λήθη *absoluta* (a λήθη totalmente privada de ἀλήθεια).

4. A possibilidade de uma «λήθη composta» e o conseqüente agravamento do escondimento do ὑπερουράνιος τόπος.

O papel decisivo que o «cavalo mau» desempenha neste contexto.

A possibilidade de uma deturpação abrangente da tensão da ψυχή: a compreensão da vida como uma tensão relativa aos «άνθρώπινα σπουδάσματα» e as implicações dessa compreensão.

Neste contexto, há que ter em conta um outro ponto, sem a compreensão do qual se passa ao lado daquilo para que a Palinódia procura chamar a atenção. O que vimos pode ser compreendido como se a multiplicidade das perspetivas marcadas por diferentes graus de λήθη tivessem plena consciência do escondimento (do defeito, da distância em relação ao ἀληθείας πεδίων e da falta dele) que lhes inere. Entendida assim, a λήθη de cada vez em causa esconde o próprio ἀληθείας πεδίων, *mas não se esconde a si mesma como λήθη*, quer dizer, *toma-se a si mesma naquilo que é, tem noção de si e do maior ou menor defeito por que está afetada*. Todavia, a Palinódia sugere algo muito diferente e, com isso, põe em relevo que a função que a λήθη desempenha (ou pode desempenhar) no nosso ponto de vista tem uma natureza bastante mais complexa.

Assim, como se viu, a descrição que a Palinódia apresenta da terra como *terminus ad quem* da queda faz dela um lugar de desolação, perda, privação. A terra – o ἐπὶ τὴν γῆν

πρᾶξις – multiplica e agudiza a ausência do ὑπερουράνιος τόπος, interpõe uma enorme distância em relação à noção de plenitude. Contudo, se confrontarmos a descrição da Palinódia com a situação da maior parte das formas de vida analisadas – e, nomeadamente, com *a situação de cada um de nós* –, damos conta de que tal descrição parece ser desadequada e mesmo absurda: algo que de modo nenhum traduz o que efetivamente se passa connosco. A «terra» não nos aparece como um lugar de *desolação, exílio* ou, o que é o mesmo: a situação que a Palinódia apresenta como resultado da queda em nada tem que ver com o *desespero* e a *inquietação* por chegar a «casa»: ao lugar a que verdadeiramente se pertence. Pelo contrário, a vida de cada um de nós caracteriza-se por ser, no fundamental, algo apaziguado – e está muito longe de sentir a falta da sua própria plenitude (se assim se pode dizer, a profunda ausência da sua «casa»).

Se tentarmos perceber, nos termos da Palinódia, em que é que radica esta autocompreensão da vida, salta à vista que há não apenas a queda enquanto tal, *mas também o esquecimento da própria queda*. Ou seja: a Palinódia sustenta que a vida só se pode ter a si mesma como algo de apaziguado e autossuficiente, *porque se esqueceu do ὑπερουράνιος τόπος*. Por outras palavras, a λήθη introduzida pela queda envolve a constituição de uma λήθη *em relação à própria queda*. E o que faz que a autocompreensão espontânea da

vida não confira qualquer relevância à noção de ὑπερουράνιος τόπος é, na verdade, o surgimento de uma peculiar forma de λήθη: uma λήθη *composta*, i.e., uma λήθη como que *dobrada sobre si mesma, fechada em si mesma*. Em suma: a situação resultante da queda tende a estar conformada de tal modo que gera em si uma λήθη *da própria λήθη*, i.e., uma λήθη que impede o reconhecimento da queda *como queda*.

Sucedem, no entanto, que o que dissemos é ainda ambíguo e não chega para esclarecer como é possível haver algo assim como uma λήθη da própria λήθη.

Se não estamos em erro, o caminho que a Palinódia segue para tentar dar uma resposta a este problema passa pela focagem de um dos aspetos da tensão correspondente ao «cavalo mau». Esse aspeto é o seguinte. A Palinódia acentua que um dos traços característicos do cavalo mau é a sua capacidade de *discutir*, de *argumentar* com o auriga e o cavalo bom. O cavalo mau não se limita a resistir aos constrangimentos do auriga e do seu «ajudante», tentando arrastá-los à força para onde eles não querem ir. O cavalo mau está constituído de tal modo que é também capaz de *se voltar para eles* e de *protestar contra eles* – e de fazer tudo isso justamente *na mesma «linguagem» que a deles*. Ou, nos termos usados na Palinódia, o cavalo mau tem a capacidade

de convencê-los e de estabelecer um pacto ou acordo («ὁμολογία»)⁸ com eles.

É assim, por exemplo, no caso de ἔρωϛ. Diante do ἐρώμενος (poderíamos dizer, de forma algo imprecisa: diante da «pessoa amada»), o cavalo mau não faz caso das esporas e do chicote do auriga, mas lança-se na direção do ἐρώμενος, causando todo o tipo de dificuldades e forçando-os a aproximarem-se dele. A princípio, o auriga e o cavalo bom puxam o cavalo mau e tentam contrariar o seu fortíssimo ímpeto. Mas a incessante persistência do cavalo mau acaba por levar a que o auriga e o cavalo bom já não aguentem, cedam e concordem em fazer o que o cavalo mau ordena («εἶξαντε καὶ ὁμολογήσαντε ποιήσιν τὸ κελευόμενον»). E se, ao ver o rosto do ἐρώμενος, o auriga se lembra do verdadeiro belo (καλλός) e consegue puxar violentamente as rédeas de modo a não seguir o cavalo mau, então este, mal recupera o fôlego, critica-os cheio de fúria, dirige-lhes todo o tipo de censuras pela sua cobardia e acusa-os de terem abandonado o seu posto e quebrado o acordo (cf. 254a3-d1).

Sócrates diz que esta «discussão», que se torna particularmente evidente no caso de ἔρωϛ, é algo que se repete, que faz aumentar progressivamente o sofrimento do auriga e que pode ter diferentes desfechos. Mas o que agora nos

importa focar é a possibilidade de o auriga aderir ao cavalo mau e aceitar o que é proposto ou fixado por ele. Ou seja, a descrição da Palinódia permite entender melhor como a tensão exercida pelo cavalo mau difere em muito de uma tensão totalmente cega ou, se assim se pode dizer, de uma força bruta. Tal tensão tem antes que ver com uma peculiar forma de capacidade: a capacidade de conquistar o auriga por meio do λόγος e, assim, de forçá-lo a olhar noutra direção e a comprometer-se com a orientação que é própria do cavalo mau (com aquilo que ele *persegue*). Isso não significa, como a Palinódia faz questão de vincar, que o auriga e o cavalo bom percam a sua identidade (a sua orientação, o seu empenho, etc.) e sejam completamente absorvidos pela tensão característica do cavalo mau; pelo contrário, o conflito *permanece* e os elementos em causa mantêm a natureza que lhes é própria. O que a Palinódia descreve é, antes, algo como *uma tração que se torna insuportável*, ou talvez melhor, *uma «voz» que fala muito alto – uma tração tão insuportável ou uma «voz» tão alta que a tensão do auriga afrouxa, cede e como que se deixa levar*.

O fundamental é perceber qual o resultado desta pressão que ganha a dianteira ou, por assim dizer, desta «voz» que quase silencia o auriga e o arrasta no sentido contrário à sua tensão originária.

A ação do cavalo mau produz algo como uma *inversão do «rosto»* daqueles conteúdos que

==

⁸ A respeito da ideia de ὁμολογία, veja-se sobretudo 254b1ss. e 254c5ss.

a ψυχή, devido à ação do auriga, estabelece como dignos de serem perseguidos (i.e., uma inversão daquilo que a ψυχή reconhece como tendo valor, como sendo merecedor de ser alcançado, etc.). Do ponto de vista do leitor da Palinódia, é evidente o que *deve* ser perseguido e o que *deve* ser evitado: a isso corresponde, numa palavra, a contraposição entre o cavalo mau e o auriga. Todavia, o que Sócrates sugere é que, considerada a partir da sua tensão interna, a ψυχή inclui em si a possibilidade de *perturbação* desta evidência – de tal modo que *aquilo que deve ser perseguido vs. aquilo que não deve ser perseguido* se torna ambíguo, turvo, mais: suscetível de ser *deturpado*. É precisamente nessa *perturbação*, ou melhor, nessa *deturpação* que consiste a ação do cavalo mau.

Insista-se neste aspeto, que é de facto decisivo. O cavalo mau não apenas puxa num determinado sentido (mais precisamente, no sentido do ἐρώμενος ou daquilo que Sócrates também exprime como «τῶν ἀφροδισίων χάρις»). Não: o cavalo mau «diz» que *esse* sentido é *o melhor* e faz que, aos olhos da ψυχή, isso apareça *como o que deve ou tem de ser seguido*. Assim, quando «discute» com o auriga e com o cavalo bom sobre o que há a fazer na presença do ἐρώμενος, a «estratégia» do cavalo mau passa justamente por dizer *e.g.* que a ἀνδρεία (a coragem, bravura ou virilidade) consiste *em algo muito diferente* (tem um outro «rosto» ou uma outra identidade) daquilo que foi visto pelo auriga (e que se mantém ainda

guardado na sua memória). Ou, dito de outro modo: faz parte da fortíssima pressão exercida pelo cavalo mau a «voz» sc. o λόγος que tenta *persuadir* o auriga de que aquilo a que ele está originariamente votado é que é a ἀνανδρία, a δειλία, etc. (i.e., o oposto da ἀνδρεία) (cf. 254c8). Devido à ação do cavalo mau, a ἀνδρεία faz-se passar pela perseguição do prazer sc. da τῶν ἀφροδισίων χάρις; e, inversamente, a cobardia (a ἀνανδρία, a δειλία, etc.) aparece como sendo tudo o que se opõe a tal orientação. Neste sentido, o cavalo mau como que põe de pernas para o ar a interpretação de que a ψυχή é portadora – e, pelo menos até certo ponto, *inverte* o reconhecimento daquilo que é (e deve ser tido como) ἀγαθόν, ἀληθές, etc. E, assim, *o não-ἀληθές passa de certo modo a valer como o ἀληθές: usurpa* a sua determinação.

Importa perceber bem o significado desta inversão. Em causa não está uma inversão de estatuto ou de valor, mas sim da direção do olhar e dos conteúdos por que ele se rege. Mais precisamente: a inversão produzida pelo cavalo mau não tem que ver com a criação de um sistema de sentido novo, que corra paralelamente à tensão de que a ψυχή é originariamente portadora. A tensão para algo assim como o ὑπερουράνιος τόπος (i.e., para o superlativo) mantém-se de pedra e cal; o que acontece é que a «voz» do cavalo mau «ordena» numa outra direção: isso que a ψυχή tem como afim está justamente «ali» no ἐρώμενος, na τῶν ἀφροδισίων χάρις,

etc. O ἐρώμενος entendido como a fonte da τῶν ἀφροδισίων χάρις é *posto a valer como o ὑπερουράνιος τόπος* – como aquilo de que a ψυχή anda à procura: como *o superlativo*.

Ora, isto permite compreender melhor que as diferentes tensões que perpassam a ψυχή são, em última análise, tensões *para o «alto»* – são *formas de relação com o superlativo*. Ou, expresso de outro modo: não acontece que haja uma tensão para o «alto» e uma outra que, pelo contrário, aspira ao «baixo». Não. O que a Palinódia descreve é, por um lado, *diferentes formas de interpretação daquilo que é o superlativo* e, por outro, a circunstância de haver tensões na ψυχή humana que interpretam *erradamente* esse superlativo e o identificam com algo que é apenas uma «*máscara*» dele – de tal modo que a) a sua relação com o superlativo está marcada por um «curto-circuito» que desvia do efetivo superlativo e b) é na exata medida em que têm uma relação com superlativo sc. com o «alto» que, paradoxalmente, se afastam dele e acabam por conduzir ao seu oposto.⁹

==

⁹ Na verdade, este defeito na relação com o superlativo não diz apenas respeito ao cavalo mau, *mas também ao cavalo bom*. Este é um aspeto complexo e, no reduzido espaço deste estudo, não podemos considerá-lo em pormenor. No entanto, chame-se a atenção para uma certa ambiguidade na caracterização que é feita do cavalo bom. Por uma parte, a Palinódia vinca uma certa *afinidade* entre o cavalo bom e o auriga e, assim, o modo como ambos têm uma relação de cooperação ou entreaajuda, por assim dizer (cf. *e.g.* 253d6-e1). Mas, por outra parte, acentua-se também que há uma *alteridade* entre o cavalo bom e o auriga, mais: que essa alteridade está, como vimos, associada a uma *diferença qualitativa*, de tal maneira

Neste contexto, há que vincar ainda um outro aspeto importante. Vendo bem, a deturpação de que a Palinódia fala – a deturpação que resulta de uma compreensão defeituosa da identidade do superlativo – não se reduz a uma determinada interpretação de ἔρωσ, antes corresponde a uma *interpretação global do que está em causa na vida*. É para isso que Sócrates chama a atenção quando contrapõe o olhar consciente da queda (o olhar voltado para o efetivo ὑπερουράνιος τόπος e sintonizado por ele, designadamente o olhar do φιλόσοφος) ao olhar afetado pela λήθη composta (ao olhar dos πολλοί) – e caracteriza este último como um olhar *regulado por «τὰ ἀνθρώπινα σπουδάσματα»* (i.e., pelas preocupações *meramente humanas*: pela multiplicidade das tarefas do quotidiano e dos seus propósitos ou das suas metas particulares, etc.).¹⁰ Quer dizer: a λήθη composta envolve a capacidade de fazer aparecer os ἀνθρώπινα σπουδάσματα como aquilo que está – e *deve*

==

que as funções de um e de outro, a tensão e a meta que lhes são próprias, etc. situam-se em *diferentes planos de relevância* (a este respeito, veja-se também 256b7-c7). Não obstante, tudo isto parece significar, então, que, tal como é analisada na Palinódia, a ψυχή humana está fundamentalmente constituída por *dois* momentos diferentes: o momento correspondente ao cavalo mau e o momento correspondente ao cavalo bom/auriga. E, vendo bem, é precisamente em torno da *contraposição entre esses dois momentos fundamentais* que toda a Palinódia está construída. Mas, sendo assim, isso não é suficiente para eliminar o carácter *tripartido* da ψυχή e a forma como a tensão que a perpassa tem uma natureza mais complexa e instável, que não se deixa reduzir apenas a duas determinações.

¹⁰ 249d7-8 torna nítido o contraste aqui em causa, quando descreve o olhar dirigido ao efetivo «alto» do seguinte modo: «[...] ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν [...]».

estar – em causa na própria vida. Isso significa, por um lado, que a tensão para algo de único (uma e a mesma meta: o lugar supraceleste) surge agora como que estilhaçada em múltiplas metas avulsas. Mas, por outro lado, o que dissemos significa também que a tensão constitutiva da ψυχή para o ὑπερουράνιος τόπος não só não aparece como uma alternativa (como algo cujo cabimento se admite), mas justamente como παρακινεῖν e como algo merecedor de repreensão (νουθέτησις), i.e., como qualquer coisa *totalmente desviada da «realidade» e nos antípodas daquilo que efetivamente se passa.*¹¹ Neste sentido, faz parte da natureza da λήθη composta que referimos uma peculiar forma de *pretensão de eficácia ou de adequação ao que realmente se passa* (ao que realmente está em causa na vida). E é precisamente essa pretensão que permite a constituição de um segundo tipo de «plenitude», que usurpa a identidade do «alto» e introduz uma *quase* supressão da relação com ele. Em última análise, é o modo como a λήθη assim constituída a) se toma a si mesma como absolutamente eficaz e b) assume a forma de uma interpretação englobante (i.e., de uma interpretação relativa a tudo aquilo com que estamos em contacto) que faz que a vida de cada um de nós sc. a compreensão do que está

==

¹¹ A respeito destes aspetos, veja-se 249c4-d3, em especial 249c8ss.: «ἔξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γινόμενος, νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλούς».

em causa nela esteja exposta à possibilidade de adular a tal ponto o seu sentido que põe a valer como alvo o oposto do seu projeto originário – e, assim, passa radicalmente ao lado daquilo para que efetivamente tende.

A partir daqui, percebe-se melhor por que razão a Palinódia vinca, mesmo que apenas de forma silenciosa, que a extraordinária sobreposição de λήθη à ἀλήθεια que tende a definir o modo como estamos constituídos não impede que tudo apareça como se fosse uma ἀλήθεια completamente expurgada de λήθη. De sorte que, por sua vez, a ideia de privação ou carência (mais: de uma privação ou carência *do mais fundamental, da própria realidade das coisas*, etc.) aparece como remota e até descabida. Ou, como diz Sócrates: a despeito do elevado grau de λήθη que nos caracteriza, o que tende a definir o ponto de vista habitual (o ponto de vista dos πολλοί) é o facto de *criar em si um outro tipo de alimento* (de τροφή). Comparativamente com aquela que se encontra no ἀληθείας πεδίων, esta τροφή não passa de uma τροφή *aparente e ilusória* sc. de uma «τροφή δοξαστή», como se diz em 248b5; mas o que a caracteriza é precisamente a capacidade de *servir como tal*, mais: como *a* τροφή – a *única* τροφή realmente tal e em relação à qual todas as outras são formas de desvio ou defeito. É este complexo mecanismo de constituição de λήθη, no nosso ponto de vista, que dilui ou afrouxa o conflito de que somos portadores enquanto seres (*ainda*) alados e faz que, no fundo, pa-

reça haver *uma só* «voz» a seguir: a «voz» de um «baixo» que aparece com a «máscara» do «alto». Numa palavra: é esta ilusão criada pela preponderância de λήθη (uma ilusão que justamente *não se reconhece como tal*) que não só faz que habitemos um lugar de despojamento, muito longe daquele a que realmente pertencemos, mas que, para além disso, *o convertamos na nossa própria «casa».*

Bibliografia

- Ademollo, F. (1997). La scelta della vita nel Fedro di Platone. *Elenchos*, 18: 107-119;
- Asmis, E. (1986). Psychagogia in Plato's Phaedrus. *Illinois Classical Studies*, 11: 153-172;
- Belfiore, E. (2006). Dancing with the gods: The myth of the chariot in Plato's Phaedrus. *American Journal of Philology*, 127: 185-217;
- Bett, R. (1986). Immortality and the nature of the soul in the Phaedrus. *Phronesis*, 31: 1-26;
- Buccioni, E. (2002). The psychical forces in Plato's Phaedrus. *British Journal for the History of Philosophy*, 10: 331-357;
- Burnet, J. (1967). *Platonis opera*. Clarendon Press. Oxford. Vol. 2;
- Carvalho, M.J. (2013). Ἔρως and Πτέρως. Em: CARVALHO, M.J., CAEIRO, A.C. e TELO, H. (eds.). *In the Mirror of the Phaedrus*. Academia Verlag. Sankt Augustin;
- Courcelle, P. (1966a). Le corps-tombeau. Platon, *Gorgias*, 493a, *Cratyle*, 400c, *Phèdre*, 250c. *Revue des Études Anciennes*, 68: 101-122;
- Courcelle, P. (1969). La plaine de vérité: Platon *Phèdre* 248b. *Museum Helveticum: Schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft*. 26: 199-203;
- De Vries, G.J. (1969). *A commentary on the Phaedrus of Plato*. Adolf M. Hakkert. Amsterdam;
- Dyson, M. (1982). Zeus and philosophy in the myth of Plato's Phaedrus. *Classical Quarterly*, 32: 307-311;
- Fermani, A. (2001). Viaggi attraverso il cielo: Tra visioni divine e umane vicissitudini (*Fedro*, 246a-256e). *Quaderni Bombesi*, 1: 47-84.
- Friedrich, S. (1976). Beyond the heavens. *Museum Helveticum: Schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft*, 33: 24-32;
- González, F.J. (1987). Psique e eros en el Fedro. Em: L. C. Eggers (ed.). *Platón: los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum*. Universidad Nacional Autónoma de México. México: pp. 139-150;
- Griswold, C. (1981). Self-Knowledge and the «ἰδέα» of the soul in Plato's «Phaedrus». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 86: 477-494;
- Hackforth, R. (1952). *Plato's Phaedrus*. Cambridge University Press. Cambridge;
- Heirsch, E. (1993). *Platon: Phaidros*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen;
- Holtermann, M. (1998). Die Suche nach der Struktur der Seele in Platons Phaidros. Em: M. Baumbach, H. Köhler e A. M. Ritter (eds.). *Mousopolos Stephanos: Festschrift für Herwig Görgemanns*. Winter. Heidelberg;
- McGibbon, D.D. (1964). The fall of the soul in Plato's Phaedrus. *The Classical Quarterly*, 14: 56-63;
- Paisse, J.M. (1972). La métaphysique de l'âme humaine dans le «Phèdre» de Platon. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 31: 469-478;
- Romilly, J. (1982). Les conflits de l'âme dans le Phèdre de Platon. *Wiener Studien*, 16: 100-113;
- Rowe, C.J. (1988). *Plato: Phaedrus*. (2.^a ed.). Aris & Phillips. Warminster;
- Serranito, F.A.M. (2015). *Lovers and madmen: The μανία-φρονεῖν opposition in Plato's Phaedrus*. Tese de Doutoramento em Antropologia Filosófica. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Lisboa: 658 pp.;

Simeone, M. (1982). La estructura del hombre en el Fedro platónico. *Argos*, **6**: 31-44;

Thompson, W.H. (1868). *The Phaedrus of Plato: With english notes and dissertations*. Whittaker & Co. London;

Verdenius, W.J. (1955). Notes on Plato's *Phaedrus*. *Mnemosyne*, **8**: 265-289;

Yunis, H. (2011). *Plato: Phaedrus*. Cambridge University Press. Cambridge.