

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANTONIO LESSA KERSTENETZKY

Por que o filósofo escreve?

A prática reminiscente da escrita no *Fedro* de Platão (274-277)

Versão corrigida

São Paulo

2020

ANTONIO LESSA KERSTENETZKY

Por que o filósofo escreve?

A prática reminiscente da escrita no *Fedro* de Platão (274-277)

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho.

Versão corrigida

São Paulo

2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

K39q Kerstenetzky, Antonio Lessa
Por que o filósofo escreve?: A prática
reminiscente da escrita no Fedro de Platão (274-277)
/ Antonio Lessa Kerstenetzky ; orientador Roberto
Bolzani Filho. - São Paulo, 2020.
157 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Filosofia Antiga. 2. Platão. 3. Fedro. 4.
Metafísica. 5. Escrita. I. Bolzani Filho, Roberto,
orient. II. Título.

Folha de aprovação

Kerstenetzky, A.L. **Por que o filósofo escreve? A prática reminiscente da escrita no Fedro de Platão (274-277)**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho.

Aprovado em: 27/01/2020

Banca examinadora

Prof. Dr. Fernando Décio Porto Muniz

Prof. Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes

Prof. Dr. Adriano Machado Ribeiro

Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho



fflch

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Nome do (a) aluno (a): Antonio Lessa Kerstenetzky

Data da defesa: 27/01/2020

Nome do Prof. (a) orientador (a): Roberto Bolzani Filho

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 17/08/2020



(Assinatura do Orientador (a))

Agradecimentos

À CAPES, pela concessão de bolsa através do processo n° 88882.333.171/2019, que resultou nesta dissertação. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor não necessariamente refletem a visão da CAPES.

Ao professor Roberto Bolzani Filho, pelo acolhimento à Universidade de São Paulo, pelas excelentes aulas e pela orientação minuciosa e exigente.

Ao professor Fernando Muniz, meu primeiro guia entre os gregos, pela rica amizade e por sua afiada arguição na defesa.

Aos professores Daniel Lopes e Adriano Ribeiro, por gentilmente aceitarem participar da banca e pelas valiosas arguições.

Aos funcionários do DF Geni Ferreira Lima, Lucas Martins de Castro Neto, Luciana Bezerra Nóbrega e Marie Pedroso, pela sempre gentil disponibilidade.

À minha mãe, Celia Lessa Kerstenetzky, orientadora ‘executiva’ informal, meu paradigma de investigadora do mundo. Ao meu pai, Jaques Kerstenetzky, paradigma de auto investigador, que aos 62 anos se descobriu músico e filósofo.

Aos amigos que influenciaram decisivamente o desenvolvimento desta dissertação: Luiz Eduardo Freitas, Luiz Fernando Aguiar, Marcos Tadeu Miranda, André Jobim Martins, Maria Lessa, Daniel Mano, Maria Izabel Varella e Pedro Motta, além dos colegas do Seminário Interdisciplinar de Pesquisa em Antiguidade da FFLCH/USP.

Aos ‘paulistas’ queridos Clarisse Lyra, Hugo Salustiano, Euclides Stolf, Nathalia Carneiro, Daniel Carneiro, Henrique Torres, Gabrielle Torres, Gabriel Provenzano, Raul Zampaulo, Olavo Tatsuo Makiyama, Maria Luisa Cristóvão dos Santos, David Olandese, Renan Troiano, François Troiano, Dario Galvão, Leandro Holanda Araújo, Júlia Maia, Ana Beatriz Carvalho, Yasmin Yunksch, João Vitor Resina, Pablo Harduin, André ‘Jorge’ Carvalho, Juliana Andrade e André De Nardi.

À Maria Carolina Moreira, pela jornada de auto descoberta em que vamos, da qual este texto foi acessório. Juntos aprendi a inutilidade da escrita e da leitura sem o amor.

Resumo

Kerstenetzky, A.L. **Por que o filósofo escreve? A prática reminiscente da escrita no Fedro de Platão (274-277)**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

Nos diálogos platônicos protagonizados por Sócrates, a simpatia do autor pelas teses de seu personagem principal é patente. Ao final do *Fedro* (274-277), no entanto, a sinergia entre os dois parece se quebrar. Sócrates apresenta uma momentosa crítica à escrita, atribuindo a ela potencialidades antifilosóficas. O que quer dizer Platão com esse aparente ataque à prática que o inscreveu no panteão dos grandes filósofos? Nesta dissertação, a partir de uma leitura cuidadosa de 274-277, identifico o objetivo do trecho: fornecer ‘instruções de leitura’ aos diálogos, de modo a mostrar como devem fazer parte de uma prática filosófica oral que desenvolva a capacidade de seus participantes de criar, autonomamente, bons *logoi* sobre o mundo. Isto é, em circunstâncias de uso específicas, é possível evitar os riscos que Sócrates atribui à leitura – os principais sendo adquirir um simulacro de conhecimento e afastar-se do convívio com humanos com quem se pode dialogar – e utilizar a capacidade da escrita de criar recordações para fornecer estofo a uma discussão filosófica que estimule a reminiscência. Isto é, que instigue o desenvolvimento da razão autônoma. Através do uso de Sócrates e Fedro de textos e discursos em seu diálogo, Platão mostra como isso pode ocorrer.

Palavras-chave: Platão, *Fedro*, Metafísica, Escrita, Reminiscência

Abstract

Kerstenetzky, A.L. **Por que o filósofo escreve? A prática reminescente da escrita no Fedro de Platão (274-277)**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

In his Socratic Dialogues, Plato's sympathy for his main character's ideas is quite clear. At the end of the *Phaedrus* (274-277), however, the synergy between author and character seems to break down, as Socrates presents a strong argument against writing's potential as a philosophic instrument. What does Plato mean with this apparent attack against the very technology that pushed him into the roll of humanity's greatest philosophers? In this dissertation I identify, through a close reading of 274-277, what seems to be one of the main (if overlooked) objectives of the 'critique of writing': Plato gives us a set of reading instructions for his dialogues. They should be 'used' as part of an oral philosophical practice which aims at developing its participants' capacity to autonomously create well composed *logoi* about the world. I.e., in specific circumstances, one can avoid the risks Socrates attributes to writing (such as obtaining only the illusion of knowing, not the real stuff; or to become so entranced by reading that one shuns good dialogue partners), and use its capacity of recording information to furnish good material for a philosophical discussion. If thus used, written texts can play a role in nurturing *anamnêsis*, treated in the dialogue as the development of one's autonomous capacity to reason adequately. Through Socrates' and Phaedrus' use of text and speeches in conversation, Plato *shows* how this can happen.

Keywords: Plato, *Phaedrus*, Metaphysics, Writing, Reminiscence

Sumário

Introdução	9
Parte 1 O uso irrefletido do <i>logos</i>	28
1.1 A adequação da escrita (274b4-9)	28
1.2 O paradigma divino (275b10-c4)	38
1.3 O mito de Theuth e Thamous (274c5-275b2)	47
1.4 A ‘conversão’ de Fedro (275c3-d2)	62
1.5 O símile da pintura (ou a crítica à escrita) (275d3-275e6)	68
Parte 2 O bom uso do <i>logos</i>: desenvolvendo o <i>logos</i> legítimo	76
2.1 Um outro tipo de <i>logos</i> , legítimo (276a-b1)	76
2.2 O transmissor do <i>logos</i> legítimo (ou o agricultor sensato) (276b)	83
2.3 As sementes de <i>logos</i> (276c)	92
2.4 O filósofo escreve, e usa, <i>hypomnêmata</i> (276d)	101
2.5 As vantagens do <i>logos</i> legítimo (276e-277a)	114
Conclusão	132
Referências Bibliográficas	149

Introdução

É insuficiente chamar Sócrates de o ‘protagonista’ dos textos platônicos da maturidade¹: Sócrates é seu herói. A construção do drama dos diálogos, a seleção dos demais personagens e o modo como as discussões são arquitetadas têm por objetivo deliberado mostrar Sócrates em ação. Platão pinta o florescimento de seu Sócrates em um cenário que criou para nutri-lo. Ao mesmo tempo, é claro, os textos são escritos de um autor, e o ‘recorte’ das cenas da vida do Sócrates-personagem tem por efeito a representação de certas ideias e métodos que Platão julgou particularmente interessantes, ou dotados de algum grau de veracidade.

A adoção de uma ou outra perspectiva, na leitura de um diálogo da maturidade platônica – ou seja, buscando entender as motivações e efeitos da atuação do Sócrates-personagem, ou os efeitos e motivações dos diálogos enquanto textos de filosofia – não necessariamente resulta em interpretações diferentes. Em outros termos, os objetivos do personagem Sócrates e o que poderíamos chamar de a ‘intenção de Platão’ podem ser lidos, convincentemente, como uma mesma coisa. Quando, na *República*, Sócrates aposta que a analogia com uma cidade será o melhor modo de entender o que é a justiça em uma alma, o intérprete está justificado em crer ser essa uma ‘lição’ deste diálogo platônico. Da mesma maneira, tanto Platão quanto seu protagonista apostam que a hipótese da imortalidade da alma pode levar a desenvolvimentos meritórios na elaboração de uma teoria do conhecimento humano, no *Meno*.

Para ser preciso, a óbvia simpatia de Platão pelas posições de Sócrates não significa que autor e personagem se confundem, ou ser possível designar Sócrates como ‘porta-voz’ de Platão, mesmo nos momentos nos quais Sócrates apresenta teses ‘platônicas’. Mesmo se Platão tem afinidade pela teoria das Formas tal como apresentada no *Fédon*, quando a põe na boca de um personagem impede a leitora do diálogo de atribuir ao autor o mesmo grau de dogmatismo observável no modo como Sócrates defende tal tese. De todo modo, ao longo desses diálogos é patente a aliança entre Platão e o herói de seus diálogos, e buscar compreender as teses socráticas é, em grande medida, interpretar o texto e os objetivos de seu autor de modo geral.

¹ Considerando como diálogos de ‘maturidade’ o *Górgias*, a *República*, o *Fédon*, o *Meno*, o *Fedro*, o *Eutidemo* e o *Banquete*.

Essa é uma descrição adequada dos objetivos de uma interpretação da maior parte do *Fedro*. Platão retrata um *tour de force* socrático, em um diálogo no qual seu mestre apresenta algumas das teorias mais interessantes da filosofia platônica, fazendo-o com bom humor², tanto através de discursos impressionantes por sua criatividade e modo de exposição³ quanto através de argumentação sólida e sóbria⁴. O retrato da filosofia que Platão faz através de Sócrates no *Fedro* é tão eloquente que Schleiermacher⁵ acreditou ver no diálogo a reprodução da conversa que levou Platão (representado no diálogo por Fedro) a se ‘converter’ à filosofia.

Ao final do diálogo, no entanto, a aliança entre autor e personagem é aparentemente quebrada. Sócrates, através de recursos semelhantes aos usados no resto do diálogo – um discurso mítico, argumentação sóbria, analogias – *parece declarar a escrita incompatível com a filosofia* (274b-277a). A escrita, é claro, é o instrumento através do qual Platão se manifesta a nós, seus leitores – graças ao qual seu Sócrates se tornou imortal – e, assim, o golpe parece ser direcionado também (ou especialmente) a si mesmo. Sócrates, afinal, além de paradigma de filósofo apresentado por Platão, é ágrafo; *e ele parece dizer, nessas linhas, que a grafia é parte essencial daquilo que o torna paradigmático*. O trecho parece ser, assim, um rebaixamento de Platão diante de sua personagem, uma declaração da imperfeição de sua atividade filosófica diante do ideal socrático que ele mesmo pinta. Ou, possivelmente, a exibição de uma teoria ‘socrática’ com a qual não concorda (o que tornaria difícil saber exatamente com o quê Platão concorda).

Não à toa, a maior parte das interpretações ao texto buscou, de algum modo, ‘salvar’ Platão da crítica à escrita do *Fedro*, de modo a restaurar o filósofo à posição de maior dignidade filosófica possível; ou ainda, resgatar a sintonia entre autor e personagem. Dentre a vasta bibliografia consultada, pude identificar três estratégias interpretativas:

² Ver, por exemplo, na abertura do diálogo (227a-230e) a cena ‘cômica’ entre Sócrates e Fedro; para Griswold (1996), Platão se inspira deliberadamente nas confusões características do teatro cômico para descrever a situação.

³ Em especial o chamado “Grande Discurso” (243e-257b) uma das passagens mais cativantes do *corpus*.

⁴ Como a que marca a discussão sobre a retórica (257b-274b), que Hackforth (2001, p. 15) chama de “racionalista”.

⁵ Schleiermacher (1836).

(1) Uma corrente de intérpretes, associados à escola de Tübingen, defende simplesmente que Platão concorda com a incompatibilidade entre a escrita e a filosofia. Como Sócrates, Platão faria parte de um “*background* cultural arcaico”, no qual “há a convicção da superioridade comunicativa do oral sobre o escrito”⁶. De cara, essa caracterização parece estranha à leitora de Platão, que sabe terem vindo do filósofo ao menos trinta diálogos, peças escritas que certamente demandaram tempo e esforço para a sua confecção. Mas nos diálogos, afirmam os turingenses, Platão teria inserido ‘auto testemunhos’, através dos quais sinalizou que aquilo de maior valor que tinha a transmitir não estava disponível através da leitura, mas apenas no contato direto com ele na Academia.

Um desses ‘auto testemunhos’ seria, justamente, a crítica à escrita do *Fedro*; como o pôs Reale, o trecho que “nega a autossuficiência e a autonomia dos escritos de Platão”⁷. Lá, encontraríamos a sugestão de que para se compreender um texto é necessário ir ao seu autor, o único capaz de o socorrer (275e). E mais, apenas no contato com o filósofo podem ser obtidas as coisas de maior valor (*timiôtera*, 278d). Haveria dois motivos possíveis para Platão não escrever as *timiôtera*. Por um lado, ele poderia considerá-las, simplesmente, infáveis, impossíveis de serem codificadas através do *logos* – e, portanto, impossíveis de serem escritas ou enunciadas. Por outro, poderia ter motivos contingentes – como não querer divulgá-las por acreditar que não seriam compreendidas pelo público leitor, por exemplo. Os turingenses defendem o segundo motivo, em parte porque creem terem sido capazes de determinar o conteúdo das *timiôtera* não escritas, e as terem escrito em seus comentários; e, em parte, porque a ocultação de um saber particular de um grupo era prática comum na Atenas de Platão⁸.

No entanto, nem sempre os ‘auto testemunhos’ aos quais os turingenses se referem em seus trabalhos parecem cancelar essa perspectiva. A *Carta Sétima*, que contém um trecho ao qual atribuem esse caráter, por exemplo, diz o seguinte:

Não há nenhum tratado meu sobre isso, nem nunca haverá. Pois diferente de outras *mathêmata*, essa [a filosofia] não pode de modo algum ser comunicada através de palavras (*rêton gar oudamôs estin*). Ao contrário, é apenas através de uma comunhão prolongada

⁶ Reale, 1996, p. 71, tradução livre. Todas as citações de comentadores (que não escreveram em português) foram traduzidas por mim.

⁷ Reale, 1996, p. 51.

⁸ Cf. Szlezak, 1988, p. 47.

com o tema, e vivendo com ele, que, como uma luz que é alimentada por uma chama tremulante, começa de repente a se alimentar a si mesma dentro da alma (341c-d)⁹

Em outros termos, segundo esse trecho da ‘digressão filosófica’ da *Carta*, aquilo de mais importante que o estudo da filosofia pode dar a um indivíduo não pode ser transmitido *simplesmente através das palavras*, sim da prática constante da filosofia. Como veremos, o Sócrates do *Fedro* parece dizer algo semelhante: o que quer alimentar na alma daqueles com quem se relaciona não é o conhecimento de uma doutrina específica, mas o desenvolvimento da capacidade de raciocinar autonomamente, algo que não se dá por meio de um único discurso ou texto.

No entanto, para os turingenses as ‘coisas de maior valor’ que Platão não pôs em seus textos são doutrinas metafísicas. As evidências para sustentar tal tese não estão nos diálogos, mas nos ‘testemunhos’ de filósofos que frequentaram a Academia e, aparentemente, não tinham a mesma preocupação com o sigilo desse conteúdo. O principal testemunho estaria no livro A da *Metafísica* de Aristóteles¹⁰, ao longo do qual o estagirita expõe sua teoria das quatro causas por meio de uma crítica à tradição filosófica. Aristóteles expõe a metafísica platônica através de referência a entidades que não costumam aparecer nos diálogos nos quais é descrita alguma versão da teoria das Formas; Aristóteles fala de ‘princípios’, como o Um e a díade do Grande e o Pequeno, dos quais nascem os números ideais (987b20-25), noções que Platão teria desenvolvido a partir de um contato com os pitagóricos. Essas seriam as “doutrinas não escritas”, como Aristóteles as chama na *Física*¹¹. Apesar de Reale¹² incorporar também fragmentos de Speusipo e Xenócrates em sua descrição de o que seriam as doutrinas não escritas, ele e seus colegas turingenses se apoiam basicamente em Aristóteles para reconstruir o que seriam as doutrinas mais importantes de Platão.

Nesse sentido, o ‘paradigma’ turingense tem base frágil: o texto de Aristóteles sobre concepções platônicas é tomado como tendo maior autoridade do que os de Platão. Isso é particularmente perigoso porque Aristóteles não era um ‘historiador da filosofia’, mas,

⁹ Tradução literal da tradução de Radding, 2019. Sua tradução, em inglês, é: “*There is certainly no treatise of mine on it, nor will there ever be. For unlike other sciences, this one can in no way be communicated by means of words. On the contrary, it is only through a prolonged communion with the subject, by living with it, that, like a light that is kindled by a flickering flame, it begins to suddenly nourish itself within one’s soul*”.

¹⁰ Apesar de a expressão “doutrinas não escritas” ocorrer na *Física* 209b13-15.

¹¹ 209b13-15.

¹² Op.cit.

no livro A da *Metafísica*, patentemente usa os filósofos que cita para mostrar como foram incapazes de chegar a uma teoria das quatro causas; como afirmou um comentador, “Aristóteles não está de modo algum interessado nos fatos históricos. Ele está construindo seu próprio sistema filosófico, e seus predecessores lhe interessam apenas na medida em que produzem material para seu fim”¹³. E, como mostra convincentemente Cherniss, tanto quando se refere às ‘doutrinas não escritas’ na *Física*, quanto quando fala sobre o ‘Grande e o Pequeno’ na *Metafísica*, Aristóteles está se referindo a uma doutrina também presente no *Timeu*, ainda que com outra terminologia¹⁴. Em outros termos, Platão expôs ideias semelhantes ou idênticas às ‘não escritas’ por escrito, e elas compõem parte do esforço argumentativo ou descritivo de alguns diálogos mas não de outros.

Por trás da tentativa de descrever uma doutrina metafísica que subjaza a todos os textos de Platão e os ‘complete’, é visível um descontentamento dos turingenses com a metafísica exposta nos diálogos. Essa insatisfação se revela, por exemplo, em um texto de Findlay citado por Reale:

Um estudo de Platão que se confine à letra dos Diálogos, do tipo buscado pela maior parte dos intérpretes especialistas nos últimos dois séculos, tem por efeito retirar de Platão sua dignidade filosófica e interesse, e o põe diante de nós como um brilhante, mas basicamente frívolo, brincalhão com noções e métodos inconsistentes e mal formados¹⁵.

Os intérpretes turingenses parecem descontentes com a variação na apresentação das doutrinas metafísicas dos diálogos, e com seu caráter aparentemente incompleto (provavelmente em comparação com a sistematicidade da apresentação aristotélica). Ora, como veremos em nossa exploração da crítica à escrita, a incompletude e provisoriidade das doutrinas metafísicas em Platão tem a ver com seu reconhecimento tanto da infabilidade da verdade quanto da necessidade de uma constante crítica e aprimoramento dos próprios *logoi*. Essas ideias, que são, em si, filosoficamente bastante valiosas, podem

¹³ McDiarmid, 1953, p. 86. Guthrie (1957) argumenta que, como não temos outras fontes para tratar do pensamento de diversos dos filósofos elencados por Aristóteles na *Metafísica A*, não temos alternativa a não ser tomar suas descrições como verdadeiras. Isso parece um auto engano deliberado. Seria melhor, sabendo da agenda por trás das descrições, tomá-las, no mínimo, com um grão de sal. Para uma boa reconstituição do debate sobre a confiabilidade de Aristóteles como transmissor do pensamento de outros filósofos (e articulação da posição que defendo), ver Stevenson, 1974. O próprio Reale afirma, improvavelmente, que “o interesse dos seguidores de Platão [entre os quais Aristóteles] era nos ensinamentos de seu mestre e seu alvo era a construção de uma teoria positiva” (op.cit., p. 31).

¹⁴ Cf. Cherniss, 1962, p. 166.

¹⁵ *Apud* Reale, op.cit., p. 46.

ser obtidas através da leitura dos diálogos, sem a necessidade de se recorrer a nenhum ‘testemunho’ da época de Platão¹⁶.

Não obstante, uma importante tensão na obra platônica foi mapeada pelos turingenses: apesar de escrever, nos diálogos platônicos a atividade filosófica retratada se dá exclusivamente de modo oral. Sócrates faz com que Fedro leia o manuscrito de Lísias que carrega, ao início do *Fedro*, não para que possa escrever uma ótima resposta, mas para que os personagens possam discutir sua forma e conteúdo. O leitor dos diálogos, nesse sentido, tem na leitura uma experiência filosófica aparentemente incompleta, dado não poder participar, enquanto lê, de um diálogo tal qual o retratado no texto. De fato, como veremos, a crítica à escrita no *Fedro* é à ilusão de autossuficiência que o texto escrito pode provocar nos seus leitores; em outros termos, à possibilidade de serem que não precisam mais dialogar. O passo em falso dos turingenses parece ser, então, afirmar que a completude da experiência filosófica só se dá quando se discute o texto com o *autor que o escreveu*, que teria a capacidade única de preencher o que se obteve do texto com as *doutrinas* que farão o leitor *conhecer a verdade*. Como veremos, em nossa exploração da crítica, o *Fedro* não permite afirmar nenhuma dessas coisas.¹⁷

(2) A segunda tentativa de ‘salvar’ Platão passa por afirmar que, na verdade, o autor do *Fedro* está implicitamente fazendo um ‘elogio’ da escrita. Essa perspectiva parte da noção de que a crítica representa um paradoxo. Como bem o pôs Mackenzie¹⁸, o trecho apresenta ao leitor uma antinomia, ao fornecer argumentos persuasivos contra a escrita através de um texto escrito:

O leitor é suspenso entre os dois braços [da antinomia], e forçado a questionar a própria estrutura do argumento – ou então deixar a razão entrar em contradição. Este método de antilogia, então, dispara especulação – sobre a lógica do dilema, sobre seu conteúdo, e

¹⁶ Para uma excelente crítica dos pressupostos interpretativos dos turingenses, ver Trabattoni, 2003.

¹⁷ Há uma vertente de comentadores que afirma que Platão concorda com a crítica à escrita tal como elaborada por Sócrates, o que significa que considera a escrita de fato inferior à oralidade (e, presumivelmente, inapropriada para a filosofia). Esses comentadores são autores de introduções ou comentários gerais ao diálogo (exemplos são Hackforth, 2001, Nehamas e Woodruff, 1995), e geralmente dão pouca atenção ao trecho. Nenhum deles considera que Platão possa estar fazendo uma avaliação crítica do diálogo escrito. Esses comentadores sequer reconhecem a questão sobre a qual me debruço, e nesse sentido suas interpretações não representam uma ‘estratégia’ para resolvê-la.

¹⁸ Mackenzie, 1982.

sobre suas bases teóricas. Quer resolva o dilema quer não, a sua vítima se encontra fazendo metafísica.¹⁹

A possibilidade de sugerir uma antilogia deste tipo – que seria origem de efeitos filosóficos benéficos – é dada, justamente, pelo uso da escrita, um suporte que permite mostrar ao leitor duas posições opostas simultaneamente. Nesse sentido, a escrita revela ter potencialidades filosóficas próprias, que, apesar de não expostas por Sócrates, podem ser descobertas por uma leitora atenta. O modo como uma tal antilogia pode ser oferecida por escrito é a construção de um personagem que esposa uma posição a qual o autor, dado que escreve, não poderia sustentar. Em outros termos, um dos ‘braços’ da antilogia é representado pela argumentação socrática, contrária à possibilidade de a escrita fazer parte da filosofia; e, o outro, por Platão, autor que nos oferece um texto escrito como peça filosófica.

Essa posição tem, assim, por consequência a desvinculação dos objetivos de Platão e de seu personagem principal e filósofo paradigmático ‘Sócrates’. Nesse sentido, atribui um papel grande à interpretação da leitora para preencher de sentido o diálogo; afinal, os objetivos de Platão seriam implícitos, necessitando serem escavados. Seguir a interpretação ‘paradoxal’ significa, como o pôs Mackenzie, “fazer metafísica”²⁰, ou seja, descobrir por si só a potência filosófica da escrita que justifica a atividade de Platão, mesmo diante das objeções socráticas.

Em seu *Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing*, Ronna Burger²¹ faz uma interpretação desse tipo. Dado o caráter especulativo da empreitada²², é compreensível que Burger não tenha citado quase nenhum outro especialista – o que torna mais difícil debater suas propostas, apresentadas como se em um vácuo. De modo geral, Burger não se preocupa em argumentar muito por suas posições, elencando uma série de interpretações inusitadas sem apresentar claramente suas evidências, sem as contrapor a comentários de outros autores de quem gostaria de se diferenciar.

¹⁹ Idem, p. 69.

²⁰ Idem, ibidem.

²¹ Burger, 1980.

²² Como afirmou Burnyeat (1981, p. 299) em uma resenha do livro, “para um livro sobre o contraste entre a escrita de tal modo caracterizada e a perseguição séria da dialética, [o trabalho] certamente não é muito dialético”, apesar dos “*insights worth having*”.

De todo modo, sua interpretação tem como ganho ‘resolver’ a tensão sobre a qual estamos nos debruçando. Para Burger, ao não escrever, Sócrates, de modo *hybrístico*, ignora a necessidade humana pela arte; e Platão, ao escrever, trai seu desejo – também *hybrístico* – pela imortalidade. Ao mesmo tempo, a discordância entre os dois se dá porque, enquanto Sócrates favorece a espontaneidade do discurso oral, Platão está mais preocupado com a fixidez e estabilidade que caracterizam as entidades supra celestes. Dada a natureza móvel da alma (tal como exibida no *Fedro*) e a fixidez da verdade, nem escrita nem diálogo oral seriam capazes de cumprir os requisitos da arte dialética. O diálogo platônico apresentaria a maior convergência possível entre essas duas entidades, ao inscrever, tanto quanto possível, a mobilidade e espontaneidade oral em um suporte fixo.

Ao fazer a crítica à escrita de Sócrates ser enunciada por um deus²³, segundo Burger, Platão estaria sinalizando que a posição socrática é inaproveitável aos humanos – o filósofo está tomando a posição de entidades cujas memórias são ilimitadas, e que por isso não necessitam do auxílio fornecido pela escrita. Ao mesmo tempo, a defesa insatisfatória da escrita produzida por Theuth, a divindade que no mito é apresentada como inventora dessa tecnologia, é um modo de Platão dizer que a “leitora deve reconstruir a defesa que Theuth poderia ter oferecido”²⁴, através de uma reflexão sobre o que ela própria ganha ao ler o diálogo. O fato de ter diante de si uma crítica à escrita é um modo de Platão forçar a consideração crítica sobre sua atividade de leitora; a aporia em que o diálogo a põe só pode ser resolvida, nessa perspectiva, pela valorização do instrumento que a levou à aporia, o diálogo platônico.

Alguns pressupostos dessa interpretação, no entanto, são difíceis de aceitar. Em primeiro lugar, Burger parte de uma diferenciação de posições entre Platão e Sócrates injustificável. Afinal, a busca da ‘fixidez’, que a autora atribui a Platão, é a atividade em que Sócrates está engajado, neste e em outros diálogos. Não há como separar o que Sócrates diz como porta-voz de Platão daquilo que diz como crítico autônomo da escrita; não há, no diálogo, nenhum marcador que justifique a separação entre autor e personagem. Mais grave, no entanto, é atribuir a agrafia de Sócrates a uma *hybris*, quando o caso é claramente o contrário: o filósofo provavelmente não escreve para que ninguém

²³ O rei dos deuses egípcios Thamus (274c-275b); essa personagem será discutida no capítulo 1.3.

²⁴ Op. cit., p. 95.

encontre uma peça de ‘filosofia socrática’, que garantiria sua imortalidade e cuja verdade seria chancelada pela autoridade daquele que assina o texto. Neste e em outros diálogos, o fato de Sócrates fazer filosofia através de perguntas e respostas é claramente algo que Platão valoriza; e, neste como em outros diálogos, a busca por ‘definições’ denota uma preocupação com a fixidez da linguagem comum a autor e personagem.

Isso não quer dizer, no entanto, que nada possa ser tirado das propostas de Mackenzie e Burger. A interpretação de ambas autoras – como, aliás, aquela da escola de Tübingen – chama atenção ao fato de que, no *Fedro*, Platão parece querer dar ‘instruções de leitura’ a seus diálogos. Algo parece estar sendo dito à leitora sobre o bom uso do texto; em outros termos, Platão sinaliza o que espera que seja feito com seus diálogos, o tipo de trabalho necessário para sua leitura representar um ‘fazer filosofia’. De fato, como veremos, no *Fedro* Platão luta contra a passividade da leitura, contra o ato de pegar um texto e esperar simplesmente absorver aquilo que contém.

(3) Por fim, está a estratégia mais comum encontrada²⁵: afirmar que a crítica à escrita, na verdade, simplesmente não é direcionada aos diálogos platônicos. O objetivo maior dessa tese, como o pôs Waterfield, é rejeitar a ideia de que o “paradoxo seja assim tão pungente. Sobretudo, por que deveríamos pensar que Platão quer incluir sua própria escrita na crítica?”²⁶. Isto é, essa estratégia visa tratar a forte impressão causada pela aparente discordância entre Sócrates e Platão como um engano. Waterfield trata a insistência nessa questão como algo um tanto frívolo; afinal, “o ponto é que Platão escreveu *apesar* dessa crítica”²⁷.

A despeito da postura desdenhosa de Waterfield, autores que concordam com essa interpretação e tratam de modo mais detalhado o trecho 274-277 têm de fazer grande esforço para sustentá-la. Afinal, uma série de evidências, no trecho, indicam que a crítica de Sócrates é a qualquer tipo de escrita, sem exceções²⁸, tornando inevitável que se considere que os textos de Platão estão incluídos em seu escopo. Na análise de Griswold – possivelmente o autor dessa persuasão com o trabalho mais bem elaborado sobre o

²⁵ Por exemplo em Rabbas (2010), Waterfield (2002), Griswold (1996) e De Vries (1969).

²⁶ Waterfield, 2002, p. xxxix.

²⁷ Idem, *ibidem*.

²⁸ Essas evidências serão apresentadas ao longo da Parte 1 da dissertação, em especial nos capítulos 1.3 e 1.5.

trecho²⁹ -- vemos que o modo como esses autores buscam defender a exclusão dos diálogos do escopo da crítica está baseado em uma leitura forte de um trecho específico, 275b-c.

Lá, Sócrates reprova aqueles que creem ser possível legar ou aprender uma técnica através de um texto escrito, na ilusão de que se está transmitindo ou absorvendo “algo claro e estável” (*saphes kai bebaion*, 275c9)³⁰. Como a crítica à escrita tem como um de seus principais motes o efeito do contato com o texto sobre a capacidade de um indivíduo de obter conhecimento – a escrita parece prometer conhecimento, mas ler um texto com expectativa de aprender tem por efeito a obtenção da ilusão de conhecer – faz sentido pensar que seu escopo estaria reduzido apenas a textos que se propõem a ensinar, como os manuais de técnicas. Os diálogos platônicos estariam, nesse sentido, imunes à crítica: o fato de serem textos “assistemáticos e não catequéticos”³¹, nos quais a ausência de uma voz forte do autor diminui a sensação de que se está aprendendo algo de uma autoridade, e que reconhecem as suas fragilidades, protegeria o leitor de expectativas equivocadas.

No entanto, há diversas evidências no diálogo de que a crítica é a escrita como um todo – a principal sendo o fato de ser introduzida pelo mito da invenção dessa tecnologia³². Por isso, 275b-c pode mais plausivelmente ser compreendido como um exemplo de um certo tipo de aplicação inadequada do texto escrito, que representa a falsa expectativa que provoca em seus usuários de obterem conhecimento, e não a principal parte da crítica³³.

Fundamentalmente, essa interpretação suscita uma questão difícil de responder: por que Platão, no único diálogo em que faz Sócrates analisar seu instrumento de trabalho, teria omitido qualquer tipo de comentário sobre a pertinência do uso da escrita com fins filosóficos? Para Griswold, “Sócrates parece não ter concebido a possibilidade do diálogo platônico”, um tipo de escrita “capaz de fazer seu leitor lembrar (...) no sentido de ‘estimular a *anamnêsis*’”³⁴; ou seja, um texto capaz de evitar a proscrição à escrita como

²⁹ Griswold, 1996. Sobre o *Fedro* de forma geral, na verdade; seu livro *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus* é, na bibliografia consultada, a análise mais sofisticada do diálogo.

³⁰ Tradução minha.

³¹ Griswold, op. cit., p. 220.

³² Ver também 258d, momento em que a necessidade de se discutir a escrita é reconhecida. Lá, Sócrates afirma que “temos (...) necessidade, Fedro, de interrogar a fundo sobre tudo isso Lísias ou qualquer um outro que *em algum momento tenha escrito ou venha a escrever*, quer uma composição política, quer privada, seja em metros como poeta, seja sem metros como um leigo”. Trad. Reis, 2016, ênfase minha.

³³ Ver o capítulo 1.4.

³⁴ Griswold, op. cit., p. 210.

veículo para o aprendizado, já que não só promete o conhecimento, como também o concede. Essa capacidade do diálogo platônico, claro, é-lhe atribuída pelo próprio Griswold, dado que nenhum texto com essa potência é descrito no *Fedro*. A inabilidade de Sócrates de postular esse tipo de texto é desconcertante, especialmente em um personagem dotado de imaginação sem par. Seria estranho Platão deliberadamente fazer seu personagem principal ignorante dessa objeção crucial ao argumento que constrói – argumento pelo qual Platão tem, no mínimo, alguma simpatia.

E, crucialmente, *a crítica à escrita parece, sim, aplicável aos diálogos*. Como vimos através das outras interpretações, Platão está apontando a uma insuficiência da leitura como modo de praticar a filosofia. Se os diálogos de fato são capazes de “estimular a *anamnêsis*”³⁵, isso seria o equivalente a dizer que Platão propõe uma prática filosófica solitária, na qual o contato direto com o texto seria suficiente para sua leitora ‘relembrar’ do conhecimento que sua alma viu antes da encarnação³⁶. No *Fedro*, no entanto, o único modo descrito de despertar a *anamnêsis*, no mundo sub celeste, se dá através do contato com um outro humano com quem se tem uma relação erótica não sexual como a que Sócrates descreve no Grande Discurso³⁷. Griswold reconhece isso e propõe, então, que como contém um elogio da prática dialética ao vivo, o diálogo platônico “*encoraja a busca [pelo auto conhecimento]*”, ao mostrar que a “dialética só pode ser aprendida através de sua prática”³⁸. É perfeitamente concebível, no entanto, que a experiência de leitura de um diálogo platônico provoque na leitora a sensação de conhecer a dialética sem nunca a ter praticado, iludindo-a sobre o que está aprendendo. Em outros termos, os diálogos são passíveis da principal crítica de Sócrates à escrita.

A preocupação desses comentadores parece ser reduzir a aparente discordância entre Sócrates e Platão, postulando uma compatibilidade entre as teses socráticas e a atividade platônica. Esse pressuposto é altamente defensável: todo acesso que temos às teses de Platão no *Fedro* se dá através da exposição, no contexto dramático do diálogo, das teses socráticas. Como vimos através das críticas às estratégias (1) e (2), tanto a incorporação de teses ‘externas’ para justificar a atividade platônica quanto a especulação mais ou menos livre sobre diferenças entre Sócrates e Platão dão à luz interpretações

³⁵ Griswold, op. cit., p. 210.

³⁶ A *anamnêsis* será discutida ao longo de toda essa dissertação, mas, especialmente, no capítulo 2.5.

³⁷ Discutida ao longo da dissertação.

³⁸ Griswold, op. cit., p. 223.

filosoficamente insustentáveis. O passo em falso da estratégia (3), nesse sentido, tem menos relação com seus pressupostos do que com a tese defendida.

De fato, não é possível, no *Fedro*, postular uma cisão entre Sócrates e Platão; por outro lado, a crítica à escrita, inescapavelmente, engloba os diálogos. Nesse sentido, não seria então louvável *buscar, através de uma leitura minuciosa do diálogo, a descrição na fala de Sócrates de um uso da escrita na filosofia no qual os diálogos platônicos se encaixariam?* Possivelmente, será um uso que estimule a relação erótico-filosófica descrita no Grande Discurso. A partir da exibição dessas três interpretações, não parece haver alternativa para fazer sentido de 274b-277a. Essa seria uma quarta estratégia, e é aquela que minha dissertação buscou seguir.

Um intérprete a esboçar uma interpretação desse tipo, inspirando a trajetória percorrida por esta dissertação, é Werner³⁹. Tendo reconhecido a necessidade de incluir os diálogos platônicos na crítica à escrita do final do *Fedro*, Werner postula que Platão poderia ver nos textos usos descritíveis a partir de teses do próprio diálogo. Assim, Werner sugere que os textos poderiam ter uma função ‘psicagógica’, ao ajudar a seduzir seus jovens leitores a participarem de discussões filosóficas; a argumentação socrática sobre os limites da linguagem poderiam ajudar os leitores a compreender a fragilidade do *logos*; e o percurso da investigação traçado por Sócrates e Fedro poderia sinalizar o caminho de uma investigação filosófica real, ajudando a guiar os que querem se aventurar pelo mesmo caminho.

A interpretação é um avanço significativo, ao reconhecer o papel de auto comentário da obra platônica representado pelo *Fedro*. Ao mesmo tempo em que se atém às teses oferecidas pelo diálogo, Werner, no entanto, não dá atenção ao único ‘uso’ mapeado para a escrita ao longo da própria crítica: o de ‘recordação’ (*hypomnêma*, 275a7, 275d2, 276d3). Esse termo, que aparentemente se refere a um uso banal da escrita como modo de registrar algo que não se quer confiar à memória, torna-se mais filosoficamente carregado quando a leitora se recorda da função crucial que a memória desempenha em vários pontos do diálogo. Além disso, Werner dá pouca atenção ao fato de, uma vez criticada, a escrita ser mencionada (em 276d) cumprindo algum tipo de função no

³⁹ Werner, 2012.

desenvolvimento de um “*logos* legítimo” (276a), indicando um possível uso louvável dos próprios diálogos. Em outros termos, apesar de apontar um bom caminho, Werner não investiga o próprio trecho da crítica escrita como local onde o uso do diálogo platônico estaria sugerido.

A tarefa de interpretar qualquer trecho do *Fedro* tem como maior dificuldade a principal questão a dividir seus comentadores nos últimos séculos: o problema de sua unidade⁴⁰. Essa dificuldade tem origem na estrutura dada ao texto por seu autor, com duas ‘metades’ claramente demarcadas, nas quais vemos discussões sobre temas diferentes (amor na primeira, retórica na segunda) em registros distintos (através de discursos na primeira, de diálogo na segunda). A própria crítica à escrita parece ser uma espécie de ‘coda’ da análise da retórica, e a articulação entre as duas, e delas com o resto do texto, não é evidente.

Por isso, quando o intérprete se depara com um termo cujo sentido satisfatório não é dado pelo dicionário ou pelo contexto imediato no diálogo, é um desafio saber onde buscar informações que auxiliem sua compreensão. No caso de *hypomnêma*, por exemplo, o termo parece remeter ao ‘elogio da memória’ do Grande Discurso (247c-250d); mas o que significa essa aparente remissão? Dada a extensa discussão sobre a retórica que ocorreu entre os dois trechos, além da mudança de registro da fala socrática, seria possível dizer que de algum modo Sócrates ainda esteja falando de uma mesma coisa?

De acordo com um convincente artigo de Anne Lebeck⁴¹, sim. Lebeck empreendeu, com o *Fedro*, um estudo semelhante àquele destinado à análise de poemas, detendo-se em cada imagem e em várias palavras do diálogo, de modo a mapear as suas recorrências; o esforço revelou algo surpreendente. Todo o *Fedro* está verbalmente e imagetivamente conectado à palinódia, o Grande Discurso que Sócrates pronuncia no meio do diálogo. As imagens mais marcantes, do prólogo cênico à crítica à escrita, encontram algum paralelo em imagens do Grande Discurso. No caso da crítica à escrita, isso é especialmente visível no trecho em que Sócrates descreve o que chama de ‘*logos* legítimo’ (276a-277a), cujo “crescimento” (276a) na alma é descrito de modo marcadamente semelhante ao intumescimento das asas da alma quando se está apaixonado, no Grande Discurso⁴².

⁴⁰ Ver Werner (2007) para uma boa resenha bibliográfica da questão.

⁴¹ Lebeck, 1972.

⁴² Idem, p. 287.

Como propõe Lebeck, é improvável que esse efeito não tenha sido proposital. Platão usou a recorrência de imagens e termos para fazer com que a leitora do diálogo fizesse, por si própria, as conexões entre as suas diferentes partes, um efeito que Lebeck batizou de “reminiscência verbal”⁴³: “Conforme as palavras e imagens recorrem, elas trazem à memórias passagens inteiras, e ideias importantes. Uma rede de associações é assim criada, que continuamente expande a consciência da leitora”⁴⁴.

A partir da percepção de Lebeck sobre o modo como Platão usa certos termos e imagens, delineei uma estratégia interpretativa para a realização da leitura minuciosa que proponho, à busca do uso possível do diálogo platônico na prática da filosofia. Em diversas circunstâncias o contexto imediato do uso de certas palavras e imagens parece insuficiente para dar conta do sentido que Sócrates quer imprimir a elas (o caso de *hypomnêma* é um exemplo, ainda que o mais determinante nesta dissertação). Nesses casos, mobilizei os outros contextos do diálogo em que esses termos e imagens aparecem - o que significou, quase sempre, um mergulho no Grande Discurso - para examinar se os outros usos poderiam iluminar meu objeto de investigação. Isso foi particularmente útil na interpretação do ‘*logos* legítimo’ (276a-277a), um trecho crítico e bastante alusivo.

A constante consulta ao Grande Discurso durante minha exploração da ‘crítica à escrita’ deu a ver que a grande preocupação de Sócrates em 274b-277a é a delimitação de dois modos possíveis de ‘praticar’ o *logos*. Em outros termos, de dois tipos de interação entre humanos e composições fixas de palavras, quer num suporte escrito, quer em um discurso de um orador. Um modo é característico dos indivíduos que buscam conhecer a si mesmos, e por isso são preocupados com os efeitos dos objetos com os quais se relacionam no mundo em suas almas; o outro é dos indivíduos que irrefletidamente se relacionam com os objetos mais atraentes, sem se preocupar com as possíveis consequências negativas de simplesmente seguir aquilo que no momento parece ser mais agradável.

Esses modos são resultantes dos ‘arranjos’ das almas dos indivíduos envolvidos. Mais especificamente, da influência de diferentes tipos de desejos sobre suas ações. No Grande Discurso, a vida é descrita como um fluxo ininterrupto, cujo movimento é impellido pelo desejo. O contato com os objetos do mundo altera a força dos diferentes (e muitas vezes

⁴³ Idem, p.289.

⁴⁴ Idem, ibidem.

antagônicos) desejos a impelir a alma em diferentes direções. Assim, o contato irrefletido com objetos do mundo tem consequências sobre a possibilidade de um indivíduo ter uma boa vida, e a sua irreflexão torna esse impacto em grande medida invisível à própria pessoa que o sofre. Entre essas consequências imprevistas, o contato irrefletido pode estimular desejos que a levem a um movimento desequilibrado, a tornar-se suscetível a influências nefastas e, sobretudo, pode levá-la a ser incapaz de investigar o melhor modo de guiar a si mesma no mundo. Como veremos, a prática de *logoi* defendida por Sócrates é a que estimula o melhor dentre os desejos humanos, tratado no Grande Discurso como uma marca divina na alma: o desejo pelo conhecimento. Nessa prática, a presença do outro, cuja curiosidade pelo mundo reacende o próprio desejo pelo conhecimento, é fundamental. De fato, no Grande Discurso o desejo pelo conhecimento é caracterizado como *erôs*, um termo habitualmente destinado à atração sexual⁴⁵. Com isso, Sócrates aparentemente quer mostrar a necessidade do encontro com um outro indivíduo para provocar desejos profundos e latentes da alma, os quais o levam a praticar a filosofia, e são estimulados pela prática.

Na leitura da crítica à escrita que proponho, tudo indica ser a leitura solitária (não a escrita de forma geral) o alvo da condenação de Sócrates, tomada como metonímia da prática irrefletida dos *logoi*. A escrita tem características que estimulam a má relação com o *logos*, como sua portabilidade (que permite seu uso longe de pessoas cujo contato poderia estimular o *erôs* filosófico) e o fato de frequentemente provocar uma ilusão de autossuficiência nos seus usuários. Mas, aparentemente, em circunstâncias específicas - como nesse misterioso uso como '*hypomnêma*' - a escrita parece ter lugar em uma boa prática de *logoi*, capaz de provocar o desejo pelo conhecimento. A dicotomia entre a boa e a má prática de *logoi* é espelhada pela estrutura em duas partes desta dissertação, na qual segui a ordem de apresentação adotada por Platão. Assim, a primeira parte é, *grosso modo*, destinada à apresentação e crítica da má prática de *logoi*; a segunda, à descrição e elogio da boa prática de *logoi*.

No capítulo 1.1 (274b4-10), discuto se a avaliação da 'adequação' e 'inadequação' da escrita faz parte ou não da discussão sobre a 'técnica dos *logoi*' (também chamada de 'técnica retórica'). Argumento que sim, dado que é parte integrante da descrição de uma

⁴⁵ O uso comum do termo - como referência simples ao desejo sexual - é atestado pelo discurso de Lísias no *Fedro*.

técnica o conhecimento dos seus efeitos sobre os objetos a que se destina (neste caso, dos *logoi* sobre as almas daqueles que os praticam). Nesse sentido, a ‘crítica à escrita’ não pode ser simplesmente tratada como *coda* da análise da retórica; uma avaliação de o que significa escrever e falar bem (258d) deve terminar com a avaliação das circunstâncias em que *logoi* bem construídos são benéficos ou não a seus usuários.

A seguir, no capítulo 1.2 (274b11-c6), Sócrates apresenta o paradigma frente ao qual as práticas de *logoi* serão avaliadas: a melhor prática é aquela que mais “agradar ao deus” (274b11-12). Como veremos, no mito do Grande Discurso o movimento divino no plano supra celeste é paradigmático para as almas humanas (que, no cortejo de almas, fazem o possível para acompanhá-lo). Os deuses, lá, foram estabelecidos como seres que se alimentam do próprio conhecimento (247d); nesse sentido, são uma imagem útil como referência ao movimento que os que desejam o conhecimento devem imprimir às suas almas, na terra. Dentre os deuses, Zeus é a referência para a vida filosófica, graças às suas capacidades de ‘ordenador’ e ‘comandante’ - características que devem ser reforçadas em um indivíduo que pratique os *logoi* corretamente.

No capítulo 1.3 (274c7-275b3), Sócrates narra um diálogo mítico entre o descobridor da escrita, Theuth, e Thamous, o rei dos deuses egípcios. Habitualmente, esse mito é interpretado como o primeiro passo da condenação da escrita. Uma leitura cuidadosa, no entanto, revela que Thamous critica não a escrita, mas a presunção de Theuth de ter descoberto um *pharmakon* para a sabedoria. Essa expectativa em relação à escrita é responsável por seus efeitos danosos, o principal dos quais é o afastamento do convívio com humanos com quem se poderia ter uma relação erótica filosófica. Thamous, aliás, é o primeiro a sugerir, sem oferecer detalhes, que a escrita deve ser usada como *hypomnêma* (275a7), termo que se tornará importante na descrição do uso legítimo do *logos*.

Em 1.4 (275b2-d3), assistimos a uma espécie de ‘conversão’ do personagem Fedro. Até então, ele parecia participar do diálogo por simples diversão, sem se deixar afetar pela argumentação. O mito de Theuth e Thamous revela ser destinado em parte a Fedro, que tem como principal característica no diálogo o fato de ser um ‘entusiasta’ dos *logoi*, para quem não há prazer maior que ouvir *logoi* e falar sobre *logoi* (257e). Sócrates, através de um rápido *elenchos*, mostra a Fedro como a discussão é crucial também a ele. Não é

possível afirmar que Fedro se converteu à filosofia, neste momento⁴⁶, mas, até os últimos passos do diálogo, ele passa ao menos a compartilhar dos objetivos socráticos na discussão. Didaticamente, no trecho Sócrates introduz um exemplo do mau uso da escrita: por indivíduos que creem poder transmitir ou adquirir um conhecimento técnico através de textos⁴⁷. Com isso, Sócrates oferece o que parece ser uma reconstituição mais explícita da crítica de Thamou a Theuth.

A parte 1 termina em 1.5 (275d-275e), o único trecho do diálogo que poderia, com justiça, ser considerado uma ‘crítica à escrita’ (e não das expectativas equivocadas sobre a escrita). Através de um símile com a pintura, Sócrates discute as características da escrita que *inspiram* a relação com a escrita de indivíduos semelhantes a Theuth. A principal é o fato de o texto parecer vivo e sábio, o que o torna particularmente atraente a pessoas inexperientes porém incipientemente desejantes do conhecimento. Elas buscam, intuitivamente, criar uma relação na qual podem nutrir seu desejo; o fato de o texto ser, na verdade, fixo e mudo, faz com que, ao invés de criarem uma relação erótico-filosófica como a descrita no Grande Discurso, passem a imitar o silêncio e a se crerem sábias sem de fato sê-lo.

Na parte 2 é discutida a boa relação com os *logoi*: a que nutre o ‘*logos* legítimo’. O que é exatamente o *logos* legítimo não é claro em 2.1 (276a-b1), passo em que suas primeiras características são apresentadas. Mais significativo é o fato de ser “escrito na alma” (*graphetai en tē (...) psychē*, 276a6-7), uma expressão ambígua, que pode denotar tanto que é inscrito por outra pessoa na alma de quem o recebe, quanto que é produzido dentro dessa alma. A ambiguidade aponta tanto para o modo como ele “surge” (*gignetai*, 276a2), provavelmente no contato com outro indivíduo que fala, quanto ao fato de ser “vivo e animado” (275a9-10), termos que sugerem atividade e agência. Em outras palavras, a boa prática de *logoi* é conducente ao desenvolvimento de uma capacidade específica, chamada de *logos* legítimo, na alma de quem pratica.

Em 2.2 (276b) somos apresentados a um indivíduo fundamental para a celebração dessa prática: o “agricultor sensato” (*ho noun echôn geōrgos*, 276b2). Esta figura é dotada de “sementes”, que podem ser transformadas em textos escritos ou plantados na alma de

⁴⁶ A conversão real é um processo muito demorado; cf. 276b.

⁴⁷ Como vimos, um passo crucial para a estratégia interpretativa (3), que não trata o trecho como um exemplo de mau uso, sim como a principal crítica à escrita.

alguém. O primeiro uso pode fornecer algum prazer ao agricultor, dado que textos escritos podem ser belos, como os efêmeros jardins de Adônis; seus efeitos, no entanto, serão bem menos momentosos do que o ‘plantio’ correto, que, afinal, realizará o potencial do solo fértil que recebe as sementes.

Em 2.3 (276c), Sócrates elucidava um pouco essa imagem ao caracterizar as sementes: são “conhecimentos” (*epistêmai*, 276c4). O termo, no entanto, cria novas dificuldades. Seria o agricultor um sábio, dotado do conhecimento, o qual é capaz de transmitir adequadamente a um discípulo através dos métodos corretos? Uma análise do modo como o conhecimento é caracterizado no Grande Discurso parece afastar essa possibilidade, dado apontar a ‘inobtenibilidade’ do conhecimento no mundo sub celeste. Além disso, o curioso uso do plural aponta para uma inferioridade das sementes em relação ao conhecimento como um todo; seriam, quando muito, suas partes. No capítulo, examino a hipótese de as *epistêmai* serem discursos confeccionados através do uso do método dialético de coleções e divisões, expostas por Sócrates como a maneira de fabricar *logoi* mais condizente com o modo como a natureza se ordena.

Em 2.4, Sócrates volta a considerar a escrita, e, surpreendentemente - ao menos para quem considera haver no diálogo uma proscrição da escrita - descreve as condições nas quais podemos encontrar o indivíduo possuidor de *epistêmai* escrevendo. Como afirmara Thamous, seu objetivo será criar recordações (*hypomnêmata*, 276d3); mas, curiosamente, essas recordações são úteis não apenas para si, mas também para “todos os que compartilham desse caminho” (276d5). Em outros termos, a escrita tem algum uso para a filosofia, ainda que escrever não seja uma atividade essencial do filósofo. Esse passo parece fundamental para explicar o modo como Platão poderia ver seus textos. Diante da parca caracterização de o que significa usar um *hypomnêma* na filosofia, busquei as recorrências do termo ao longo do diálogo. Além de em uma breve recapitulação do argumento em 278a, encontrei um uso aparentemente esclarecedor: em 249b-c, o momento do Grande Discurso em que Sócrates caracteriza a reminiscência (*anamnêsis*). Lá, o uso correto de recordações (*hypomnêmata*) ligadas à *anamnêsis* é caracterizado em termos marcadamente órficos, uma referência a uma religião na qual o uso de textos escritos era central e idiossincrático. Através de um exame de literatura secundária sobre o orfismo, ofereço os motivos pelos quais Platão poderia querer que seus diálogos fossem ‘usados’ de maneiras semelhantes aos textos órficos nos rituais dessa religião.

Por fim, em 2.5 (276e-277a), Sócrates fornece um retrato completo do processo de transmissão e desenvolvimento do *logos* legítimo através da boa prática dos *logoi*. Há muito que recomende esse passo como um dos mais importantes do diálogo: nele Sócrates afirma que o indivíduo que, através da boa prática dos *logoi*, desenvolve o *logos* legítimo, será “tão feliz quanto um humano pode ser” (277a3-4). Nesse capítulo, o mais importante da dissertação, ofereço uma interpretação sobre como a técnica dialética pode fornecer discursos utilizáveis no ‘plantio na alma’; o que ocorre no indivíduo que ‘recebe’ as sementes; e, finalmente, o que é o *logos* legítimo. O capítulo se encerra com a descrição do uso possível do diálogo platônico em uma prática filosófica: é construído como uma ‘*hypomnêma*’ pelo filósofo (i.e., como registro de certos conteúdos e métodos filosóficos importantes de serem retomados), e deve ser tratado como uma das *epistêmai* a serem plantadas no solo fértil de jovens que podem vir a se tornarem filósofos. Nesse sentido, os diálogos não são ‘prospectos’ da Academia, tampouco material que ajuda um jovem a começar a praticar filosofia. Seriam mais bem caracterizados como suportes didáticos à própria transmissão da capacidade de refletir filosoficamente, que deve ser feita através de uma análise simultânea dos textos e do mundo, como faziam os órficos com os poemas de Orfeu e com os textos de sacerdotes⁴⁸.

⁴⁸ Cf. Betegh, 2004.

Parte 1 O uso irrefletido do *logos*

1.1 A adequação da escrita (*Fedro* 274b4-9)⁴⁹

<p>ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ μὲν τέχνης τε καὶ ἀτεχνίας λόγων περὶ ἱκανῶς ἔχέτω. 5</p> <p>ΦΑΙ. Τί μήν;</p> <p>ΣΩ. Τὸ δ' εὐπρεπείας δὴ γραφῆς περὶ καὶ ἀπρεπείας, πῆι γιγνόμενον καλῶς ἂν ἔχοι καὶ ὅπῃ ἀπρεπῶς, λοιπόν. ἢ γάρ;</p> <p>ΦΑΙ. Ναί.</p>	<p>Sócrates Dê, então, por suficiente o que diz respeito à técnica e falta de técnica dos <i>logoi</i>.</p> <p>Fedro Como não?</p> <p>Sócrates Mas faltou tratar da adequação, além da inadequação, da escrita; como será feita de forma bela, e o que a torna inadequada. Não é?</p> <p>Fedro Sim.</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

O trecho sobre o qual esta dissertação se debruça começa com um par de falas ambíguas. Em 274b4-5, Sócrates parece decretar o fim da discussão sobre a ‘técnica dos *logoi*’. Em 274b7-9, no entanto, ele indica que ‘falta’ (*loipon*) algo, a adequação e inadequação da escrita. Não está claro quando este algo ‘faltou’ – teria a discussão sobre a técnica dos *logoi* sido terminada prematuramente? Ou estaria o filósofo recuperando algo deixado inacabado em outra parte do diálogo?⁵⁰

⁴⁹ Todas as traduções do trecho 274b-277a do *Fedro* (apresentadas no início de cada capítulo) são minhas. As dos demais trechos são de Reis (2016), exceto quando notado. O texto grego utilizado foi estabelecido por Harvey Yunis (2011).

⁵⁰ Dentre os poucos comentaristas que perceberam a ambiguidade, Rabbas (2010) julga que a avaliação da adequação da escrita não tem relação com a técnica dos *logoi*. Para ele, o trecho final do *Fedro* diz respeito a uma discussão sobre *grammata* enquanto tecnologia, ao passo que o termo em jogo na discussão sobre a retórica seria *logos*. Como espero, em parte, mostrar com essa dissertação, não é possível separar tão nitidamente os usos desses termos; a ‘escrita na alma’, discutida na Segunda Parte, por exemplo, é chamada de um “*logos* legítimo”. Rowe (2005, nota *ad loc*) afirma que “pode parecer que passando de comentar o falar para comentar o escrever; na verdade, como logo ficará claro, estamos passando do tema ‘o que é científico ou não nos *logoi*’ (falados ou escritos) para ‘o que é apropriado ou não nos *logoi*’ (falados ou escritos)”. Não parece justificado dizer que a adequação ou falta de adequação nos *logoi* seja um tema não científico, de modo que essa separação soa artificial.

A opção pela não inclusão da escrita na ‘técnica dos *logoi*’ pode parecer, à primeira vista, a menos arriscada. A discussão travada entre 257d e 274b teve como principal mote a descrição da técnica retórica, “uma espécie de técnica na condução de almas [*psychagôgia*] por meio de *logoi* – não apenas nos tribunais e muitos outros colegiados públicos, mas também nos privados” (261a)⁵¹. A descrição, como esperaria um grego da época, é a de uma técnica oral. Fedro estranha apenas a inclusão de comunicações interpessoais (*en idiois*): ele esperaria uma arte de “falar e escrever (...) sobretudo nas questões judiciais – e falar também nas assembleias do povo” (261b). Nessa perspectiva, a escrita seria, no máximo, uma tecnologia acessória ao objetivo de falar bem em público para convencer, especialmente adequada ao tribunal⁵².

O diálogo, no entanto, tem como um de seus elementos motivadores a ação de Lísias, um escritor especializado em tribunais, sobre o jovem Fedro, sem que Lísias estivesse presente para ‘guiar’ sua alma usando a voz. A comunicação entre eles é não apenas privada como também invisível aos demais atenienses (algo buscado por Fedro quando o jovem se afasta da cidade para ficar sozinho com o papiro). Sócrates parece querer incluir na retórica também essa comunicação, em que Lísias quer ‘guiar’ a alma de Fedro de modo bem mais momentoso do que um orador em um tribunal. O texto de Lísias, assim, mostra por que a técnica deve ter seu escopo expandido em relação ao que Fedro esperaria: o logógrafo usa uma habilidade típica de um tribunal na esfera privada. A escrita, enquanto tecnologia, é o que parece permitir a operação de uma *psychagôgia* silenciosa: guiar a alma, através de *logoi*, sem a necessidade de se usar a voz.

A discussão sobre a retórica tem início após uma curta conversa entre Sócrates e Fedro sobre a possibilidade de Lísias elaborar um novo texto em que responda à concepção de amor que Sócrates propala em seu Grande Discurso. Fedro considera isso improvável: Lísias deve querer proteger sua reputação, abalada desde que há pouco um político usou o termo ‘escritor de *logoi*’ (*logographos*) para insultá-lo. Fedro está errado, mostra Sócrates: de hábito, a escrita é usada para garantir a imortalidade da fama do escritor (ou daqueles que deseja homenagear). Esse curso de argumentação, no entanto, não interessa

⁵¹ Trad. Reis; substituindo ‘discursos’ por *logoi* e ‘arte’ por ‘técnica’.

⁵² Como defendem Schiappa e Hamm (2007, p. 5), o termo *rhêtorikê*, possivelmente, é um neologismo platônico: “a palavra grega *rhêtorikê* é formada adicionando o sufixo ‘-ikê’ (denotando uma arte ou habilidade) a *rhêtôr* – um termo que era usado tipicamente para se referir a políticos que avançavam moções nos tribunais ou na Assembleia. A maior parte dos especialistas concorda que o uso mais antigo do termo *rhêtorikê* a sobreviver está no *Górgias* de Platão”. Nesse sentido, é possível dizer que Fedro esperava que Sócrates descrevesse a técnica dos *rhêtores*, i.e., dos políticos que falavam em público.

a Sócrates. O que importa não é a reputação que a escrita venha a ocasionar; é, sim, “vergonhoso (...) falar ou escrever não de forma bela, mas feia e desonrosa” (258d). As próprias musas da filosofia (Urânia e Calíope, musas dos céus e dos *logoi*), simbolizadas pelo canto das cigarras que interrompe o diálogo em 258e, parecem embargar a conversa sobre a reputação, exigindo que se avalie, em primeiro lugar, os méritos do próprio *logos*.

A descrição de o que seria a verdadeira técnica retórica – em outras palavras, a posse da habilidade de guiar (de modo controlado) a alma de outrem através dos *logoi* – ocorre, antes da avaliação da escrita, em três etapas. Em primeiro lugar, Sócrates julga que é necessário ao compositor desses *logoi* conhecer a verdade sobre o assunto em questão (259e-266c). A seguir, avalia quais características formais um *logos* tem de ter para ser convincente (266d-268b). Por fim, discute a necessidade do bom *rhêtôr*, como o bom médico, não apenas conhecer os instrumentos que utiliza, mas, sobretudo, saber reconhecer a ocasião de os utilizar, identificando o remédio adequado a cada paciente e a pertinência de sua aplicação naquele momento (268b-272a).

Do ponto de vista do drama do diálogo, Sócrates parece estar minando, ponto a ponto, a habilidade que Fedro atribui a Lísias⁵³. O modo humanamente possível de se aproximar à verdade é usar a dialética (265b *et seq.*), algo que o logógrafo decididamente não faz. Lísias sequer usou métodos de criar composições convincentes avançados pelos manuais de boa composição de seus colegas, como iniciar a exposição com um proêmio em que a tese a ser defendida é anunciada (266d), incorporar ‘confirmações’, como defende Trasímaco (266e), ‘alusões’, propostas por Eveno de Páros, ou mesmo uma ‘recapitulação’, ao final, algo defendido por “todos” (267d)⁵⁴. A crítica à capacidade de composição de Lísias revela que o logógrafo não é digno de ser comparado sequer a alguns dos sofistas vencidos por Sócrates em outros diálogos. Por fim, a tentativa de convencimento que Lísias tanto tenta operar em Fedro – tentando convencê-lo do poder de convencimento das palavras – quanto no ‘menino’ ficcional que o ‘não-amante’ de seu discurso quer seduzir – tentando convencê-lo a ceder sexualmente – são comparáveis a

⁵³ Nesse sentido, o trecho não deve ser lido, creio, como um modo de Sócrates mostrar a Fedro que vale a pena seguir a filosofia, como defendem, por exemplo, McCoy (2008) e Asmis (1986). O objetivo de Sócrates parece ser mais descrever a técnica retórica (‘ideal’) para mostrar a Fedro a dimensão do fracasso de Lísias. O ganho, para Fedro, é ser ‘purgado’ de uma crença inconsistente; esse é um passo necessário, mas não suficiente, para o tornar filósofo.

⁵⁴ A lista de autores de manuais de retórica de 266e-267e é responsável por uma das poucas evidências que temos, contemporaneamente, de um *corpus* de escritos anteriores a Platão sobre a boa composição (cf. Gagarin, 2007).

alguém que tenta receitar um fármaco sem conhecer o corpo do paciente. Na analogia entre a retórica e a medicina sugerida em 270b *et seq.*, Sócrates explica que a capacidade de compor um bom discurso é inútil, se esse discurso não for ‘aplicado’ à alma que é de fato capaz de afetar. O domínio da técnica retórica, assim, pressupõe não só um estudo sobre a alma como a capacidade de diagnosticar o tipo das almas daqueles que recebem o *logos*. O *logos* de Lísias, no entanto, apresenta-se como um remédio universal, aplicável a qualquer jovem, por qualquer ‘não-amante’, em qualquer situação.

Assim, Sócrates mostrou a atecnicidade de Lísias ao construir um discurso sobre um tema cuja verdade não conhece (e de cuja verdade sequer se aproximou), ao ignorar qualquer princípio da boa composição e por não considerar sua adequação a um receptor específico, cuja alma deveria conhecer. A refutação ponto-a-ponto foi elaborada através da descrição da técnica dos *logoi*, com uma demonstração simultânea da sua ausência completa na elaboração da peça de Lísias. Um ponto, no entanto, faltou ser discutido: a própria escolha de Lísias pela escrita. Como alguns comentários de Sócrates adiante mostrarão, o ato de escrever carrega o risco de afastar o escritor consideravelmente da técnica dos *logoi*.

O texto de Lísias parece, também, ser o pretexto para Sócrates propor uma técnica dos *logoi* que cubra usos do *logos* não contemplados por aquilo que um grego como Fedro diria estar na alçada da técnica retórica. Apesar de escrito por um logógrafo especializado em tribunais, o texto trata de uma tentativa de convencimento operada nas circunstâncias mais íntimas possíveis, usando (ou tentando usar) ‘técnicas’ reservadas habitualmente à esfera pública. Por isso, possivelmente, Sócrates chama mais frequentemente a técnica descrita de “técnica dos *logoi*” do que “técnica retórica”, apesar de as expressões parecerem intercambiáveis no diálogo – todos os *logoi* têm uma única técnica. A escrita, nesse sentido, é um instrumento que permite o uso da técnica em circunstâncias mais íntimas do que as previstas comumente pelos *rhêtores* consagrados. Assim, é necessário avaliar se é pertinente incluir a escrita na técnica dos *logoi*⁵⁵.

⁵⁵ Pelo menos dois outros aspectos do *Fedro* chancelam a noção de que a discussão da escrita é considerada, por Platão, parte constitutiva da técnica dos *logoi*. Em primeiro lugar, está a escolha do rival com quem Sócrates disputa um jovem. No diálogo em que Sócrates descreve o que considera ser a técnica retórica (como diz McCoy (2008, p. 167), o *Fedro* marca a primeira vez, nos diálogos, em que Sócrates oferece uma “consideração claramente articulada da retórica em seu sentido positivo”), seu interlocutor não é um discípulo de Górgias (como Meno, no *Meno*), de Protágoras (como Hipócrates, no *Protágoras*) ou de Trasímaco (como Polemarco periga ser, na *República*), todos citados no *Fedro* como autoridades mais respeitáveis do que Lísias, de quem Fedro é ‘discípulo’ (*etairô*, 278e) e ‘amante’ (*erastês*, 257b). O que distingue Lísias é o fato de ser considerado “o mais esperto (*deinotatos*) dos escritores de agora” (228a).

Mas o que quer dizer discutir a escrita em termos de sua ‘adequação’? Os termos *euprepeia* e *aprepeia* são usados poucas vezes por Platão no *corpus*. Em uma das etimologias do *Crátilo*, Sócrates defende que um ‘e’ foi adicionado a uma palavra para que ela se tornasse mais “eufônica”⁵⁶ (*euprepeia*). No *Eutidemo*, o termo é usado para denotar um discurso que tem alguma “plausibilidade” (*euprepeia*)⁵⁷, característica que é contrastada por Sócrates com a “verdade”. No *Fédon*⁵⁸, a alma ser harmonia não é algo demonstrável; a única coisa que essa ideia tem é um certo grau de probabilidade (*eikos*) e de atratividade (*euprepeia*). O antônimo *aprepeia* ocorre na *República*, quando Sócrates diz não ser necessário elencar os males menores de que se veriam livres os cidadãos graças à existência de leis, e por isso ‘não fica bem’⁵⁹ citá-los. O termo é usado com o mesmo sentido nas *Leis*⁶⁰. Não há outros usos de nenhum dos dois termos. A totalidade das traduções consultadas os verte, no *Fedro*, por ‘propriedade’ e ‘impropriedade’; sugiro ‘adequação’ e ‘inadequação’ para manter algo comum às ocorrências no *corpus* e às do *Fedro*: *euprepeia* parece designar algo que merece, por algum motivo, estar presente (quer numa discussão, no caso dos ‘males menores’ na *República*; quer numa palavra, como o ‘e’ no *Crátilo*; quer entre as opiniões dos humanos, como a noção de alma como harmonia no *Fédon*). Sócrates não propõe discutir, a partir de 274b, se a escrita, pensada em um vácuo, é ‘própria’ ou ‘imprópria’, mas se seu uso é condizente com um uso

De fato, sua fama é decorrente da pretensa habilidade não apenas de convencer os juízes em um tribunal, mas de preparar um discurso por escrito que transferirá ao leitor sua capacidade de convencimento. Quando Sócrates encontra Fedro, este faz algo provavelmente comum entre os clientes de Lísias: afasta-se dos seus concidadãos para decorar um discurso que apresentará como se fosse seu e espontâneo. A escrita é a tecnologia a permitir essa transmissão dos poderes de convencimento do logógrafo ao cliente (Cf. Usher (2007) para uma descrição da atividade profissional de Lísias), e seria, portanto, uma peça chave na técnica dos *logoi* de Lísias (se Lísias tivesse uma técnica dos *logoi*). É necessário considerar, assim, se é possível dizer que a escrita poderia ser um instrumento dentre os disponíveis a um *technikos* dos *logoi*. Além disso, seria improvável que um escritor como Platão deixasse de incluir a escrita em uma discussão sobre a composição de *logoi* cujo objetivo é despertar algo na alma dos leitores. (Como afirma Yunis, 2007, p. 1, é possível ler um texto de Platão de uma perspectiva acadêmica, não se deixando afetar por sua argumentação; no entanto, “o objetivo de Platão como um escritor de filosofia não era meramente apresentar argumentos convincentes sobre como se deve viver, mas os apresentar do modo mais capaz de convencer o leitor a escolher viver de uma certa maneira”. Concordo em grande medida com Yunis; mas o *Fedro* mostra como o termo ‘convencer’ possivelmente tem um sentido demasiadamente estreito para descrever o projeto platônico. Abordaremos, na dissertação, como a principal potência do *logos* é, de uma maneira que nem sempre seu autor é capaz de prever, estimular certos desejos dormentes na alma de seu receptor). Uma técnica dos *logoi* platônica deve, assim, considerar em que medida usar a escrita pode ter como consequência a perda do controle do autor sobre os efeitos de um *logos*.

⁵⁶ *Crátilo*, 402e. Pelo menos na tradução de Folwer (1926).

⁵⁷ *Eutidemo*, 305e, trad. Maura Iglésias (2014)

⁵⁸ *Fédon* 92d, trad. Fowler (2005)

⁵⁹ *República*, 5.465b, trad. Prado (2014).

⁶⁰ *Leis* 893a.

adequado do *logos*⁶¹. Nesse sentido, a crítica à escrita tem uma relação forte com a comparação entre retórica e medicina – comparação que recorrerá adiante, no mito de Thamou: é necessário verificar em que circunstâncias o uso desse instrumento é adequado.

A principal preocupação de Sócrates é com o efeito dos *logoi* sobre as almas daqueles que os recebem. A retórica foi avaliada como uma técnica que dá ao seu possuidor a capacidade de controlar esses efeitos. Mas exatamente o que ocorre na alma não é algo discutido ao longo da descrição da técnica (apesar de o tema ser retomado no trecho sobre o *logos* legítimo⁶²). O termo *psychagôgia*, usado para descrevê-la (261a), parece remeter a leitora ao momento em que a alma foi considerada, no diálogo: no Grande Discurso de Sócrates⁶³. Lá, a alma foi apresentada como uma entidade automotora, cujo sentido do movimento pode ser influenciado por elementos que lhe são externos⁶⁴. Sócrates articula duas imagens para o descrever, a biga de cavalos e o cortejo divino:

A alma se parece por certo a uma potência que une naturalmente uma biga e um auriga alados. (...) um dos cavalos é belo e bom e de uma origem tal e qual, mas o outro é o oposto e também de origem oposta (...). Quando é perfeita e alada, [a alma] viaja então pelo alto e administra o universo inteiro; mas ao perder as asas é levada até que se apodere de algo sólido do qual faz morada. (246a-c)

A capacidade natural da asa consiste em conduzir o pesado para cima: ela eleva-o ao alto onde tem morada a estirpe dos deuses (...) E o supremo guia no céu, Zeus, dirigindo um carro alado, é o primeiro a abrir caminho, tudo ordenando e de tudo cuidando, seguido por um exército de deuses e divindades (...). Inúmeros e abençoados são os espetáculos e as evoluções que no interior do céu a estirpe dos deuses bem-aventurados percorre (...)

⁶¹ Um dos sentidos de ‘propriedade’ é, claro, o mesmo de ‘adequação’; mas o termo ‘propriedade’ parece ter uma gama de significados muito mais ampla do que *euprepeia* (que, afinal, é uma palavra consideravelmente mais rara do que ‘propriedade’ em português). ‘adequação’ aponta para o que creio ser o sentido da discussão sobre a escrita; a tecnologia é considerada através do prisma das discussões anteriores sobre a retórica e sobre a natureza da alma, para se descobrir se ela pode ser considerada parte de uma técnica dos *logoi*, e parte de uma boa vida.

⁶² Discutido na segunda parte desta dissertação.

⁶³ Como sugere Lebeck (1972), Platão parece ter imprimido ao diálogo o que chama de uma “reminiscência verbal” (idem, p. 389), quer seja, usou os mesmos termos e imagens para criar, na cabeça do leitor, associações entre diferentes partes do diálogo que poderiam parecer não associadas. Ver discussão sobre o princípio hermenêutico de Lebeck, na Introdução.

⁶⁴ Como bem reparou Peixoto (2011). A centralidade do movimento da alma, no Fedro, é perdida nas análises dos intérpretes para quem o Grande Discurso é apenas uma reconfiguração mítica da tripartição da alma da República, como por exemplo Hackforth (2001) e Kahn (1996).

cumprindo cada um o que lhe é próprio, seguidos sempre de todo aquele que o quiser e for capaz. (246e-247a)

enquanto as carruagens dos deuses, por estarem em equilíbrio, são dóceis ao freio e avançam com facilidade, as outras por sua vez o fazem a custo, pois o cavalo parcialmente mau é pesado, e puxa para a terra levando abaixo o auriga que não o treinou bem (247b)⁶⁵

Através dessa imagem, Sócrates constrói uma noção de alma cujo movimento é efeito de elementos internos à sua constituição: os ‘cavalos’ simbolizam a origem autóctone da moção constante que vemos, na terra, manifestada pela ação do corpo. Nesse sentido, influências externas podem ajudar a determinar a direção e sentido do movimento, mas não são sua causa. Se considerarmos que o principal objetivo do Grande Discurso é falar sobre a condição humana na terra⁶⁶, a imagem do ‘cortejo’ liderado por Zeus atesta a ausência de guias capazes de ajudar os humanos a ditar os rumos de suas vidas. Afinal, não há nenhuma entidade no mundo sub celeste capaz de claramente ordenar o movimento das almas, como o deus faz no mito. Já a imagem da alma como constituída por elementos automotores ilustra a inevitabilidade de se mover em alguma direção, mesmo se não houver indicadores que deem clareza sobre o bom caminho. O sentido do movimento, que ‘antes’ era ditado pelo fluxo do cortejo guiado pelos deuses, torna-se responsabilidade exclusiva do condutor, que na terra é dotado de uma autonomia desconcertante.

Tanto no Grande Discurso quanto no seu discurso anterior, Sócrates mostrou como elementos externos à alma podem incentivar o auriga a dar mais rédeas ao cavalo à esquerda ou à direita. Em ambos os casos, a “beleza”, compreendida de modos distintos, provocava desejos na alma que a impulsionavam a um ou outro lado. Através do auriga, Sócrates introduz a agência: a possibilidade de refletir sobre os impulsos da alma permite que decida, com grande esforço, dominar alguns e dar força a outros.

O termo *psychagôgia* é usado por Platão pela primeira vez no Fedro⁶⁷, quando afirma que a retórica é “espécie de guia da alma através do discurso” (*psychagôgia tis dia logôn*,

⁶⁵ Traduções de Reis (2016), alterando “sendo cuidado” por “de tudo cuidando” em 246e, no final da oração *διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος* (no que sou acompanhado por Rowe, Fowler, Nunes, Waterfield, Hackforth...). Alterando “participa no mal” por “parcialmente mau” (com Rowe); apesar do uso do termo *μετέχων*, ‘participação’ é um termo ontologicamente muito carregado, e não parece haver uma forma do mal no diálogo que justificasse a tradução (nenhuma das demais traduções consultadas usa ‘participar’).

⁶⁶ Como sugere Werner (2012)

⁶⁷ É a única vez, em todo o corpus, em que é usado como substantivo – aparece na forma verbal nas *Leis* e no *Timeu*. Segundo Asmis (1986), Aristófanes usara um cognato para acusar Sócrates de “conjurar” as almas de seus discípulos; ou seja, de os manipular.

261a8). O pronome “*tis*” indica que se trata de um uso inusitado para a palavra. O verbo “*agô*”, que o compõe, parece uma referência à imagem da alma como biga: seu uso mais comum é “guiar animais vivos”⁶⁸. O objetivo do que deseja obter a técnica dos *logoi*, nesse sentido, é cumprir a função que Sócrates atribuíra a Zeus, no Grande Discurso: fornecer sinais claros ao condutor, indicando o sentido para o qual guiar a parelha alada. O uso deste termo, portanto, parece decorrente da concepção dinâmica da alma em jogo neste diálogo.

Um *technikos* da *psychagôgia* seria, assim, um indivíduo capaz de preparar um *logos* para deliberadamente empurrar a alma do receptor em uma direção específica. Dados os paralelos desta habilidade na terra com o trabalho de Zeus nos céus, Sócrates parece indicar, no mínimo, a raridade dessa figura: seus conhecimentos são divinos. Na segunda e última vez em que o termo *psychagôgia* aparece (271c), Sócrates os elenca: conhecer quantos tipos de almas existem; ser capaz de construir discursos perfeitamente adequados a esses tipos de almas; reconhecer os tipos de almas nos humanos quando os encontrar; e saber a oportunidade exata de proferir discursos ou calar. Ora, no Grande Discurso a maior parte dos deuses foram descritos como capazes de guiar apenas as almas que mais se lhes assemelhavam. Só Zeus fornece um sentido a todas, pois ele tudo ordena e de tudo cuida (246e). O humano que reivindica a si a técnica da retórica, portanto, afirma-se dotado de ambas essas capacidades. Em outras palavras, tem de simultaneamente conhecer a “natureza do todo” (*tou holou physeôs*, 270c), da alma (270e), do modo exato através do qual sofre alterações (271a), e saber as causas (*aitias*) que ocasionam essas alterações (271b). Se alguém possui a técnica da retórica, portanto, esse indivíduo terá poderes comparáveis aos de Zeus.

“*agô*” também compõe o termo pedagogia, o que nos ajuda a entender a conotação de tutela envolvida no seu uso. O *paidagôgos*, afinal, determina os conteúdos que serão transmitidos às crianças de modo a guiar suas almas em uma certa direção. Na *República*, de fato, esse processo é descrito alternativamente como uma moldagem (377c); lá, os guardiães a serem educados são deliberadamente comparados a cachorros que serão adestrados (376b). Outro termo comum da época a incorporar o verbo *agô* é *dêmagôgos*. Segundo Worthington,

⁶⁸ Segundo o Liddel-Scott, o sentido mais comum do verbo “*agô*” é “*lead, carry, fetch, bring, of living creatures*”.

esses ‘novos’ oradores [i.e., homens que dominaram a política depois da morte de Péricles, cujo apelo não era militar, como até então fora comum, mas ‘retórico’] ganharam o nome comum de *rhêtores* (oradores), porque eles se valiam de sua capacidade de falar bem não apenas para discursar aos seus pares na Assembleia mas para os persuadir a votar pelas suas propostas. Ao longo do tempo, novos termos vieram a ser usados, *em um sentido geralmente pejorativo, incluindo demagogo*.⁶⁹

De acordo com esse autor, na época de Lísias é possível ver nos discursos apresentados à Assembleia e aos tribunais (que sobreviveram) como uma parte considerável do esforço de persuasão dos oradores era justamente enfatizar não estarem tentando manipular sua plateia (como seus adversários estariam), o que mostra como um cidadão ateniense médio, àquela altura, já estava mais ou menos ciente dos riscos de simplesmente se deixar levar pelos discursos. Em discursos de uma geração posterior, a de Ésquines e Demóstenes, uma acusação comum contra um adversário era justamente dizer que ele tinha feito uma *psychagôgia* com o público, termo usado como sinônimo de “manipulação”⁷⁰. Sendo assim, alguém que *se apresentasse* como um *dêmagogos* ou como um *psychagôgos* provavelmente seria objeto de escárnio⁷¹.

Isso não significa, é claro, que todo autor de *logoi* é igualmente atécnico, que todo *logos* é igualmente mau, ou que qualquer tentativa de influenciar a alma de outrem é má. Em 252e, no Grande Discurso, Sócrates descreve como as pessoas de alma semelhante a Zeus são agradecidas ao encontrarem um belo jovem, que faz com que se ‘lembrem’ da beleza que avistaram quando participavam do cortejo divino: o encontro com o jovem faz com que lembrem o tipo de alma que possuem, o que os ajuda a guiá-la em uma boa direção.

⁶⁹ Worthington (2007, p. 257, ênfase minha).

⁷⁰ Ésquines, por exemplo (*Sobre a Embaixada*, 2.4) em discurso contra Demóstenes, diz se preocupar se sua plateia se deixou enganar (foi *beguiled*, na tradução de Adams (1919), do particípio *psychagôgêthéntes*) pelo discurso de Demóstenes. O próprio Demóstenes diz, em um exórdio (32.3), que confia que sua plateia não foi enfeitiçada pelo adversário (*bewitched*, na tradução de DeWitt (1949) do particípio *psychagôgêthentôn*) e por isso estará aberta à sua própria argumentação. Demóstenes usa o particípio *psychagôgoumenoi* para se referir às pessoas que são manipuladas a adotar as crianças de outrem em *Contra Leochares*, 44 63; e o particípio *psychagôgoumenos* para caracterizar um tal Phrastor, que uma tal Neara pôde manipular porque Phrastor estava doente e indefeso (*Contra Neara*, 59 55). Há relativo consenso que o *Fedro* foi composto no mínimo em 370 a.C (cf. Nails, apud Madriñan Molina, 2017, p. 23), o que o faria contemporâneo da adolescência ou juventude de Demóstenes e Ésquines.

⁷¹ Para Waterfield (2002), a escolha do termo *psychagôgia* teria sido feita porque soaria, para um grego, como possuindo conotações mágicas. Platão, de fato, usa o verbo *psychagôgeô* em outros diálogos para falar de encantamento das almas dos mortos (como nas *Leis* 909b). Mas o verbo já havia sido transformado por *rhêtores* contemporâneos em algo pejorativo (ver nota anterior). De todo modo, é improvável que Sócrates esteja sendo apresentado como um ‘*psychagôgos*’ que guia de modo controlado a alma de Fedro, uma interpretação bastante comum (esposada, entre outros, por McCoy (2008), Yunis (2005) e Asmis (1986)).

Ou seja, dentre os objetos do mundo há alguns que podem ser úteis para inspirar a busca por autoconhecimento (e pela descoberta do desejo da alma pelo conhecimento, representado pelas asas), enquanto outros podem dar força ao cavalo mau. A ‘adequação’ da escrita, de acordo com 274b, ocorrerá se em alguma circunstância ela for feita de forma bela (274b8); possivelmente, isto é, quando for conducente a um direcionamento da alma ao conhecimento. Mesmo se um *technikos* da retórica, no sentido estrito, não existir, é possível que composições criadas no maior grau possível de acordo com as regras estabelecidas por Sócrates sejam apropositadas a inspirar nos seus receptores, mesmo se apenas em algumas circunstâncias específicas, um direcionamento adequado às suas almas⁷². Resta saber se composições escritas podem vir a ter efeito semelhante; resta avaliar em que condições (se em alguma) a escrita é adequada.

⁷² Como afirma Yunis (2005, p. 125), “para Platão (...) toda instância do discurso é necessariamente uma oportunidade para o aprimoramento moral ou a corrupção”. Eu iria além: todo discurso *tem por efeito* um aprimoramento moral ou uma corrupção, dependendo do modo como for recebido. Dentre os objetos do mundo, os *logoi* parecem ter um efeito particularmente poderoso sobre a alma. Discutiremos mais essa questão na segunda parte desta dissertação, em especial em 2.5.

1.2 O paradigma divino (*Fedro* 274b10-c4)

<p>10 ΣΩ. Οἴσθ' οὖν ὅπηι μάλιστα θεῶι χαριεῖ λόγων πέρι πράττων ἢ λέγων; ΦΑΙ. Οὐδαμῶς· σὺ δέ;</p> <p>c ΣΩ. Ἀκοήν γ' ἔχω λέγειν τῶν προτέρων, τὸ δ' ἀληθές αὐτοὶ ἴσασιν. εἰ δὲ τοῦτο εὖροιμεν αὐτοί, ἄρα γ' ἂν ἔθ' ἡμῖν μέλοι τι τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων; ΦΑΙ. Γελοῖον ἦρου· ἀλλ' ἂ φῆις ἀκηκοέναι λέγε.</p>	<p>Sócrates</p> <p>Sabes então como mais agradar ao deus no que se refere aos <i>logoi</i>, quer os praticando quer os enunciando?</p> <p>Fedro</p> <p>De modo algum; sabes?</p> <p>274c</p> <p>Sócrates</p> <p>Bem, posso falar algo que ouvi, legado pelos antigos, só eles sabem-no a verdade. Se a pudéssemos descobrir autonomamente, por acaso ainda haveríamos de nos preocupar com conjecturas humanas?</p> <p>Fedro</p> <p>Que pergunta absurda! Mas conte o que dizes ter ouvido.</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Em que sentido é possível agradar ao deus praticando, enunciando, ou falando sobre *logoi*? Como será comum a partir desse ponto do trecho sobre o qual se debruça esta dissertação, a fala de Sócrates é um tanto críptica. Poucos passos antes (273e), ele afirmara ter muito mais bom senso quem é “capaz de falar o que é do agrado (*kecharismena*) dos deuses” do que quem tem em “vista (...) falar e agir junto a

homens”⁷³. Aparentemente, a fala agradável aos deuses é a elaborada através do uso do método das coleções e divisões (273d-e); mas por que esse seria o caso não é algo explorado naquele contexto. A leitora atenta que em 273e ou em 274b se perguntar como é possível agradar os deuses através dos *logoi* possivelmente se lembrará das recorrentes aparições do divino no *Fedro*⁷⁴.

Deuses e divindades menores estão ‘presentes’ no próprio cenário do diálogo. O ponto do rio Ilisso em que nossos personagens conversam é tão agradável que Fedro supõe ser esse o local onde a princesa Orítia brincava quando foi sequestrada por Boreas, o deus do vento gelado do inverno (229b). O verdadeiro local do rapto é provavelmente mais adiante, Sócrates o sabe, mas isso não importa: a sombra do plátano sob o qual pararam é um “lugar consagrado a Ninfas e a Aqueloo” (230b), e um “lugar [que] parece realmente divino” (238d). Os interlocutores são observados, também, por cigarras, que Sócrates explica serem sentinelas das musas, constantemente verificando se elas estão sendo respeitadas pelos humanos (259a-d). Mas deuses e divindades não são apenas um pano de fundo: em diversas ocasiões, essas entidades ‘interferem’ no drama. Um *daimon* impede Sócrates de abandonar Fedro sem antes elogiar adequadamente o amor (242c-d). As cigarras cantam para revelar sua presença a Sócrates e Fedro, e garantir, segundo Sócrates, que falem, e não durmam. Em nome das musas da filosofia, exigem que discutam assuntos verdadeiramente importantes (naquela circunstância, o significado de escrever e falar belamente, e não a reputação advinda do ato de escrever). Além disso, Sócrates atribui às divindades – tantos às suas acompanhantes habituais quanto às habitantes do cenário – responsabilidade por diversos aspectos de suas falas. Ele só foi capaz de usar elementos da técnica retórica (que diz não dominar) para compor seus discursos graças a elas, por exemplo (262b). Na medida em que seu Grande Discurso foi profético ao falar dos deuses, um elemento de um ritual iniciático⁷⁵, uma obra poética e um ato de um seguidor de Eros, é possível dizer que Sócrates estava tomado pelos quatro tipos de loucura divina (apolínea, dionisiaca, das musas e erótica, 265b). Em diversos

⁷³ Trad. Reis.

⁷⁴ Como afirma Lebeck (1972), um dos modos através dos quais Platão criou uma unidade no *Fedro* foi através da inserção, em discussões aparentemente não relacionadas, das mesmas imagens e termos. A recorrência dessas imagens e termos cria, na cabeça da leitora atenta, uma rede de associações que a auxilia a fazer sentido de trechos que, em uma primeira leitura, parecerão herméticos.

⁷⁵ Sobre esse aspecto, ver o capítulo 2.4.

momentos nos quais discursa, vemo-lo perder sua autonomia, sendo transformado em um instrumento, quer de um deus, quer das divindades locais (238c-d; 257a-b).

O sentido dessas intervenções pode ser compreendido à luz da cosmologia exposta no Grande Discurso. Lá, os deuses são descritos como a origem da felicidade, da ordem do universo e de nossa racionalidade. Segundo os “antigos” (244d) – novamente mobilizados como autoridade em 274c1 – a loucura inspirada pelos deuses é muito mais bela do que a racionalidade humana, que deve ser utilizada apenas para demonstrar que a loucura divina é nossa maior fortuna (245b-c). O elemento constitutivo dos humanos através do qual têm acesso à loucura divina (e, portanto, à sua maior fortuna) é a alma (246d), descrita (metaforicamente) como uma participante no cortejo dos deuses ao redor da “substância que realmente é” (*ousia ontôs ousa*, 247c). O que realmente gratifica os deuses (e gratificaria às almas, caso fossem capazes de os acompanhar adequadamente) é contemplação dos seres, seu único alimento:

(...) o pensamento de um deus é nutrido por inteligência e conhecimento puros – bem como o de toda alma preocupada em receber o alimento que lhe convém – quando depois de um certo tempo vê o ser regozija-se (*agapa*), bem como nutre-se e deleita-se (*trephetai kai eupatheî*) contemplando o verdadeiro (...) (247d)⁷⁶

A ‘experiência’ da alma no cortejo dos deuses, antes da encarnação, é decisiva para a vida humana na terra, mesmo daqueles que não tentam ‘lembrar’ do ocorrido. A faculdade do raciocínio, descrita como a capacidade de reunir as múltiplas informações recebidas da sensibilidade em uma unidade (e, portanto, uma característica de todos os humanos), é “a reminiscência (*anamnêsis*) daquilo que um dia nossa alma viu andando com um deus” (249c)⁷⁷. O filósofo se destaca dos demais humanos por reconhecer sua relação com a divindade e procurar, deliberadamente, situações em que a sua memória é reavivada (*idem*). Nesse sentido, a participação no cortejo divino serve a ele como espécie de horizonte normativo de suas ações na terra, um ponto de referência ao qual recorre quando busca o curso de ação mais racional, i.e., que mais condiz com sua natureza. Sócrates descreve isso como uma tentativa de continuar seguindo o deus com quem mais se parece (248a). De fato, descobrir qual deus sua alma seguia no lugar celeste é tratado como equivalente a descobrir a si mesmo, e o melhor modo de viver é tentar imitar seu deus

⁷⁶ Trad. Reis, trocando “ciências” por “conhecimentos”. Retirando um ‘ela’, que denotava que a *alma humana*, não o pensamento do deus, vê o ser, algo que o mito do Grande Discurso contraria.

⁷⁷ A reminiscência será explorada de modo mais detido no capítulo 2.5.

tanto quanto possível (253a). No caso do filósofo, o deus a ser seguido é Zeus (253a)⁷⁸, o responsável por ordenar tudo e cuidar de tudo (246e). Os humanos com almas seguidoras de Zeus são mais capazes de transformar a intensa pulsão erótica que sentem em algo positivo (252c), graças à sua natureza de “filósofo e comandante” (252e)⁷⁹.

Mas seguir Zeus na terra não é algo limitado a se deixar levar pela loucura divina do amor. Em 266b, Sócrates diz seguir os ‘dialéticos’ – os humanos capazes de criar *logoi* utilizando o método de coleções e divisões⁸⁰ – “no encaço de seus passos, como de um deus”⁸¹. Em outros termos, parece haver na criação de *logoi* através do método algo que faz esses dialéticos agirem de uma maneira semelhante a Zeus (seguir Zeus na terra significa, afinal, tentar imitar suas ações no cortejo celeste). Como vimos, as duas principais características desse deus eram se alimentar com o próprio conhecimento (247d) e ser o ordenador de tudo e cuidador (*diakosmôn panta kai epimeloumenos*, 246e). Em que sentido a operação das coleções e divisões pode ter esses objetivos? Vejamos o trecho do diálogo em que o método é descrito:

Sócrates: Dele [do Grande Discurso] podemos captar o seguinte: como o discurso passou da censura ao elogio. (...) Parece-me que o resto é realmente um jogo para se divertir,

⁷⁸ Dyson (1982) identifica no Grande Discurso duas explicações para a origem do filósofo: o fato de ser seguidor de um deus específico, Zeus (247a-b; 252b); e o fato de ter estado mais perto das realidades do que os outros seres humanos, sem que seja importante a qual deus a alma seguia (248d-e). Para Dyson, “não há razão pela qual pares de amantes cujo deus particular é, digamos, Apolo, não poderiam com sucesso converter seu amor à filosofia”. Por isso, o fato de seguir Zeus não pode ser determinante para alguém ser filósofo, e Platão teria incluído a separação das almas em deuses para explicar como um amante pode ser ‘benevolente’ em relação ao outro: “é porque o amado é uma imagem do deus que o amante se identifica com ele como pessoa, conferindo a ele uma gratidão tão grande que é como uma adoração” (pp. 310-11). Na mesma linha, Sedley (1999) defende que no *Fedro*, diferentemente de outros diálogos, Platão usa o politeísmo tradicional para descrever uma “nova visão pluralista da virtude” (p. 315), segundo a qual há diversas maneiras de ser bom (há de se notar que Sedley considera a possibilidade de Sócrates só incluir a visão politeísta porque seu discurso teria a persuasão por objetivo). Entretanto, em 252c Sócrates indica claramente que os seguidores de Zeus serão mais capazes de amar com a tranquilidade necessária à filosofia do que os outros; e a vida filosófica é tratada, indiscutivelmente, como a melhor (248c-d). Não é o caso que os seguidores de outros deuses não serão capazes de amar; simplesmente que seu amor não será filosófico. Devemos dar razão, nesse sentido, a Hackforth (2001, p. 101): “um homem pode ser um amante verdadeiro sem ser um filósofo”. Os amantes que têm alma semelhante a Ares, citados como alternativa aos semelhantes a Zeus em 252c, aparentemente serão mais devotados à guerra; pode haver uma excelência relacionada a essa vida, mas, dado que não será dedicada à perseguição do conhecimento, ela não aproximará seus praticantes do verdadeiro alimento de sua alma, e será inferior à do filósofo. Além disso, no Grande Discurso há entre os deuses uma clara hierarquia, que possivelmente indica que uns têm contato mais estreito com as realidades do que outros (o que poderia explicar como o filósofo é simultaneamente aquele que segue Zeus e aquele que teve contato mais próximo com a substância que realmente é).

⁷⁹ Como bem o põem Hoinski e Polansky (2014), Sócrates não afirma serem essas, com certeza, as características de Zeus; os deuses no Grande Discurso devem suas descrições ao fato de serem paradigmas para o comportamento humano.

⁸⁰ Sobre as coleções e divisões e sua relação com a reminiscência, ver o capítulo 2.5.

⁸¹ Trad. Reis.

mas, dentre o que foi proferido ao acaso, há um certo par de formas (*eidoin*) cujo poder não é sem interesse, se é que se pode captá-lo por meio de uma arte.

Fedro: E quais são?

Sócrates: Reunir em uma única forma (*idean*) coisas dispersas aqui e ali, abarcando-as numa visão de conjunto, a fim de tornar evidente, definido cada coisa, aquilo que em cada caso pretende-se ensinar. (...)

Fedro: O que tens a dizer da outra forma (*eidós*), Sócrates?

Sócrates: O ser capaz de separar de novo em formas (*kat' eidê*) e segundo as articulações naturais, e tentar não despedaçar as partes, à maneira de um mau açougueiro. Mas, tal como há pouco o meu par de discursos apreendeu a insensatez do pensamento em uma única forma (*eidós*), e assim como de um corpo único nascem membros duplos e homônimos por natureza – chamados esquerdos uns, e direitos outros – do mesmo modo o par de discursos considerou o delírio em nós como uma forma única por natureza; e um deles cortando e recortando a parte esquerda não cessou antes de encontrar dentre elas um amor por assim dizer sinistro, que foi insultado em justa medida; o outro, por outro lado, conduzindo-nos pelas partes à direita da loucura, ao encontrar um amor homônimo daquele, mas pelo contrário divino, elogiou-o como causa dos maiores bens para nós. (265c-266b)⁸²

É compreensível por que o método pode ser chamado de um ‘ordenador de tudo’. Ele permite ao dialético fazer sentido da multiplicidade sensível dispersa ao seu redor, reunindo-a em *ideai* que fornecem sentido a seu conjunto e as dividindo em *eidê* adequadas para definições. Isso não o tornará capaz, é claro, de tudo ordenar no mesmo sentido em que Zeus ordena: a ordenação das coleções e divisões permite uma compreensão melhor do mundo sensível, dando ao seu operador a capacidade de elogiar ou criticar adequadamente conteúdos morais que norteiam sua vida. Zeus ordena em um sentido bem mais literal, já que sua ação é ordenadora do cortejo de todas as almas.

É menos evidente em que sentido o dialético é um ‘cuidador’. O verbo *epimeleomai* aparece uma outra vez no *Fedro*, em 246b; lá, Sócrates afirma que a alma ‘cuida’ do corpo ao conferir a ele seu movimento⁸³. É presumível, no entanto, que nem toda

⁸² Trad. Reis, com alterações inspiradas em Hayase (2016) (mantendo as referências às formas). O método será discutido de modo mais aprofundado no capítulo 2.5. (ver nota 287).

⁸³ Como afirma De Vries (1969, p. 128), “o primeiro efeito do cuidado da alma é o movimento, transmitido ao *apsychon*”.

transmissão de movimento é igualmente um ‘cuidado’ – o termo parece indicar haver transmissões mais adequadas do que outras. O dialético, cujo ordenamento através das coleções e divisões lhe permite elogiar e criticar cursos de ação, é nesse sentido ‘cuidadoso’ de sua própria alma, sendo mais capaz de escolher o melhor tipo de movimento que imprimirá a seu corpo⁸⁴.

Mas em que sentido a atividade do dialético imita a relação do deus com o conhecimento? No Grande Discurso, no trecho em que fala sobre o alimento divino, Sócrates descreve a existência de dois tipos de conhecimento:

Ora, nesse circuito, [o deus] contempla a justiça em si, contempla a moderação, contempla o conhecimento (*kathora men autên dikaiosunên, kathora de sôphrosunên, kathora de epistêmên*) – não aquele vinculado à geração (*genesis*), nem o que varia do modo como varia o ser por ora chamado de real, mas aquele que concerne ao ser que realmente é e que realmente é conhecimento (247d)⁸⁵

O conhecimento verdadeiramente alimentício e agradável aos deuses só existe no “lugar supraceleste”. Se o dialético tiver acesso a algum conhecimento, provavelmente será ao “vinculado à geração”. Afinal, como humano, sua existência encarnada teve como causa o afastamento de sua alma da verdade (248a-d). Como, então, seria sua vida semelhante à do deus? E como – conforme Sócrates afirma ser necessário em 273e e 274b – seria possível aos humanos produzir *logoi* que satisfaçam entes de dietas tão restritas?

“Agradar”, no *Fedro*, diz-se de muitas maneiras. O ser e a verdade satisfazem (*agapan*, 247d) o deus; Sócrates afirma que o dialético deve tentar agradar (*kecharismena*, 273e; *chariei*, 274b10). Apesar de os campos semânticos de *charizô*, sua forma média *charizomai* e *agapaô* serem em grande medida interseccionais, ao longo do *Fedro* Platão cuidadosamente reservou *agapaô* e seus cognatos para circunstâncias em que um agente

⁸⁴ A noção de ‘cuidar da alma’ aparece com frequência em diálogos platônicos, da *Apologia* ao *Sofista*. Segundo a interessante interpretação de Ambury (2017) em diversos diálogos (entre os quais o *Fedro*) o cuidado da alma pode ser compreendido como a tentativa de ‘estabilizar’ a alma, virando-a à cognição de objetos estáveis. Nos termos de seu artigo, “o cultivo de si significa estabilizar a própria alma de acordo com sua natureza inteligente” (p. 85). Na *República V*, por exemplo, os amantes da visão e dos sons, tentando apreender objetos sempre cambiantes, fazem com que suas almas vagueiem, e por isso perdem a si mesmos na variedade e na multiplicidade. A estabilização da alma pode ser feita através da adoção de uma prática intelectual que vire o foco do praticante à realidade imutável, a dialética. As propostas de Ambury podem ser interessantemente articuladas às de Sedley (1999, ver nota 89) para que forneçamos uma interpretação do que ocorre no *Fedro*: assim como a ‘alma’ de Zeus se move ao redor da verdade em circunvoluções regulares, o que a torna estável e acordante com sua natureza, devemos nos comportar na terra tendo em vista um conhecimento imutável em vistas do qual tomamos decisões sobre como ‘nos movermos’, i.e., como vivemos.

⁸⁵ Trad. Reis, com alterações.

se satisfaz com algo que sua alma naturalmente deseja, e *charizô* e seus cognatos a ocasiões em que tem prazeres ordinários, ou não causados pelo preenchimento de desejos ‘essenciais’⁸⁶. O dialético produz, lidando com o conhecimento ligado à geração, algo o mais próximo possível daquilo que satisfaz (*agapaô*) o deus, que é tratado, assim, como o público-alvo de seus *logoi*. O trecho atesta a conexão entre o método das coleções e divisões e a reminiscência: o *logos* mais agradável ao deus será, é claro, o mais semelhante à verdade avistada antes da encarnação. Será, tanto quanto possível, ordenado como o deus ordena o cortejo, tendo como referência as formas de que se alimenta.

A tentativa de satisfazer o deus, como o uso do verbo *charizô* atesta, é, no entanto, quixotesca; os deuses descritos no Grande Discurso não atentam aos humanos encarnados, estando mais preocupados com seu banquete gnóstico. O objetivo parece ser imitar sua atividade tanto quanto possível na terra: assim como eles contemplam a substância que realmente é e as formas, o dialético tenta produzir (e admirar?) suas cópias, para a produção das quais têm de usar sua ‘memória’⁸⁷. Nesse sentido, podemos entender melhor as ‘intervenções’ divinas no diálogo, que, em todas ocasiões, forçam Sócrates a fazer certas escolhas. As intervenções mostram momentos em que Sócrates modula seu *logos* de modo a torná-lo mais agradável ao deus; em outras palavras, elas o ‘fazem’ produzir *logoi* para que aja de acordo com sua natureza, imitando o ‘seu’ deus. É o caso da intervenção do *daimon*, determinando que elogie o amor que pratica em sua vida (242b); e das cigarras, que determinam que discuta a verdade por trás dos *logoi* e não as vantagens convencionais que os humanos podem obter através de sua manipulação (259a-d). Em ambas ocasiões, o divino intervém em sentido contrário à ‘sanidade humana’ e a favor da ‘loucura divina’, forçando a argumentação a considerar o conhecimento e a verdade, não a convenção.

É o caso, também, de sua capacidade de usar o método dialético das coleções e divisões na fabricação de seus dois discursos, apresentado como uma parte da técnica dos *logoi* que ele diz não possuir: o divino o auxilia a produzir conteúdos ‘agradáveis’ aos deuses, e que o ajudam a viver de acordo com a natureza de sua alma. A divindade do local da discussão parece simular a divindade do “lugar supraceleste”, de onde a verdade é

⁸⁶ Uma descrição detalhada de todos os usos de *agapaô* e *charizô* é feita no capítulo 2.2.

⁸⁷ A relação entre a reminiscência e as coleções e divisões será discutida com maior profundidade no capítulo 2.5.

avistável⁸⁸. O que Sócrates quer em 274b, nesse sentido, parece ser a explicitação do melhor modo de se relacionar com os *logoi* para seguir ‘imitando’ Zeus⁸⁹. Os “antigos”, que Sócrates mobiliza como fonte de autoridade em 274b, também ‘intervêm’, ao longo do diálogo, cumprindo função análoga aos deuses. Em 235b e 244d, são invocados como autoridades a quem Sócrates deve partes cruciais de seus dois discursos. Se são dignos de serem imitados, isso provavelmente será porque também eles seguiam Zeus; ou seja, também eram filósofos⁹⁰. Segui-los, assim, significa seguir o deus. Mas os antigos são, como Fedro e Sócrates, humanos; suas histórias e conjecturas podem estar equivocadas, mesmo se elaboradas com cuidado dialético. Como não temos a capacidade de descobrir a verdade autonomamente (*ei de touto heuroimein autoi*, 274c2) – observando-a diretamente, como os deuses – estamos relegados a selecionar, dentro da tradição herdada, os melhores *logoi* e os examinarmos, como Sócrates propõe fazer agora.

A fala de 274b-c não prenuncia que a discussão se virará, exatamente, a um exame da escrita. Até este ponto, o exame dos *logoi* teve como mote a descrição de uma técnica de sua produção. Agora, como diz Yunis⁹¹, Sócrates anuncia que incluirá na conversa “uma miríade de sentidos em que se atua (*prattôn*) apropriadamente em relação ao discurso, por exemplo, quando se ouve, responde, obedece, rejeita etc.”. Curiosamente, Yunis não incluiu em sua lista o que vai virar o foco principal, a partir desse ponto: quando se lê,

⁸⁸ E, como notam Hoinski e Polansky (op.cit., p. 148), a saída de Sócrates da cidade para falar sobre o divino “reforça o tropo platônico, colocado de forma mais famosa na caverna da *República*, que a busca pela verdade requer um afastamento dos caminhos comuns e uma mudança de perspectiva”. Já Nehamas e Woodruff (1995) postulam que o cortejo dos deuses tem um formato de teatro grego ao contrário – os deuses escalam as ‘arquibancadas’ para olhar para fora, movimento semelhante ao empreendido por Sócrates e Fedro, que têm de sair da cidade para ver as realidades.

⁸⁹ Sedley (1999) nota ser comum, entre os leitores romanos de Platão, a opinião segundo a qual o principal *telos* da filosofia platônica era convencer seus leitores a “tornar[em]-se tanto quanto possível como um deus” (p. 309). Para Sedley, essa visão é em grande medida justificada. A inclusão de um ideal divino nos diálogos seria o modo de Platão mostrar como era possível ao Sócrates histórico “resistir ao relativismo e proclamar normas morais absolutas” (p. 313) mesmo sem recorrer a teses metafísicas. “A piedade é a virtude que concerne ao serviço ao deus. Como o deus é essencialmente bom, servir ao deus é o mesmo que ter a boa vida. Assim, a habilidade que nos permite servir ao deus é simplesmente a habilidade de ser justo, corajoso, moderado e sábio” (pp. 313-4). O *Fedro*, como vemos neste capítulo, recupera a noção de tornar-se como um deus como ideal ético, mas a combina com teses metafísicas ‘platônicas’.

⁹⁰ O primeiro discurso também é uma obra dialética, sendo incluído no trecho citado acima (265c-266b) como responsável por parte do ‘recorte’ em *eidê* do amor. O motivo pelo qual pode ser considerado dialético será discutido nos capítulos 2.4 e 2.5. Se esta interpretação fizer sentido, e os nomes citados em 235b também forem o de ‘seguidores de Zeus’, será possível afirmar que Platão reserva a Safo e Anacreonte (os ‘antigos’ em questão nesse trecho) o alto elogio de serem em algum sentido seguidores de Zeus e ‘antepassados’ de Sócrates. (de fato, o retrato do amor pintado por Safo e Anacreonte parece ter grande influência sobre o modo como o tema é tratado no Grande Discurso. Sobre isso, ver Pender, 2007 e Nightingale, 1995).

⁹¹ Yunis, 2011, p. 226. Rowe (2005, nota *ad loc*) afirma que, neste momento, Sócrates está se virando do que é científico nos *logoi* (falados ou escritos) para o que é apropriado nos *logoi* (falados ou escritos). Parece uma distinção sem uma diferença: por que a cientificidade não seria parte da propriedade?

sozinho. Mas por que um exame das práticas dos *logoi*, com vistas a identificar se pode ser em algum sentido adequado a alguém que busca seguir um deus, será feito através da crítica de uma dessas práticas, a escrita? Possivelmente, Sócrates identifica na leitura solitária a concentração de todos os riscos de se considerar que um *logos* contém respostas sobre como viver. Na produção, distribuição e contato com o texto escrito estão exageradas todas as falibilidades que impedem os humanos de serem reais *psychagôgoi*, e todos os riscos de lidar com um *logos* como se contivesse a chave para conhecer a si mesmo. Por exemplo, se é vedado ao *rhêtôr* conhecer a alma de seu interlocutor, o texto escrito sequer pode prever quem será seu leitor, falando a mesma coisa (possivelmente danosa) a todos (275d). Se é impossível aprender a técnica da medicina ouvindo um médico falar (268a), será pelo menos possível a praticar sob sua supervisão; já o texto fará o leitor confiar unicamente nas palavras e desprezar a prática (274e).

Assim, a escrita parece ser um objeto de análise privilegiado: permite a Sócrates postular os efeitos (nos ‘praticantes’ de *logoi*, i.e., leitores e auditores) das tentativas de *psychagôgia* feitas ignorando no grau máximo a técnica retórica. Nesse sentido,, seus produtos provavelmente não são úteis como paradigmas dignos de imitação. A leitura solitária, veremos nos próximos passos, revelará ser uma prática que prende o humano ao mundo convencional, afastando-o da busca por si através da descoberta do elemento divino que possui.

1.3 O mito de Theuth e Thamous (*Fedro* 274c5-275b2)

5 ΣΩ. Ἦκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γενέσθαι τῶν
ἐκεῖ παλαιῶν τινα θεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄρνεον τὸ ἱερόν ὃ δὴ καλοῦσιν Ἴβιν,
αὐτῷ δὲ ὄνομα τῷ δαίμονι εἶναι Θεύθ· τοῦτον δὴ πρῶτον ἀριθμὸν
d τε καὶ λογισμὸν εὐρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ πετ-
τείας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα. βασιλέως δ' αὖ τότε ὄντος
Αἰγύπτου ὄλης Θαμοῦ περὶ τὴν μεγάλην πόλιν τοῦ ἄνω τόπου ἦν οἱ
Ἕλληνες Αἰγυπτίας Θήβας καλοῦσι καὶ τὸν Θαμοῦν Ἄμμωνα, παρὰ
5 τοῦτον ἐλθὼν ὁ Θεύθ τὰς τέχνας ἐπέδειξεν, καὶ ἔφη δεῖν διαδοθῆναι
τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις. ὁ δὲ ἤρετο ἦντινα ἐκάστη ἔχει ὠφέλειαν, διεξ-
ιόντος δέ, ὃ τι καλῶς ἢ μὴ καλῶς δοκοῖ λέγειν, τὸ μὲν ἔμμεγε, τὸ δ'
e ἐπήνει. πολλὰ μὲν δὴ περὶ ἐκάστης τῆς τέχνης ἐπ' ἀμφοτέρα Θαμοῦν
τῷ Θεύθ λέγεται ἀποφῆνασθαι, ἃ λόγος πολὺς ἂν εἴη διελθεῖν· ἐπειδὴ
δὲ ἐπὶ τοῖς γράμμασιν ἦν, “τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα,” ἔφη ὁ
Θεύθ, “σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει· μνήμης

274c Sócrates Bem, ouvi que em Naucrátis, no Egito, havia, dentre os deuses antigos, um cuja ave sagrada chamam Íbis: o nome concernente a essa divindade é Theuth. Ele foi o primeiro a descobrir o número e o cálculo, também a geometria e a astronomia **274d**, além dos jogos de tabuleiro e dados; sobretudo, a escrita. Naquela época, o rei de todo o Egito era Thamous, da grande cidade da região superior que os gregos chamam a Tebas egípcia – assim como chamam ‘Amôn’ a esse deus. Theuth foi a ele para mostrar as técnicas, e disse que deveriam ser disseminadas entre os demais egípcios. Thamous perguntou que vantagem cada uma delas traria e, conforme Theuth as expunha, elogiava o que considerava bem dito e criticava o mal dito. **274e** Ao que parece, Thamous disse muito a Theuth sobre as vantagens e desvantagens de cada técnica, uma fala grande demais para que a reproduza agora; quando chegou à escrita, Theuth disse: ‘ó Rei, essa disciplina tornará os egípcios mais sábios, além de melhorar sua memória.

5 τε γάρ καὶ σοφίας φάρμακον ἠύρεθη.” ὁ δ’ εἶπεν· “ὦ τεχνικώτατε Θεύθ, ἄλλος μὲν τεκεῖν δυνατὸς τὰ τέχνης, ἄλλος δὲ κρῖναι τίν’ ἔχει μοῖραν
 275 βλάβης τε καὶ ὠφελείας τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι· καὶ νῦν σύ, πατήρ ὢν γραμμάτων, δι’ εὐνοίαν τούναντίον εἶπες ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίαι, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ’ ἀλλοτριῶν τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς
 5 ὑφ’ αὐτῶν ἀναμνησκομένους· οὐκουν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦρες. σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις· πολυήκοοι γὰρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν.”

Descobri, afinal, um fármaco para a sabedoria e para a memória’. Ao que Thamous respondeu: ‘engenhosíssimo Theuth, a um é dado ser capaz de criar os elementos de uma técnica, a outro a capacidade de ajuizar as vantagens ou dano aos que a usarem. **275a** E agora tu, como pai da escrita, és parcial e lhe atribuis capacidade [potencialidade?] contrária à que de fato tem. Isso introduzirá o esquecimento nas almas dos estudantes, já que os levará a negligenciar a memória, levando-os, para lembrarem, a confiar no que está escrito, gravado fora, não dentro, de si, por si mesmos. Descobriste um fármaco, mas não para a memória: para as recordações. Provês teus alunos com aparente – não verdadeira – sabedoria, pois terão ouvido [lido?] muitas coisas sem terem sido ensinados de fato,[e assim] parecerão saber de tudo, **275b** sendo geralmente grandes ignorantes. Tornam-se pessoas com quem é difícil se relacionar, que creem ser sábias sem de fato sê-lo.

O *logos* que Sócrates ouviu dos ‘antigos’ (274c), como o Grande Discurso, versa sobre um evento protagonizado por deuses: um diálogo entre uma divindade menor, Theuth, apresentada como introdutora da escrita e de outras ‘técnicas’; e Thamous, o rei dos deuses, que critica a fala de Theuth sobre a utilidade dessas técnicas. Diversos aspectos do mito são desconcertantes. Os deuses apresentados não são do panteão grego, mas egípcio; e, diferentemente do Grande Discurso⁹², são marcadamente antropomórficos. Alguns aspectos da crítica de Thamous são enigmáticos, em especial o que parece ser seu ponto mais importante: que a escrita *provocará* o esquecimento. Esse juízo, apresentando essa tecnologia como contendo potência contrária à atribuída pelo senso comum (até hoje⁹³), parece exigir um esforço interpretativo para a preencher de sentido. O trecho contém, também, uma evidência para a inclusão da escrita na técnica dos *logoi*⁹⁴. Theuth e Thamous debatem sobre os efeitos da escrita sobre a alma, como se fosse um *pharmakon* (274e5; 275a5-6). Ora, conhecer os efeitos de um *logos* sobre a alma é aspecto central da técnica dos *logoi*, tanto quanto conhecer os dos remédios sobre os corpos o é da medicina (270b).

1.3.1 Naucrátis, o Egito e seus deuses

O *logos* contado por Sócrates tem por personagem principal um deus egípcio, Theuth, divindade residente em Naucrátis. A cidade era um empório comercial grego, criado, com a anuência do faraó, no século VII a.C.⁹⁵. Segundo Heródoto, ‘personalidades’ de diversas cidades visitaram Naucrátis para fiscalizar investimentos lá, como Sólon, Tales de Mileto e Alceu, o poeta lésbico⁹⁶. Mesmo se o testemunho de Heródoto não puder ser tomado ao pé da letra, o historiador ao menos nos indica a importância da cidade como centro comercial; de fato, evidências arqueológicas atestam que Naucrátis era sede de interesses mercantis e fábricas de cerâmica de gregos de dezenas de *poleis*. Entre essas evidências

⁹² E também de diversas teologias platônicas em outros diálogos. Na *República* (em especial nos livros 2 e 3), Sócrates empreende uma crítica especificamente à descrição de deuses como se fossem humanos.

⁹³ Eric Havelock, em seu clássico *A Preface to Plato* (Havelock, 1963), mostra como um dos efeitos culturais do alastramento da escrita foi justamente promover uma libertação da memória, algo que diminuiu a relevância de figuras como o rapsodo na educação dos gregos. O vácuo foi preenchido pelas figuras do que Dodds (1951, p.180) chamou o “Iluminismo grego”, ‘intelectuais’ como filósofos, sofistas, retores e tragediógrafos, cujo uso da escrita permitiu que abandonassem a moralidade tradicional dos poetas e introduzissem novas perspectivas éticas. Entretanto, a crítica de Sócrates a esse aspecto da escrita não significa, como mostrarei, que Sócrates defende um retorno ao domínio dos rapsodos.

⁹⁴ Ver capítulo 1.1.

⁹⁵ Cf. Boardman, 1980. Minha descrição da cidade é tributária da sua.

⁹⁶ *Apud* Boardman, op.cit., p. 132.

estão ruínas de templos dedicados a deuses gregos cultuados por toda Hélade, que tornaram Naucrátis, também, um importante centro religioso⁹⁷.

Diversos comentadores destacam a escolha do Egito como o local onde o mito se passa porque, para um grego, os mitos egípcios tinham uma aura de antiguidade e autoridade, remetendo à sabedoria, memória e piedade⁹⁸. Dada a importância de Naucrátis como único entreposto comercial localizado no Egito de onde os gregos podiam exportar produtos egípcios, no entanto, outro aspecto parece igualmente importante: é provável que os papiros, o mais importante suporte à escrita, chegassem a Atenas vindos de Naucrátis⁹⁹. Theuth, deus do entreposto grego que exporta papiro egípcio, é no mito alguém que recentemente entrou em contato com algo que o fascinou; Thamous, rei dos deuses localizado na antiquíssima (e longínqua) capital, Tebas, possivelmente representa os milênios de uso do papiro (e da escrita¹⁰⁰) entre os egípcios, e por isso tem uma visão menos ingênua da tecnologia. Parece haver, nesse sentido, um paralelo entre as atitudes desses deuses e as de Fedro e Sócrates ao longo do diálogo. Fedro se encanta com a novidade dos *logoi* de Lísias e Sócrates; Sócrates os analisa tentando adotar a perspectiva imortal de Zeus, que de tudo cuida e ordena (246e).

Em outros termos, os deuses do mito ainda funcionam, como é o caso daqueles do Grande Discurso, como *paradeigmata* para o comportamento humano¹⁰¹ – ainda que, neste caso,

⁹⁷ Foram encontrados vasos dedicados a Afrodite em um templo desta deusa encomendados pelo comediógrafo ateniense Aristófanes (cf. Boardman op. cit.) – que teria feito uma viagem com fins financeiros e religiosos pela Magna Grécia, passando por Naucrátis.

⁹⁸ Por exemplo Werner (2012, p. 190), Waterfield (2002), Griswold (1996)

⁹⁹ Como afirma Gaudet (2015), o Egito detinha o monopólio da produção de papiro, uma planta impossível de ser produzida na Europa por crescer em pântanos (como os que a cheia do Nilo criava) quentes. Até a aparição do papel chinês nos mercados europeus no primeiro milênio d.C., não havia alternativa ao papiro capaz de suprir a enorme demanda por um suporte à escrita. As técnicas rudimentares de produção de pergaminho, uma possível alternativa, impediam a produção de um produto consistente; de todo modo, o fato de o pergaminho depender da pecuária o tornava consideravelmente mais caro que o papiro. Este era produzido através de um método simples – que requeria apenas a planta, uma faca, e água – a partir de uma planta abundante. Segundo Gaudet, a produção de papiro era um “*big business*”, “empregando milhares de pessoas, algumas das quais altamente especializadas nos diferentes ramos da indústria: o cultivo e colheita da planta, o transporte do material bruto para a fábrica, a manufatura, venda e envio do produto final” (idem, L. 784). A dependência europeia ao papiro egípcio é atestada por uma carta de Plínio, de 44 a.C.: “[o papiro] está em falta, e desde o tempo de Tibério uma falta leva à nomeação de comissários do Senado para supervisionar a distribuição; de outro modo, a vida cotidiana tornar-se-ia um caos” (*apud* Gaudet, L 778).

¹⁰⁰ Segundo o egiptólogo de Cambridge Toby Wilkinson (*apud* Gaudet, 2015), a descoberta de dois rolos de papiro datados de 5000 a.C. no Egito é evidência da existência, já nessa época, da escrita cursiva hierática. Já o papiro escrito em grego mais antigo, descoberto em Saqqara, Egito, é de autoria de Timóteo, poeta de Mileto, que viveu entre 450-357 a.C. Isso não significa, é claro, que não houve papiros escritos em grego antes desse período; mas é improvável que a entrada maciça de papiros na Grécia tenha antecedido em muitos séculos o momento em que Platão escreve o *Fedro* (provavelmente, entre 370-360 a.C.; c.f. Panagiotou, 1975).

¹⁰¹ Ver capítulo 1.2.

um dos deuses não seja de fato digno de imitação. Como descrição de *paradeigmata*, no entanto, a história de Naucrátis é consideravelmente mais explícita do que o mito do Grande Discurso. Apesar de representar tipos humanos, os deuses da palinódia não participavam da vida encarnada, não tinham voz ou rosto¹⁰²; faziam suas “evoluções (...) cumprindo cada um o que lhe é próprio seguidos sempre de todo aquele que o quiser e for capaz” (247a)¹⁰³, indiferentes à sina das almas que os acompanham. Já Thamous é apresentado como simultaneamente chefe dos deuses e rei dos egípcios, algo que o torna interessado nos efeitos da escrita nos súditos sob seu jugo: é um deus que intervém no mundo encarnado. Ao mesmo tempo, o fato de ter posição semelhante à de Zeus legitima que diga coisas barradas aos humanos. Thamous passa no ‘crivo’ do verdadeiro retórico, já que conhece a alma humana, e pode avaliar perfeitamente os efeitos dos *logoi* sobre ela¹⁰⁴. A antropomorfização dos deuses nesse mito parece, assim, cumprir um duplo objetivo: por um lado, Sócrates apresenta a Fedro imagens mais explícitas do seu modo de se relacionar com os *logoi* em contraposição ao que seria mais correto; por outro, pode falar, através de um personagem, sobre algo que não pode afirmar saber, *viz.* os efeitos da leitura sobre as almas dos leitores.

1.3.2 Vantagens e danos

Frequentemente, esse *logos* é tratado por comentadores e tradutores como um ‘mito da invenção da escrita’¹⁰⁵. O grego em que Platão escreveu, no entanto, não permite afirmar isso categoricamente: *heurein* (274e5) pode ser traduzido como “inventar” ou “descobrir”; e o mito parece indicar que Theuth a descobriu. Afinal, Thamous já a conhece, algo atestado pelo fato de este deus criticar não a escrita, mas o que Theuth espera poder obter dela. Os paralelos com o mito de Prometeu indicam que Theuth leva aos humanos – neste caso, aos ‘egípcios’ – algo de que os deuses já fazem uso. Nesse sentido, é possível ver que com este *logos* Sócrates não pretende oferecer uma proscrição total da escrita através de uma exposição das falhas que contém em virtude de sua origem. A crítica de Thamous é à perspectiva de Theuth sobre a utilidade de uma tecnologia já existente entre os deuses.

¹⁰² Tirando um ou outro detalhe, como Héstia não participar do cortejo por ser deusa da casa (247a)

¹⁰³ Trad. Reis, *op.cit.*

¹⁰⁴ Cf. 271d-272b.

¹⁰⁵ Hackforth (2001) e Waterfield (2002), por exemplo, traduzem *heurein* por ‘inventar’. Moore (2012), Mackenzie (1982) e Griswold (1996) se referem ao mito como sobre a invenção da escrita.

Quando oferece sua crítica às avaliações de Theuth, Thamous afirma que as pessoas responsáveis por criar os elementos de uma técnica não são necessariamente as mesmas capazes de avaliar as vantagens ou danos de seu uso. A afirmação é razoável: não é obrigatório que o criador de elementos constitutivos de uma técnica seja um *technikos*, dado que uma parte fundamental da técnica – a descrição precisa de seu efeito sobre o objeto a que se destina – só será possível mediante um conhecimento sobre a natureza desse objeto¹⁰⁶ (cf. 270b *et seq.*). Nesse caso, para ser capaz de descrever as vantagens e desvantagens da escrita, é necessário conhecimento sobre a natureza da alma. Theuth claramente não conhece a alma humana, com a qual nem parece preocupado. Possivelmente, também, Platão se vale do trecho para incluir um trocadilho. ‘*Patêr (...)* *grammatôn*’ (275a1-2) quer dizer tanto “pai da escrita” quanto “autor de um texto”¹⁰⁷. Nesse sentido, Theuth também pode ser entendido como substituto de Lísias no mito: Lísias é capaz de escrever um discurso (mesmo se desorganizado), mas não é capaz de articular os danos que o discurso pode vir a causar na alma de seus leitores. Mais adiante (275e)¹⁰⁸, Sócrates fará essa crítica mais explicitamente: o autor de um texto não tem como prever os efeitos de sua obra sobre seus leitores. Theuth não parece, então, no sentido estrito apresentado em 270b *et seq.*, ser um *technikos*: para tal, teria de conhecer os efeitos do *pharmakon* que tem em mãos¹⁰⁹.

Thamous está interessado em saber se Theuth é capaz de articular adequadamente as vantagens (*ôpheleiai*, 274d6; 274e10) e danos (*blabês*, 275a1) que a escrita pode trazer a quem a usar. A resposta de Theuth – e sua avaliação por Thamous, subsequentemente – evidenciam como os dois personagens entendem os termos ‘vantagens’ e ‘danos’ de

¹⁰⁶ Poderíamos dar como o exemplo o inventor da cola de sapateiro. Apesar de esse material ser crucial à confecção e conserto de sapatos, seu inventor não precisa ser um *technikos* da sapataria. De fato, é possível que não conhecesse todas as aplicações possíveis de sua invenção, entre as quais está o uso como substância psicoativa.

¹⁰⁷ Lísias é chamado de *patêr* de seu discurso em 257b; em 275e, como veremos, Sócrates criticará a escrita como dependente da “ajuda paterna”. Possivelmente, foi Platão quem adicionou ‘autor’ aos sentidos do termo *patêr*.

¹⁰⁸ Ver capítulo 1.5.

¹⁰⁹ Como Nightingale (1995) mostra, a personagem de Theuth é explicitamente inspirada naquela de Palamedes, cuja história foi contada em peças de Eurípidés, Sófocles e Ésquilo. O *Palamedes* de Eurípidés, em particular, parece fornecer ao trecho um subtexto trágico: na peça, Palamedes é executado pelo exército grego após Odisseu forjar uma carta – fabricada com os caracteres escritos que o próprio Palamedes teria criado – em que o rei troiano Príamo prometia grande quantidade de ouro para tornar Palamedes seu agente. “Palamedes”, escreve Nightingale, “foi destruído pela agência de sua própria invenção”, o que “suplementa a narrativa de Sócrates de um pai demasiadamente afeiçoado com uma aterrorizante história de parricídio e traição: o pai da escrita foi morto por sua própria filha” (idem, p. 152). O mito de Theuth serve, segundo Nightingale, para Platão oferecer uma ‘correção’ ao fato de a tradição tratar Palamedes, pelo fato de ser inventor da escrita, como um sábio. Platão faz com que “vejamos a morte de Palamedes como tendo sido causada por sua ignorância em relação à sua própria invenção” (idem, p. 154).

modos distintos. A leitora atenta do *Fedro* possivelmente se recordará¹¹⁰ que uma discordância sobre os sentidos de *ôpheleiai* e *blabai* estava na raiz das teses opostas defendidas por, de um lado, Lísias e Sócrates em seu primeiro discurso; do outro, Sócrates no Grande Discurso. Vejamos como o termo funciona nos três casos, começando com Lísias e Sócrates-1:

Se na verdade te inquieta o receio de ser difícil manter uma amizade e, no caso de advir um rompimento qualquer, o infortúnio recair sobre ambos, mas sobre ti o dano (*blabên*) maior – por teres consentido naquilo que mais prezas –, convém recear sobretudo caso se trate de apaixonados, pois muitos são os tormentos que os afligem, e creem que tudo acontece para seu próprio dano (*blabê*). (232c, Lísias)

Se te deixares persuadir por mim, ao conviver contigo, primeiro será cultivado não o prazer presente, mas as vantagens (*ôphelian*) futuras, sem me deixar vencer pelo amor, mas de mim mesmo tendo domínio, tampouco me deixar arrebatado a um ódio violento por pequenos motivos – e por grandes, fazendo-se lentamente em mim apenas uma pequena irritação –, disposto a perdoar o que for involuntário, e do voluntário tentando dissuadir-te. (233b-c, Lísias)¹¹¹

Nenhum dano (*blabên*) deve resultar disso [de ceder ao não amante], mas vantagem (*ôphelian*) para ambos. Portanto, tomo eu por suficiente o que foi dito, mas tu, caso sintas ainda que algo foi omitido, pergunta.” (234c, final do discurso de Lísias).

Que seja de comum acordo estabelecida uma definição do amor – o que é e que poder tem –, e que se olhe e se reporte a isso à medida que investigamos se é vantagem (*ôphelian*) ou dano (*blabên*) que o amor traz. (232d, Sócrates-1)¹¹²

o que vem a ser aquilo de que deve haver deliberação está apresentado e definido. E, sem perder isso de vista, tratemos do restante: que vantagem (*ôphelia*) ou dano (*blabê*) é provável esperar de um apaixonado e de um não apaixonado aquele que o agracia (238d-e, Sócrates-1)¹¹³

¹¹⁰ É bastante provável que Platão tenha, de propósito, incluído o termo para remeter sua leitora à discordância do início do diálogo. Nesse sentido, é provável que uma compreensão do mito de Theuth e Thamous dependa do reconhecimento, pela leitora, da “reminiscência verbal” com que Platão unificou o *Fedro*, na feliz expressão de Lebeck (1972, p. 289). Cf. a introdução para uma exposição dessa tese de Lebeck e sua importância para a interpretação oferecida nesta dissertação.

¹¹¹ Trad. Reis (2016).

¹¹² Trad. Reis (2016), traduzindo *ôpheleiai* por vantagens (Reis muda de tradução e opta por ‘utilidade’)

¹¹³ Trad. Reis (2016), traduzindo *ôphelia* por vantagem (Reis muda de tradução e opta por ‘proveito’)

É inevitável que [o amante] seja então um invejoso e, ao apartá-lo de muitas outras convivências vantajosas (*ôphelimôn*) que poderiam fazer do amado um verdadeiro homem, é também causador de grande dano (*blabês*) (239b, Sócrates-1)¹¹⁴

Qual vantagem (*ôphelian*) ou qual dano (*blabên*) trará para nós, no que concerne à aquisição de bens, o relacionamento e a tutela de um apaixonado? (239d-e, Sócrates-1)

Alguma divindade misturou um prazer imediato na maioria deles: assim ao adulator – fera terrível e causador de sumo dano (*blaberon*) – a natureza entretanto acrescentou um certo prazer não isento de encanto. (240b, Sócrates-1).

Esses excertos nos permitem ver duas coisas. Em primeiro lugar, tanto Lísias quanto Sócrates tratam as *ôpheleiai* como vantagens convencionais. Sócrates o diz explicitamente em 239d-e: uma das vantagens sobre as quais discute é a aquisição de bens. Ambos os discursos tratam do amor, como o explicita Sócrates, como um apetite irrefreável por prazeres que pode, potencialmente, pôr em risco os bens sociais adquiríveis através da vida em sociedade. Nesse sentido, a visão das vantagens apresentadas em ambos os casos é estreita, e codifica uma visão de senso comum sobre o bem. Em segundo lugar, o modo como Sócrates fala de vantagens e danos ilustra como seu discurso é mais bem organizado que o do *rhêtôr*. Lísias fala de danos sem ter explicitado uma teoria sobre vantagens; e fala de danos sem ter mostrado como o amor pode ser danoso. Já Sócrates inicia seu discurso explicitando que, em primeiro lugar, apresentará uma definição de amor; e, a seguir, inferirá a partir dessa definição que vantagens ou danos o contato com o amor pode acarretar. Essa reorganização deixa mais explícitas as concepções de vantagem e dano em jogo nos dois discursos: é danoso tudo aquilo que reforça a busca por apetites em detrimento da obtenção de bens sociais; é vantajoso tudo aquilo que ajude a obter os bens valorizados pelo senso comum.

Já no Grande Discurso, Sócrates fala em vantagens uma vez, mas num contexto importante:

Tudo isso e muito mais ainda tenho a dizer-te sobre as belas obras surgidas da loucura dada pelos deuses. De modo que não devemos temê-la nem nos deixarmos perturbar pelo argumento que infunde temor dizendo que se deve escolher como amigo antes o sensato do que o delirante – mas que aquele leve o prêmio da vitória se mostrar que o amor não é enviado pelos deuses para a vantagem (*ôphelia*) do amado e do amante. De nossa parte,

¹¹⁴ Trad. Reis (2016) traduzindo *ôphelimôn* por vantajosas (Reis muda de tradução e opta por ‘úteis’)

é preciso demonstrar o oposto: que tal loucura é dada pelos deuses para sua boa fortuna maior (*eytychia tê megistê*) – demonstração que será, de fato, persuasiva aos sábios (*sophoi*), mas não aos astutos (*deinoi*). Bem, primeiro é necessário conceber o verdadeiro no que concerne à natureza da alma – tanto divina como humana –, observando suas funções e afecções. (245b-c, Grande Discurso)¹¹⁵

No trecho, Sócrates sugere que o argumento apoiado em vantagens parece convincente ao astuto, não ao sábio; mas isso não deveria ser assim. Afinal, é necessário levar em consideração as vantagens obtidas não entre os humanos, mas as enviadas pelos deuses. Seu efeito não é a obtenção de posses ou status entre nossos pares, mas a “boa fortuna maior”. Em outros termos, uma discussão sobre o amor deve levar em consideração as vantagens que conferirão ao humano o melhor destino que pode ter sua alma – e, para isso, é necessário “conceber o verdadeiro no que concerne à natureza da alma”¹¹⁶.

Apesar de postular que entre as principais vantagens da escrita está a sabedoria, Theuth parece expor as vantagens como faria o *deinos* (o termo de Sócrates, no Grande Discurso, para pessoa que esposa a concepção de amor de Lísias e de seu primeiro discurso. Lísias é, aliás, é chamado por Fedro o *deinotatos* entre os que escrevem (228a)). Afinal, Theuth apresenta a escrita como um *pharmakon* para a sabedoria – um atalho, algo que fará de seu usuário sábio imediatamente depois da aplicação do remédio. O fato de ser um *pharmakon* também para a memória mostra como essa sabedoria rápida na verdade é apenas sua aparência: a escrita é algo que permite a rápida memorização acrítica de um conteúdo, tornando o leitor capaz de o repetir mesmo se não o compreender. Essa relação com o texto descreve bem a expectativa de Fedro com relação ao discurso de Lísias, o qual levava consigo não como estímulo à reflexão, mas para o decorar. Caso não tivesse encontrado Sócrates, Fedro teria saído dessa experiência repetindo a concepção de amor de Lísias, que Sócrates mostrou ser danosa, como se fosse obra de sua própria reflexão. Se a escrita é um *pharmakon* para a sabedoria, ela o parece ser por ser um *pharmakon* para a memória; nesse sentido, ela só terá como efeito de fato a criação da aparência de sabedoria, sem o estofado de nenhuma reflexão. O modo de conceber ‘vantagens’ de Thamous parece mais próximo do Grande Discurso de Sócrates. O rei dos deuses se preocupa, como o narrador daquele discurso, com os efeitos dessa prática de *logoi* na

¹¹⁵ Trad. Reis (2016), com alterações.

¹¹⁶ Como sugerem Nehamas e Woodruff (1995), o modo de refletir sobre ‘vantagens’ pode contribuir para explicar por que Platão coloca Sócrates fora dos muros de Atenas: as vantagens em que está interessado não têm relação com a vida na cidade.

alma de seus usuários (275a3). Em ambos casos, a verdadeira vantagem não é obtida pelo indivíduo graças a algo que o elevará aos olhos dos demais humanos; sua fortuna maior depende do bom estado de sua alma.

Em 275a2, Thamous afirma que, na verdade, “isto” (*touto*) causará dano à alma, por induzir uma negligência da memória (*mnêmês ameletêsia* 275a3). A que está se referindo? Para a maioria das traduções e comentários consultados¹¹⁷, Thamous se refere especificamente à tecnologia descoberta por Theuth, i.e. a escrita. Mas, segundo o narrador do mito, Thamous não está avaliando as tecnologias exibidas por Theuth; o objeto de sua crítica é *o modo como Theuth expõe as vantagens e desvantagens* de cada tecnologia (274d-e)¹¹⁸. Ou seja, “isto” mais provavelmente é uma referência ao modo como Theuth encara a escrita, não à escrita em si. Lidar com a escrita como se fosse um *pharmakon* para a sabedoria e a memória terá como efeito uma negligência da memória. Essa perspectiva parece fazer mais sentido: um objeto é algo inerte; o dano que pode vir a causar é decorrente do modo como é utilizado¹¹⁹. E, se de fato Thamous defende no mito a perspectiva socrática, já vimos no próprio drama do *Fedro* que Sócrates não é alérgico à escrita, tendo insistido para Fedro ler o texto que carregava consigo na abertura

¹¹⁷ É o caso de Reis, Waterfield, Fowler, Rowe, De Vries e Yunis. A exceção é a excelente tradução de Hackforth, que opta por manter a ambiguidade que *touto* sugere: “If men learn *this*, it will...”.

¹¹⁸ Nehamas e Woodruff (1995) descartam peremptoriamente este modo de encarar a avaliação de Thamous, apesar da evidência de 274d-e: “conforme Theuth as expunha, elogiava o que considerava bem dito e criticava o mal dito” (*diexiontos de, ho ti kalôs ê mê kalôs dokoi legein, to men epsege, to d’ epêgei*, 274d9-e1). Para eles, o mito é um modo de Platão oferecer uma avaliação reacionária de uma nova tecnologia, em que “julga o novo meio de acordo com sua habilidade de comunicar o tipo de ideias para as quais o antigo meio tinha sido desenhado, e não é surpresa que o novo falha nesse aspecto” (L. 466). Platão estaria agindo como os críticos da televisão no momento em que Nehamas e Woodruff escrevem (1995): “quase todos os argumentos que Platão deu no *Fedro* a favor da fala e contra a escrita agora são usados em favor da escrita contra a televisão. Isso sugere que o que importa em cada caso específico não é o par de mídias sendo comparadas, mas o fato de, já tendo aceitado um tipo de mídia como um modo racional e efetivo de comunicação, tendemos a considerar o outro ineficiente e irrazoável”. (L. 476). O problema mais grave dessa avaliação é que seus autores parecem deixar de lado o fato de Platão ser um dos mais inovadores usuários da nova ‘mídia’, o que, ao menos, sugere que sua posição não é a de um simples conservador. A crítica de Platão parece ser mais a um certo modo de usar objetos do mundo, dentre os quais não estão apenas os textos escritos, mas também os discursos dos oradores. E, como veremos (na Parte 2), parece haver pelo menos um bom uso da escrita. A perspectiva de Griswold (1996) é semelhante à de Nehamas e Woodruff: para ele, Thamous representa o “conservadorismo” e o “antiquarianismo” (idem, pp. 202-3), enquanto Theuth defende a autonomia dessa *technê* e seu alastramento para o “*universal enlightenment*” (p. 203). Curiosamente, algumas páginas depois, Griswold reconhece que “a memória que Thamous deseja salvar é precisamente a ‘*anamnêsis*’ da palinódia de Sócrates” (p. 207). Em outros termos, seus objetivos não são meramente conservadores.

¹¹⁹ É claro que alguns objetos são constituídos com fins específicos, sendo pouco provável que tenham outros usos. Os apologistas da liberação do porte de armas de fogo usam frequentemente como argumento que ‘não são as armas que matam pessoas, mas pessoas que matam pessoas, usando armas’. Ou seja, a responsabilidade pela violência não é desta tecnologia, mas do uso que se faz dela. O argumento é verdadeiro, mas é claro que as armas são objetos com usos possíveis bastante circunscritos, a esmagadora maioria dos quais é danosa, o que possivelmente justifica sua proscrição. Não é o caso da escrita – o próprio Thamous fala logo adiante (275a5-6) em um outro uso possível.

do diálogo sem receio que a leitura fizesse mal à sua alma (cf. 230d-e). A crítica tem, ainda assim, um grande escopo: é razoável afirmar que grande parte dos leitores – e esse parece ser o caso de Fedro – encara os textos escritos como fonte de sabedoria. Verossimilmente um neófito como Theuth tem essa expectativa, como a de um jovem graduando entrando pela primeira vez na biblioteca de sua universidade.

Mas por que encarar a escrita como *pharmakon* para a sabedoria e memória introduzirá o “esquecimento” na alma? Historicamente, o letramento parece ter sido responsável pela diminuição da importância cultural da memória¹²⁰, a escrita atuando como um substituto mais do que adequado às necessidades de um povo se recordar de sua tradição. Ao mesmo tempo, é mais fácil decorar um *logos* se o temos por escrito, como faz Fedro no início do diálogo. É nesse sentido que a escrita pode ser compreendida como um *pharmakon* para a memória. Thamous afirma, no entanto, que o uso de sinais externos (o que está “gravado fora”, *graphês exothen*, 275a4) é prejudicial à capacidade de relembrar (*anamimnêskomenous*, 275a5), que deve vir do que está dentro (*endothen autous*, 275a4). Thamous não parece estar se referindo à ‘memória’ no senso comum do termo.

A leitora atenta do diálogo se lembrará, possivelmente, que uma concepção alternativa de memória que privilegiava o que a alma contém previamente ao contato com o mundo fora avançada por Sócrates durante seu Grande Discurso; de fato, toda uma seção daquele *logos* foi chamada de um “tributo à memória” (*mnêmê kecharisthō*, 250c). Como Sócrates fizera, lá, Thamous chama à ação de recuperar essa memória inata de *anamnêsis*, através do uso de um particípio do verbo *anamimnêskō* – e não de alguma forma do termo mais comum para ‘lembrar’, *mimnêskō*. No Grande Discurso, o uso da forma com o prefixo *ana-* alertava à anterioridade da memória recuperada pela reminiscência¹²¹; a memória não era de um objeto específico, mas de um modo de raciocinar impresso na alma pela sua participação no cortejo de deuses. Thamous também se refere a algo inato: o uso da escrita tem como risco desviar os ‘estudantes’ da busca do que está gravado dentro de si, em suas almas (*pyschais*, 275a3). O momento dessa gravação só pode ter ocorrido antes do nascimento; afinal, toda a memória de momentos posteriores ao nascimento terá sido impressa no contato com objetos externos. O conteúdo preciso da memória interna valorizada por Thamous não é revelado neste mito. Mas sua leitora, tendo em mente os

¹²⁰ Cf. Havelock, op.cit.

¹²¹ Agradeço a Tarsila Doná pela sugestão.

aspectos que ressaltamos, dificilmente não voltará os olhos ao ‘tributo à memória’. Lá, a reminiscência fora apresentada do seguinte modo:

Um homem deve compreender o que é dito de acordo com uma forma (*kat' eidos legomenon*), indo das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio: e isso é a reminiscência (*anamnêsis*) daquilo que um dia nossa alma viu andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são, levantando a cabeça para o que realmente é. Por isso, com justiça de fato, somente o pensamento do filósofo tem asas; pois segundo sua capacidade está sempre próximo pela memória àquilo cuja proximidade o deus deve sua divindade. E o homem que se serve corretamente (*orthôs chrômenos*) de tais recordações (*hypomnêmasin*), sendo constantemente iniciado nos ritos mais perfeitos (*teleous aei teletas teloumenos*), somente ele se torna de fato realizado (*teleos ontôs monos gignetai*) (249b-c)¹²².

Em outros termos, no Grande Discurso a memória à qual um humano deveria sempre tentar acessar é a impressa em sua alma quando seguia os deuses no cortejo ao redor da verdade. Tal experiência nos lega a capacidade de raciocinar, descrita como a reunião das múltiplas percepções, obtidas do variado sensível, em unidades com sentido¹²³. Apesar de essa capacidade distinguir os humanos de outros seres (249e-250a), é necessário um esforço para que seja usada corretamente: é isto que permite ao humano se parecer tanto quanto possível com os deuses que almeja seguir. Sócrates parece criticar, através de Thamous, um uso dos *logoi* que afaste seu usuário desse caminho. De fato, o uso equivocado não só levará a uma negligência da memória ‘interna’ como ao esquecimento (*lêthên*, 275a3), tratado como a própria causa do afastamento dos deuses no mito do Grande Discurso (248a-d).

Mas por que o modo de encarar a escrita representado por Theuth terá consequências tão nefastas?¹²⁴ Thamous parece oferecer duas explicações para isso. Em primeiro lugar,

¹²² Trad. Reis, com alterações.

¹²³ A relação entre a reminiscência e a racionalidade humana será discutida de modo mais aprofundado no capítulo 2.5.

¹²⁴ Os motivos pelos quais a escrita seria responsável por um enfraquecimento da memória se tornaram objeto de disputa entre os intérpretes do *Fedro*. Para Werner (2012), por exemplo, Thamous estaria descrevendo o que ocorre em uma sociedade com o alastramento da alfabetização; o aprendizado das letras torna a memória uma faculdade menos importante. De fato, isso é algo que ocorre nessas sociedades – ver Havelock (1963) para um estudo sobre como isso ocorreu na Grécia – mas esse de modo algum parece ser o ponto de Thamous. Os rapsodos (os mestres da memória na Grécia Clássica) não memorizavam poemas de sua própria autoria (ver, por exemplo, o *Íon*, diálogo que figura um rapsodo especializado em Homero). Nesse sentido, ainda se fiavam em “sinais externos”, mesmo se esses sinais não são textos escritos. Thamous não parece lamentar o fim dos rapsodos, nesse mito. Werner especula que o efeito do mito seria propor uma substituição da memória dos poetas (que seria chamada, no diálogo, de *mnêmê*) pela memória filosófica (*anamnêsis*). Não parece haver, no entanto, uma separação conceitual entre esses termos, no

porque os estudantes acreditarão ter obtido o conhecimento a partir da leitura, quando só terão obtido sua aparência. E, também, porque sua pretensa erudição os tornará “pessoas com quem é difícil se relacionar” (*chalepoi syneinai*, 275b1).

Quanto à questão do conhecimento, estaria Thamous sugerindo, então, haver uma outra fonte mais fidedigna, que passaria pela investigação de algo interno à alma? Caso o deus tenha uma concepção do conhecimento e da sua obtenibilidade coerente com o que Sócrates afirma no Grande Discurso, a resposta parece ser um pouco mais complexa do que isso. Lá, afinal, Sócrates fala na existência de dois tipos de conhecimento:

O lugar supraceleste (*ton hyperouranion*) nenhum autor (*poietês*) cá de baixo jamais celebrou e jamais celebrará dignamente. (...) A substância que realmente é (*ousias ontôs ousa*), sem cor, nem formato e intangível (*achrômatos te kai aschêmatistos kai anaphês*), contemplável apenas pelo piloto da alma – o intelecto –, aquilo de que trata a classe do verdadeiro conhecimento (*epistêmê*), isso ocupa aquele lugar [supraceleste]. (...) Ora, nesse circuito [de almas], [o deus] contempla a justiça em si, contempla a moderação, contempla o conhecimento (*kathora men autên dikaiosunên, kathora de sôphrosunên, kathora de epistêmên*) – não aquele vinculado à geração (*genesis*), nem o que varia do modo como varia o ser por ora chamado de real, mas aquele que concerne ao ser que realmente é e que realmente é conhecimento” (247c-248a)¹²⁵

Em outros termos, o conhecimento é algo verdadeiramente existente, um componente da “substância que realmente é”. Sócrates, no entanto, é incapaz de o descrever através do *logos*, dado que, ao que tudo indica, esse verdadeiro conhecimento é inefável. Toda a descrição mítica do Grande Discurso é, aliás, uma imagem que não faz jus a um lugar que nunca será celebrado dignamente através do *logos*. Nesse sentido, é provável que o conhecimento “vinculado à geração” seja aquele ao qual os humanos encarnados têm algum acesso; possivelmente, é o conhecimento codificável através do *logos*, esse

diálogo. No Grande Discurso, por exemplo, a descrição da *anamnêsis* (249c1) é feita no trecho chamado por Sócrates de elogio da *mnêmê* (250c6). E mesmo no mito discutido neste capítulo Thamous se esforça por defender o verdadeiro sentido de *mnêmê*. Já Rabbas (2010) propõe que o problema da escrita exposto por Thamous é que a tecnologia afastará seu usuário da experiência vivida, que é substituída pelo conteúdo lido. No entanto, Thamous defende, aqui, não a recuperação do que o indivíduo viveu (a memória do que observou e de suas experiências na terra, afinal, seria oriunda de objetos externos) mas daquilo que está impresso em sua alma desde sempre. Moore (2012) chega mais perto, ao afirmar que a relação com a escrita proposta por Theuth significaria, na crítica de Thamous, um afastamento de algo inato; nesse sentido, para ele, a memória tem no mito um sentido próximo ao de ‘conhecimento’. Como procuro mostrar, não se trata de conhecimento, no entanto, sim da capacidade de raciocinar corretamente.

¹²⁵ Trad. Reis, com alterações.

instrumento imperfeito. Em 248a-d, temos uma evidência que mesmo antes da encarnação as almas humanas não tiveram acesso completo ao conhecimento verdadeiro:

Dentre as outras almas [não divinas], aquela que melhor segue e se assemelha ao deus eleva a cabeça do auriga em direção ao lugar exterior e é levada junto com a revolução [dos deuses], mas é tumultuada por seus cavalos e a custo contempla os seres. (...) quando não puder acompanhar [o deus] nem vê-lo e, por algum infortúnio, tomada de esquecimento e maldade (*lêthês te kai kakias*) tornar-se pesada (...) [e cair] por terra, a lei é que não se implante em qualquer natureza animal na primeira geração: aquela de mais ampla visão, pelo contrário, que vá para o sêmen de um homem destinado a amar o saber.¹²⁶

Mesmo as melhores almas, que conseguem evitar a encarnação, só a custo contemplam os seres. E mesmo as melhores almas encarnadas – potencialmente as almas dos filósofos – estão entre as tomadas por esquecimento e maldade. É seguro dizer, de acordo com o exposto no Grande Discurso, que a perspectiva de obtenção de conhecimento na terra é remota. Ao mesmo tempo, o desejo pelo conhecimento parece ser determinante para que um indivíduo possa raciocinar do modo ditado pela reminiscência; um pensamento só tem ‘asas’ se o pensante reflete como se estivesse no cortejo divino, tendo diante de si o próprio modo como a realidade se organiza. Para que isso ocorra, é necessário que suas ‘asas’ estejam hidratadas; em outros termos, que sinta intenso desejo pela obtenção do conhecimento. Se acreditar já ter obtido o conhecimento – através da posse de um texto escrito – seu desejo provavelmente será amortecido e, com ele, sua capacidade de reflexão.

A partir disso, é possível ver também por que é um problema o leitor se tornar alguém com quem é “difícil se relacionar”. No Grande Discurso, Sócrates mostra como o desejo pelo conhecimento é aceso quando um homem encontra um belo jovem (251a-b): a visão de sua beleza o remete à Forma da Beleza, avistada quando sua alma participava do cortejo divino. Já o jovem, se admitir a companhia do *erastês*, eventualmente verá também a beleza, refletida pelo próprio comportamento do homem mais velho (255b-c). Se qualquer um desses personagens, no entanto, estiver tomado pela leitura, a falsa consciência de um saber¹²⁷ os impedirá de buscar a companhia um do outro, inibindo a

¹²⁶ Trad. Reis, com alterações.

¹²⁷ Comumente, *doxosophoi* (275b1) é traduzido com algo que dê o sentido de “parecerão ser sábios” (opção de Reis, Waterfield e Fowler). No entanto, não é sua aparência de sabedoria que os torna más companhias, sim o fato de crerem ser sábios sem de fato sê-lo. Assim, a opção de Hackforth parece fazer mais sentido:

possibilidade de ter uma experiência de reminiscência como a que Sócrates descreve no Grande Discurso. O verbo que Thamous usa para se referir à dificuldade de se relacionar – *syneimi* – pode ser uma maneira de Platão lembrar à leitora do *Fedro* do homoerotismo do Grande Discurso, dado ser comumente usado para se referir a relações de caráter sexual¹²⁸. O leitor contumaz, em outras palavras, é um solitário fechado ao *erôs*, a loucura divina através da qual pode entrar em contato com a verdadeira natureza de sua alma. Nesse sentido a leitura pode ser condutiva ao esquecimento (*lêthê*): pode levar o indivíduo a se distanciar ainda mais do cortejo divino.

A escrita, ainda assim, pode ser chamada de *pharmakon*; e seu uso correto (para não ser danosa) enseja efeitos bastante mais modestos do que os pretendidos por Theuth. Ao invés de ser um *pharmakon* para a memória, cujo modo mais elevado é a *anamnêsis*, é um *pharmakon* para a fixação da memória em um suporte: é um “*hypomnêseôs pharmakon*” (275a5-6). Assim, ainda é tratada pelo deus como um instrumento com potencialidades próprias, capaz de sanar um problema. A escrita não se sai de todo mal da avaliação de Thamous, ainda que seu mau uso – como, aliás, é o caso dos *pharmaka* em geral – possa ter consequências nefastas. A aplicação adequada desse *pharmakon* não é explorada pelo deus, que está mais preocupado em criticar o modo como Theuth se relaciona com a escrita; mais sobre isso será dito, ainda, nos próximos passos do diálogo.

essas pessoas estão preenchidas com a “*conceit of wisdom*”. Essa falsa crença sobre a própria sabedoria é também chamada de *doxosophia* por Aristóteles na *Retórica* (2.10 (3) 1387b).

¹²⁸ Cf. LSJ. Para Moore (2012), com o trecho Sócrates critica o pedante, cuja capacidade de reproduzir informações de maneira irrefletida o torna um péssimo interlocutor. Concordo, mas a crítica parece ser ainda mais momentosa: o fato de se tornar uma má companhia faz com que não possa ser mais alguém com quem se pode ter uma experiência de reminiscência.

1.4 A ‘conversação’ de Fedro (*Fedro* 275c3-d2)

ΦΑΙ. ὦ Σώκρατες, ραιδίως σὺ Αἰγυπτίους καὶ ὀποδαπούς ἂν ἐθέλης λόγους ποιεῖς.

ΣΩ. Οἱ δέ γ’ ὦ φίλε, ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Δωδωναίου ἱερῷ δρυὸς 5
λόγους ἔφησαν μαντικούς πρώτους γενέσθαι. τοῖς μὲν οὖν τότε, ἅτε οὐκ
οὔσι σοφοῖς ὥσπερ ὑμεῖς οἱ νέοι, ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν ὑπ’
εὐηθείας, εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν· σοὶ δ’ ἴσως διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ 6
ποδαπός. οὐ γὰρ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει.

ΦΑΙ. Ὅρθῶς ἐπέπληξας, καὶ μοι δοκεῖ περὶ γραμμάτων ἔχειν ἥτις περ
ὁ Θηβαῖος λέγει.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὖ 5
ὁ παραδεχόμενος ὥς τι σαφές καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον,
πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι καὶ τῷ ὄντι τὴν Ἄμμωνος μαντείαν ἀγνοοῖ,
πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδόμενα ὑπομνησαι
περὶ ὧν ἂν ἦι τὰ γεγραμμένα. d

ΦΑΙ. Ὅρθότατα.

Fedro

Ó Sócrates, com que facilidade crias um *logos* egípcio ou de qualquer outro lugar, a seu bel prazer!

Sócrates

Pois bem, meu querido, o que dizem no santuário de Zeus em Dodona é que os primeiros *logoi* proféticos vieram de um carvalho. As pessoas de então, não sendo tão sábias quanto vós, os jovens, em sua simplicidade apreciavam ouvir um carvalho ou uma pedra, **275c** caso falassem a verdade. Para ti, talvez, faça diferença quem fala, e de que lugar vem. Pois não consideras apenas se falam a verdade ou não, não é?

Fedro

Tem razão em me censurar, e a mim parece que os escritos são como o tebano diz.

Sócrates

Qualquer um que pretenda legar uma técnica por escrito, e também alguém que a herde crendo ter no escrito algo claro e estável, estaria tomado por abundante simplicidade e pela ignorância da profecia de Amon, crendo **275d** serem os escritos algo mais do que recordações para

	aquele que conhece o que quer que seja aquilo sobre o quê é o escrito. Fedro Certíssimo!
--	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------

O mito deixa Fedro impressionado. Pela terceira vez desde que o encontrou, o filósofo pronunciou, espontaneamente, um *logos* criativo, bem construído, pertinente. Neste caso, o *logos* lança mão de símbolos de outra cultura, o que o torna ainda mais notável. O primeiro discurso de Sócrates, afinal, tinha como mote uma tese convencional que acabara de ouvir de Lísias. O Grande Discurso representou um salto criativo, mas ainda assim utilizou *mitemas* órficos¹²⁹, uma teologia com nomes reconhecíveis e uma proposta sobre o amor com algum parentesco com a poesia lírica de Safo e Anacreonte¹³⁰ - elementos familiares a um grego letrado como Fedro. Este *logos*, no entanto, tem como protagonista o deus da longínqua capital do antigo e relativamente exótico reino do Egito. Como no caso do Grande Discurso, Platão fez seu personagem pronunciar, ‘espontaneamente’, um *logos* que escreveu, dependendo o tempo necessário para o tornar tão cativante quanto possível. Sócrates foi novamente “arreatado por uma inusual torrente de palavras”, como Fedro afirmara no início do diálogo (238c)¹³¹ – um dos modos utilizados por Platão para manter a verossimilhança de um personagem que, no drama, fala espontaneamente *logoi* claramente escritos por um autor.

A nova exibição retórica revela ser um teste a Fedro, desenhado para mostrar se, depois da conversa com Sócrates, o filósofo teve sucesso em mudar o tipo de atenção que o jovem dedica aos discursos. Fedro cai na armadilha: diante do mito de Theuth e Thamous, sua reação é exaltar Sócrates, o pai do *logos*, e não, seguindo o que Sócrates fez ao longo do diálogo com seus dois discursos e o de Lísias, examiná-lo. O que impressionou Fedro, de fato, não foram seus aspectos formais, tampouco o argumento contido: elogia a criatividade de Sócrates, denotada pelo exotismo do *logos* criado. Sócrates, quando quer, concebe um *logos* de qualquer lugar.

¹²⁹ Ver capítulo 2.4.

¹³⁰ Cf. Nightingale (1995) e Pender (2007).

¹³¹ Tradução Reis, com alterações (escolhendo o mais parcimonioso ‘inusual’ no lugar de ‘contra o que é de costume’).

Fedro, em sua cabeça, parece constantemente operar uma competição entre compositores de *logoi*. Lísias era quem considerava ser o *deinotatos* entre os escritores (228a); agora, parece ter sido superado definitivamente por Sócrates¹³². O motivo pelo qual Lísias era para Fedro o *deinotatos* também estava relacionado ao fato de seu *logos* ser surpreendente:

Fedro: (...) Lísias, de fato, descreveu a tentativa dirigida a um dos belos jovens, mas não por parte de um homem tomado de amor, e nisso mesmo está a sutileza (*kekompseutai*); pois diz que se deve agraciar com favores aquele que não está apaixonado em detrimento de quem o esteja (227c)¹³³.

Como *deinos*, *kompsoi* (e seus cognatos) é um termo usado, no senso comum, como algo elogioso; em Platão, no entanto, ganha sentido crítico ou irônico¹³⁴. Ambos termos qualificam um agente ou objeto como dotado da capacidade de explorar atalhos, perceber coisas inauditas, criar argumentos engenhosos. Como repararam diversos comentadores, para Fedro a engenhosidade do discurso de Lísias está no fato de avançar uma tese paradoxal¹³⁵. Além disso, o tipo de comportamento que o discurso de Lísias prescreve dá ao seu agente uma pretensa vantagem sobre as demais pessoas, que seguem vendo o amor do modo mais comum. Não apenas Lísias demonstra sua habilidade ao esposar uma tese improvável, mas ao mostrar que vive de modo superior aos demais. Em outros termos, para Fedro, ser capaz de oferecer vantagens e de compor bem são habilidades que se confundem. O entusiasmo de Fedro por *logoi* surpreendentes é também, nesse sentido, um entusiasmo por éticas surpreendentes. Isso é um problema, claro: o que o toca – e possivelmente, inspira nele um desejo por imitar a ação do emissor de um *logos* – não é a exposição da verdade, mas a criatividade e inventividade.

Por isso, Sócrates responde com um elogio da simplicidade. Há pessoas, culturalmente reconhecidas como piás e em contato com a verdade, que passam a vida a escutar vagos oráculos provindos de carvalhos. O argumento é um apelo à religião de Fedro, uma das poucas ocasiões no diálogo em que o modo de tratar os deuses é explicitamente aquele

¹³² Por mais que esse não seja o objetivo de Sócrates, é curioso Platão submeter seu personagem a essa chuva de elogios. O leitor sabe que é ele, em última instância, o autor do *logos*.

¹³³ Trad. Reis (2016).

¹³⁴ Afirma De Vries (1969, p. 36-7): “Platão nunca usa *kompsoi* e seus derivados sem alguma ironia (...); mas, é claro, Fedro não está consciente da ironia”.

¹³⁵ Ver também Yunis (2011, p. 87-8): “a elaboração do paradoxo no discurso de Lísias (...) é precisamente onde estaria localizada sua engenhosidade”.

do senso comum. De todo modo, tem um certo sabor elêntico¹³⁶: Sócrates mobiliza uma crença de Fedro – na divindade e verdade dos oráculos de Dodona – e mostra como é incompatível com o modo como se relaciona com os *logoi*. O argumento parece ser que a erudição de Fedro – aquilo que faz com que se surpreenda com a criatividade de Sócrates e Lísias – o torna menos capaz do que pessoas rústicas (ou simples, que têm *euêtheia*, 275c1) de perceber quando a verdade se manifesta. É possível entender, assim, por que Fedro se arrepende do que disse; Sócrates mobilizou sua crença na verdade dos oráculos para mostrar como sua atitude o insensibiliza à verdade quando exposta. Além disso, a verdade pode ter como origem, também, um agente inimitável, como é o caso do carvalho sagrado.

Mas seria o argumento suficiente para convencê-lo de que tudo o que Thamous disse está certo? A principal preocupação do deus, afinal, fora com os indivíduos que buscavam o conhecimento através do contato com os *logoi*. Não parece ser esse o objetivo de Fedro, que não foi encontrado segurando um papiro detalhando uma técnica, ao início do diálogo; e que concorda com Sócrates que não é possível aprender medicina apenas através da leitura de manuais (268c *et. seq.*). A preocupação de Thamous é com indivíduos como Fedro na medida em que as noções de conhecimento, imitação, e o modo como se vive estão interligadas, no diálogo. Vimos¹³⁷ como a doutrina do Grande Discurso parece prescrever que o melhor modo de viver é imitando o deus; e imitar o deus significa tentar identificar, dentro de si, o que há de divino; o que há de divino é a vaga memória que nos permite compreender o mundo ao nosso redor, e, graças a essa compreensão, viver do melhor modo possível. O humano que, ao invés disso, é ludibriado pela criatividade de um *logos* a imitar as ações de seu criador, nesse sentido, está se fiando em sinais externos que fazem com que perca essa memória.

Com a admoestação (*epeplexas*, 275c3), Sócrates lembra ao jovem sobre a existência de *logoi* simples, oriundos de fontes externas inimitáveis, que o próprio Fedro considera verdadeiros. O paradigma da boa imitação é algo que se encontra dentro de si mesmo, quando se busca o ‘deus’ a quem se quer seguir. Sócrates pergunta, na primeira fala do diálogo, “Para onde vais, meu caro Fedro, e de onde vens?” (227a). Fedro vê, agora, que

¹³⁶ Se considerarmos a clássica descrição do *elenchos* proposta por Vlastos (1994), segundo a qual a refutação ocorre através do oferecimento ao interlocutor, por Sócrates, de uma tese com a qual o interlocutor concorda, e que revela ser oposta àquela que ele esposava.

¹³⁷ Ver capítulo 1.2.

a resposta parece ser “não sei”. Fedro, irrefletidamente, segue o autor do *logos* mais enfeitado, sem saber para onde isso o levará. Seguia Lísias mesmo considerando verdadeiros os oráculos; segue, agora, Sócrates, mas só porque ele concebe belos discursos. A ‘bronca’, assim, explicita a Fedro a insustentabilidade de sua posição. E, com a história de Theuth, Sócrates mostra como não é apenas Fedro a viver sob esse risco: Fedro pertence a uma geração¹³⁸ (“vós, os jovens”, 275b7) que dá uma atenção indevida aos escritos.

A seguir, Sócrates oferece um exemplo de um tipo de conhecimento não obtível através da escrita: o conhecimento técnico¹³⁹. O exemplo é repetido, possivelmente para mostrar a Fedro como ele já está do lado de Sócrates. Em 268c, ambas personagens concordaram ser impossível a um médico aprender a técnica da medicina a “tendo lido em um livro”. Sócrates mostrou, na ocasião, que a aquisição do conhecimento técnico – aqui utilizado como paradigma do conhecimento “claro e estável” (*saphes kai bebaion*), 275c6) – requer a capacidade de julgar a ocasião de usar seus instrumentos. O escrito estará sempre limitado à descrição dos “preliminares” (*ta pro*, 269a) de uma técnica, não da técnica como um todo. A obtenção da técnica só ocorre, assim, através da observação de seu uso; da sua prática; e da capacidade de se fazer perguntas a um *technikos*. Agora, com o mito de Theuth e Thamous, Sócrates mostrou que alguém que acredite poder aprender um conhecimento deste tipo através da leitura não apenas fracassará (algo que fora estabelecido em 268c *et. seq*) como se fechará à possibilidade de obtenção de qualquer conhecimento.

¹³⁸ O fato de se referir a Fedro explicitamente como jovem, aqui, parece afastar a noção de que Fedro já é um homem maduro quando dialoga com Sócrates, esposada por comentadores que se apoiam no fato de Fedro de fato ter existido e não ter menos de 40 anos na data dramática presumida do diálogo (como por exemplo Nehamas e Woodruff, 1995). O fato de retratar uma diferença de idade entre Sócrates e Fedro diferente da que esses homens realmente tinham não é fora de caráter para Platão: no *Parmênides*, por exemplo, ele retrata uma conversa temporalmente impossível entre Sócrates, Zenão e Parmênides. Há argumentos plausíveis para defender que o *Fedro* e o *Parmênides* foram escritos mais ou menos na mesma época (ver, por exemplo, Nehamas e Woodruff, 1995; e Madriñan Molina, 2017); a experimentação com mudanças de idade dos personagens em relação aos homens em que são inspirados pode ser uma evidência a mais.

¹³⁹ Reis (2016), em sua tradução, e Yunis (2011) em seu comentário, indicam que o que não é possível legar por escrito é a própria técnica da escrita, o que parece um contrassenso (e não parece ter relação com a crítica de Thamous). Alguns comentadores (mais notadamente Griswold, 1996) usam esse comentário de Sócrates para defender que o escopo da crítica à escrita é relativamente reduzido: está limitado aos manuais de técnicas, como os de retórica citados na segunda metade do diálogo. Esta interpretação não parece defensável, dado o aspecto generalizante sugerido pelo mito, que afinal trata da introdução da tecnologia da escrita a todo um povo; e ao fato de não ser aplicável ao escrito carregado por Fedro – um discurso epidítico de Lísias, não um manual – que parece ser a principal motivação dramática por trás da avaliação da escrita. Griswold está interessado, especialmente, em defender os diálogos platônicos das críticas de Sócrates/Thamous; sobre isso, ver o capítulo 1.5 e a nota 308 no capítulo 2.5.

Essa atitude é chamada de uma “abundante simplicidade” (*pollês (...) euêtheias*, 275c7). Por que Sócrates usa o mesmo termo para identificar tanto os sacerdotes que ouvem os carvalhos quanto o jovem que é ignorante da crítica de Thamous? Discretamente, está propondo uma *diairesis* da ideia de simplicidade. O lado ‘direito’, que caracteriza os sacerdotes, é o conducente à melhor vida: sua simplicidade é sinônimo de humildade, e denota a sua falta de preconceito ao ouvir qualquer *logos* à busca da verdade. O lado ‘esquerdo’, que caracteriza o jovem leitor que quer obter uma técnica através da leitura, é conducente ao ‘esquecimento’: sua simplicidade é sinônimo de ignorância, manifestada na sua crença inadequada no potencial dos escritos.

O trecho termina com a demarcação da única função verdadeira dos escritos, ecoando algo dito por Thamous: a de recordações (*hypomnêmata*). A essa altura do diálogo, não está claro do que podem ser recordações, além de determinar sua utilidade ao que ‘conhece’ (*eidota*, 275c8). Apesar de não detalhar o que significa funcionar como ‘recordação’, o trecho fornece uma indicação. A escrita tem utilidade apenas se manuseada por alguém que já aprendeu, por outros meios. Possivelmente, então, ajuda a manter ativo o acesso à memória inata àqueles que já puderam, de alguma maneira, acessá-la. De todo modo, esta não será a última palavra sobre o uso da escrita como *hypomnêma*¹⁴⁰.

¹⁴⁰ O tema será abundantemente discutido na parte 2 desta dissertação.

1.5 O símile da pintura (ou a crítica à escrita) (*Fedro 275d3-275e6*)

ΣΩ. Δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή καὶ ὡς ἀληθῶς ὁμοίον ζωγραφία. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρι τι, σεμνῶς πάνυ σιγαῖ. ταῦτόν δέ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὡς τι φρονοῦντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρηι τῶν λεγομένων βουλό- 5
μενος μαθεῖν, ἔν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν ἀεὶ. ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῆι, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαίτουσιν, ὡς e
δ' αὕτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ τε καὶ μὴ. πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὐτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῶι.

ΦΑΙ. Καὶ ταῦτά σοι ὀρθότατα εἴρηται.

Sócrates
Pois a escrita, Fedro, tem essa curiosa característica, que a torna verdadeiramente e semelhante à pintura. Pois seus produtos se levantam, como se estivessem vivos, mas se os inquires, calamese solenemente. Dá-se o mesmo com os *logoi*: se supões que eles falam como se pensassem, e os questionas sobre seus *logoi* desejando aprender, declararão sempre a mesma única coisa. Uma vez escrito, **275e** um *logos* rola por toda parte, indo igualmente aos que o entendem como aos para quem é totalmente inadequado, e não sabe com quem deve e não deve falar. Tendo sido ofendido ou injustamente repreendido, precisa sempre de ajuda

	paterna: é incapaz de se defender ou se ajudar. Fedro Estás certíssimo também sobre isso.
--	--------------------------------------------------------------------------------------------------------

Esse trecho do diálogo é o único que poderia ser chamado, com justiça, de uma “crítica à escrita”. Como vimos, os trechos anteriores são um comentário crítico a um certo modo de encarar a escrita; um modo prenhe de expectativas sobre o conhecimento que a leitura legará. Aqui, finalmente, Sócrates considera quais características um escrito tem que *inspiram* o tipo de atitude inadequada avaliado anteriormente. Como vimos, aquela atitude é comum – possivelmente é uma atitude majoritária – então cabe avaliar as propriedades da escrita que a despertam.

Os problemas da escrita têm uma dupla origem. Em primeiro lugar, essa tecnologia compartilha características com modos de representar o mundo através de instrumentos desenvolvidos por humanos: os *logoi* escritos são incluídos entre os objetos miméticos. Diferentemente da avaliação da *mimesis* na *República*, aqui Sócrates não considera os problemas relacionados ao fato de esses objetos só ‘imitarem’ a realidade, mas o fato de a performance dessa imitação torná-los aparentemente vivos. Em segundo lugar, a facilidade de sua circulação faz com que não respeite um dos preceitos mais importantes da técnica dos *logoi*: a possibilidade de selecionar o público adequado à sua recepção.

Os produtos da escrita, afirma Sócrates, são “como vivos” (*hôs zônta*, 275d4); nesse sentido, são semelhantes à pintura (*zôgraphia*, 275d4)¹⁴¹, cujos produtos, deliberadamente, se assemelham a seres animados. Os motivos pelos quais isso pode induzir o receptor da escrita a um engano não são imediatamente óbvios. Apesar de a *zôgraphia* ter por objetivo a imitação da vida – literalmente, a inscrição da vida em um



Figura 1: O demônio no Campo Santo de Pisa. Wikimedia Commons <https://bit.ly/2WHjM6p>

suporte – presumivelmente o pintor (com algumas exceções¹⁴²) não tem como fazer o público literalmente confundir a obra com a vida. É incomum que se dê uma dentada em um quadro de um peixe.

Mas a semelhança com a realidade sensível pode induzir quem vê uma pintura a inferir que algumas de suas características são compartilhadas com o mundo. Um visitante do século XIV ao Campo Santo da cidade de Pisa, por exemplo, poderia ser induzido a acreditar na existência do demônio graças às suas vívidas representações em afrescos (figura 1). O demônio, afinal, é retratado a

partir de elementos da realidade conhecida: é suficientemente antropomórfico para que se possa imaginar o modo como se move. A introdução de alterações na realidade conhecida se dá, por assim dizer, nas margens. Os aspectos falsos são ‘verossímeis’: seus dotes terríveis são elementos com os quais os humanos se relacionam habitualmente, mesmo se exagerados, como a maldade, o poder, o tamanho, a cor, os chifres. O engano provocado pelo afresco – a crença na existência do demônio – está diretamente relacionado à verossimilhança, que o inscreve dentre os seres possíveis.

¹⁴¹ O fato de comparar a escrita à pintura parece refutar a interpretação de Rabbas (op.cit.), para quem a crítica à escrita valeria apenas aos *logoi* escritos “com o objetivo de instruir”, e não para as “obras de arte” (idem, p. 36). De todo modo, esta não parece ser uma distinção que o Sócrates platônico esposaria: no *Fedro*, todos os objetos com os quais humano lida – e, em especial, os *logoi* – têm por efeito um certo tipo de instrução, na medida em que influenciam no direcionamento da alma.

¹⁴² Como, por exemplo, os *trompe l’oeil*.

A escrita pode induzir enganos do mesmo gênero, ainda que muito mais perigosos e variados. Enquanto a pintura tem de reproduzir elementos da realidade sensível para ser verossímil, a escrita pode fazer saltar da página, como se vivas, noções muito mais abstratas, como visões de boa vida, de conhecimento, ou sobre os deuses. O texto de Lísias carregado por Fedro ao início do diálogo é um bom exemplo. O ‘personagem’ que fala com o jovem a ser convencido tem atributos reconhecíveis em um ser humano real, como os desejos de receber vantagens indevidas e favores sexuais, e a tentativa de argumentar para persuadir. A leitura solitária basta para fazer com que esse personagem pareça real, mesmo se na imaginação do leitor, e se torne, assim, algo suficientemente semelhante a um humano para ser possível atribuir a ele (erroneamente) agência. O texto de Lísias propaga uma certa concepção de mundo, habitualmente esposada por humanos, e, portanto, aparentemente atribuível a um humano particular – apesar de ali não haver humanos, mas apenas palavras.

O texto, além disso, inspira uma série de enganos. Sua construção desorganizada obnubila o fato de a concepção de mundo defendida ser insustentável. A concepção de amor desse personagem é deliberadamente escondida, dando a impressão de que argumenta em direção a um objetivo sem partir de nenhum pressuposto, de nenhuma crença anterior. Da página, assim, surge um agente aparentemente capaz de argumentar por qualquer coisa que o favoreça, ao mesmo tempo em que não parece precisar partir de nenhuma definição de ‘favorecer’. Nesse sentido, pode parecer alguém digno de ser imitado, um humano capaz de explorar os atalhos em direção a uma boa vida sem necessidade de nenhuma reflexão sobre o que isso signifique.

A mobilidade do texto, ainda por cima, permite ao leitor empreender com ele um simulacro de relação. Isso é especialmente perigoso no caso daqueles que desejam aprender (*boloumenos mathein*, 275d6-7). Como vimos, no diálogo, o desejo de aprender e tentar fazer sentido do mundo se confunde com a busca por paradigmas a imitar¹⁴³. Nossa alma imprime ao corpo um movimento incessante, mas não temos informações claras, na terra, sinalizando o direcionamento correto do movimento. O encontro com alguém sábio pode representar o encontro com uma indicação do caminho a seguir. Em outros termos, intuitivamente o jovem com um incipiente desejo pelo conhecimento busca o diálogo, em uma relação com uma figura paradigmática. Nesse sentido, os naturalmente

¹⁴³ Ver capítulo 1.2.

curiosos – possivelmente os que têm ‘alma filosófica’ – estão sob o maior risco de confundir, por exemplo, o eu-poético do texto de Lísias com um tal sábio. Um leitor como Fedro pode carregar um texto para longe do convívio com outros humanos, onde ouvirá repetidas vezes o mesmo *logos*, na esperança de se tornar como ele. Tornar-se como o personagem do texto de Lísias, no entanto, significa não só esposar uma concepção de boa vida danosa como também imitar um modo confuso e desorganizado de olhar o mundo.

É útil contrastar essa imitação àquela sugerida por Sócrates anteriormente. O personagem que ele segue (i.e., imita) é o dialético (266b). Mas o faz não por conta de uma concepção específica de vida boa esposada pelos dialéticos, mas graças à capacidade desses indivíduos de interpretar o mundo claramente, coletando e dividindo a realidade sensível “segundo suas articulações naturais” (266a). Ou seja, seguindo o *insight* fundamental sobre a realidade: há formas¹⁴⁴. A obtenção da capacidade de criar, autonomamente, *logoi* sobre a realidade desse modo permite a Sócrates “falar e pensar” (266b), e também insultar e elogiar adequadamente os conteúdos éticos a guiarem a sua vida (266a-b). Em outros termos, sua imitação dos dialéticos não passa por agir exatamente como eles agem, mas pensar usando a mesma boa fôrma. Ele não imita *logoi* específicos, mas a operação de um instrumento capaz de criar bons *logoi*¹⁴⁵.

As três formas criticadas – pintura, escrita e discursos – têm, ainda, uma característica a torná-las mais perigosas. Apesar de parecerem vivas, suas composições são definitivas; i.e., não há possibilidade de as questionar, tirar dúvidas, interpelar. Ao mesmo tempo, o fato de parecerem vivas pode fazer o receptor crer ser possível manter com elas um diálogo. O eu-poético do discurso de Lísias, por exemplo, termina dizendo ter tomado “por suficiente o que foi dito, mas tu, caso sintas ainda que algo foi omitido, pergunta” (234c), contribuindo para essa ilusão. É natural, também, que um *logos* provoque um receptor a querer mais daquele eu-poético, em especial se tem por efeito causar um desejo por ser imitado. Caso o leitor faça alguma pergunta, no entanto, o texto se cala: ele já disse tudo que é capaz de dizer. Mas, como parece ter agência, seu silêncio tem a aparência de ser deliberado (ele se cala “solenemente”, *semnôs*, 275d5; i.e., como se houvesse um motivo por trás do silêncio). Em outros termos, calar-se diante de um

¹⁴⁴ Ver capítulo 2.5.

¹⁴⁵ Nesse sentido, concordo com a interpretação de Nightingale (1995) para quem um dos principais objetivos do *Fedro* é defender a capacidade do indivíduo de criar *logoi* autonomamente.

questionamento passa a compor o eu-poético que vale a pena imitar. Como veremos¹⁴⁶, Sócrates considera salutar a um jovem em busca do conhecimento desenvolver a capacidade de criar autonomamente discursos; e isso só pode ocorrer em uma relação com alguém que se quer imitar e onde há diálogo¹⁴⁷. A valorização do silêncio, nesse sentido, é duplamente danosa: é desestimulante à produção de *logoi* autônomos e também ao diálogo.

A transportabilidade e a reprodutibilidade do texto escrito fazem com que possa inspirar esse tipo de relação danosa com grande quantidade de pessoas. Escrever um *logos* significa dotá-lo com a capacidade de “rolar por toda a parte” (275e)¹⁴⁸, fazendo com que alcance tanto os que “o entendem” (*epaiousin*, 275e1) quanto aqueles “para quem é totalmente inadequado” (*hois pros ouden prosêkei*, 275e2). Alguns intérpretes¹⁴⁹ apostam que Sócrates ainda estaria se referindo aos manuais de técnicas dos quais falava em 275d, e agora estaria afirmando que esses manuais podem alcançar também pessoas que não são *technikoi* e que, portanto, não saberiam fazer bom uso desses escritos. Mas, dadas as críticas anteriores, podemos perceber como ‘entender’ um escrito significa ter uma noção adequada dos riscos de lidar com ele. Aqueles para quem um escrito é totalmente inadequado – o *ouden* (‘nada’) tem por objetivo mostrar a importância dessa inadequação – são aqueles sob risco de se deixarem influenciar a ponto de perderem totalmente o contato com a natureza de suas almas. Fedro parece um exemplo de alguém para quem o escrito de Lísias é totalmente inadequado: o exotismo e esperteza de suas propostas o inspiraram a deixar o convívio com os outros humanos para incorporar o texto e suas propostas ao modo como vive. O modo como se evolui de alguém para quem *logoi* escritos são totalmente inadequados para um ‘entendedor’ será o objeto dos passos seguintes, comentados na Parte 2 desta dissertação.

¹⁴⁶ Na Parte 2.

¹⁴⁷ Como diz Sócrates, ao início, “o campo e as árvores [i.e., a solidão] nada têm a ensinar, ao contrário dos homens da cidade” (230d, trad. Reis).

¹⁴⁸ Nancy (2011) oferece uma interpretação criativa desse trecho. Para ele, “ir a todos os lugares e dizer sempre a mesma coisa” é um mote socrático; o texto não se valer do *kairós* da retórica, então, seria uma peculiaridade que compartilha com Sócrates. Sendo assim, com essa asserção, Platão estaria fazendo um *elogio* do texto escrito. Apesar de interessante, a tese tem uma falha: Sócrates ‘diz’ a mesma coisa apenas em sentido figurado, é claro; cada curso de argumentação com cada interlocutor é diferente, mesmo que as teses subjacentes sejam as mesmas (para uma intérprete que defende que as mesmas teses socráticas sempre justificam as suas refutações ver Weiss, 2006). Além disso, Sócrates é um único ser humano, e não uma mensagem capaz de ser reproduzida de modo independente de seu suporte. No *Fedro*, aliás, é possível argumentar – como o fazem diversos intérpretes, entre os quais Asmis (1986) – que os discursos feitos para Fedro levam em consideração o *kairós*: Sócrates usa cada discurso e cada passo argumentativo no momento certo para tentar levar Fedro à filosofia.

¹⁴⁹ Como é caso de Yunis (2011).

Um *logos* escrito é apenas um objeto contendo uma determinada composição, repetida para quem quer a leia. Uma vez escrito, seu ‘pai’ não tem controle sobre seu destino, dado que o suporte onde foi gravado pode ir a qualquer lugar. O ‘pai’ do escrito, aliás, é oferecido por Sócrates como alguém a quem se pode questionar; potencialmente, pode cumprir o papel do ‘agente’ que o texto parece ser. Tudo indica, no entanto, que a asserção é irônica: um pai não tem como socorrer ou ajudar seu filho escrito. No mito, Thamou indicara algo que certamente estará na memória da leitora, quando chegar a 275e: o fato de ter dado à luz a algo não torna alguém capaz de articular as verdadeiras vantagens ou danos que originará. Chamar o autor de ‘pai’ – aparentemente, um uso da palavra inaugurado por Platão¹⁵⁰ – aliás, é um modo de denotar a falta de controle sobre suas crias, que têm capacidade de se relacionar com outros humanos de modos que não foram previstos durante sua gestação¹⁵¹. A presença de Lísias na conversa sobre seu *logos* é totalmente dispensável; é bem mais importante discutir os efeitos que pode vir a ter sobre quem o ler, além de se avaliar se suas teses são sustentáveis e bem apresentadas.

Em suma, a inscrição de um *logos* em um papiro pode inspirar, nos seus leitores, expectativas equivocadas sobre o tipo de benefício que a leitura pode causar; e uma leitura realizada com essas expectativas pode ter resultados consideravelmente danosos à alma dos leitores. O trecho, no entanto, não pode ser chamado de uma proscrição da escrita. Há indivíduos (os ‘entendedores’) que aparentemente não estão sob esse risco, por exemplo; e há um certo uso da escrita (como *hypomnêma*) que não causará esquecimento. O fato de os textos escritos representarem uma ameaça à alma de pessoas que não os sabem usar é característica que compartilham com a dialética, reservada pelo Sócrates da

¹⁵⁰ Cf. LSJ - <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=pathr&la=greek#lexicon> .

¹⁵¹ A falta de controle do pai sobre os destinos dos seus filhos é, aliás, explorada por Platão no *Meno*, onde usa esse fato conhecido como evidência da impossibilidade de se ensinar a virtude (93c-94e). Platão está combatendo a ideia de que há no texto escrito o que George Steiner chamou de o “alto grau de autoridade” que provavelmente está correlacionado à seleção do termo ‘autor’ para denotar seu criador (Steiner, 2014, p. 79; agradeço à Maria Lessa por me sugerir esse texto). Se esta interpretação estiver correta, também, um argumento importante à tese dos Tubingenses (ver Introdução) terá sido minado. Afinal, para Szlezak, a noção de que se deve buscar o autor de um *logos* para obter sua defesa seria exposta por Sócrates como um modo de fazer o leitor do *Fedro* (e dos demais diálogos) buscar a Academia, na qual poderia aprender com o autor dos diálogos, Platão. As teses, apresentadas de modo incompleto, só seriam “socorridas” pelo autor em pessoa. Para Szlezak, Platão quer dizer que um escritor só será filósofo se souber sustentar sua obra oralmente. Na conversa entre Sócrates e Fedro, no entanto, a prática da filosofia passou pela análise de diversos *logoi* dos quais os autores estão ausentes (caso de Lísias) ou, no caso dos discursos de Sócrates, que têm vários pais (ao longo do diálogo Sócrates os atribui a si mesmo, a Fedro, aos deuses, às musas, a Safo e Anacreonte, a Estesícoro etc). Como bem reparou Pender (2007, p. 12) “um dos principais jogos do *Fedro* é a atribuição de discursos a vários autores como parte de uma exploração dos temas da originalidade e influência”. As análises dos discursos mostram como a identidade do autor de um *logos* é um tema menor em relação às suas características formais e as teses que avança – a exploração das quais leva ao desenvolvimento da autonomia.

República a pessoas experientes (593b-c). O uso apropriado da escrita, aliás, pode ter ganhos consideráveis; é este o tema da próxima parte.

Parte 2: O bom uso do *logos*: desenvolvendo o *logos* legítimo

2.1 Um outro tipo de *logos*, legítimo (*Fedro*, 276a-b1)

ΣΩ. Τί δέ; ἄλλον ὁρῶμεν λόγον τούτου ἀδελφὸν γνήσιον, τῷ 276
τρόπῳ τε γίγνεται καὶ ὅσῳ ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φύεται;

ΦΑΙ. Τίνα τοῦτον καὶ πῶς λέγεις γιγνόμενον;

ΣΩ. Ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μαθητῆτος ψυχῇ,
δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγαῖν πρὸς οὓς 5
δεῖ.

ΦΑΙ. Τὸν τοῦ εἰδότητος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμ-
μένος εἶδωλον ἂν τι λέγοιτο δικαίως.

ΣΩ. Παντάσῃ μὲν οὔν.

Sócrates: E então? Há um outro tipo de *logos* que nos seja visível, irmão do outro, mas legítimo graças ao modo em que surge? Podemos ver como cresce melhor e mais forte?

Fedro: Qual seria, e como propões que surge?

Sócrates: Aquele que é escrito, com conhecimento, na alma do aluno. É capaz de defender a si mesmo, conhecedor diante de quem deve falar ou ficar calado.

Fedro: Falas do *logos* vivo e animado daquele que conhece, do qual a palavra escrita poderia ser justamente considerada uma imagem.

Sócrates: Precisamente.

Tendo comparado a escrita à pintura, Sócrates pergunta “e então? (*ti d'*;)”. A partir do que foi discutido até aqui, diz, já será possível perceber (literalmente, já o ‘vemos’, *orômen*, 276a1)¹⁵² que há um outro tipo de *logos*, irmão da escrita, mas, ao contrário desta, ‘legítimo’. Fedro responde descrevendo como seria: é o “*logos* vivo e animado”, do qual a escrita no papiro é apenas uma imagem.

Fedro é apresentado como um adepto dos *logoi* escritos. No início do diálogo, se encontrara com Sócrates enquanto passeava com um texto de Lísias escondido sob as vestes. Fora, literalmente, passar um tempo sozinho com o papiro, cujo conteúdo

¹⁵² Dentre as traduções ao inglês, Fowler é quem melhor captura o espírito da expressão: “*is there not another kind of speech, or word, which shows itself...*”. (Fowler, 2005, p. 567).

pretendia decorar (228a-e). É, também, um entusiasta da retórica, que tem em Lísias um de seus mais ilustres praticantes. Em vários momentos, Platão o apresenta como um admirador dos bons escritores, mais preocupado com a reputação dos autores do que com a verdade dos *logoi* que produzem¹⁵³. Sua reação ao Grande Discurso de Sócrates, como ao mito de Theuth e Thamous, foi de admirar a criatividade de sua composição – algo notado por Sócrates em ambas ocasiões (257c e 275b-c) –, não o fato de ser exemplar de um ‘*logos* vivo e animado daquele que conhece’.

Com esta fala, Platão mostra o início da mudança de postura de Fedro após a admoestação elêntica de 275b-c¹⁵⁴. O fato de o *logos* legítimo estar ‘visível’ a Fedro significa dizer que o personagem é capaz de, autonomamente, esboçar uma fala sobre algo determinante ao movimento de sua alma¹⁵⁵. Os argumentos de Sócrates contra a sua relação com a escrita teriam tido o efeito esperado, levando seu interlocutor a valorizar *logoi* capazes de defenderem a si mesmos, coisa de que os escritos não são capazes. Ainda mais inusitada é sua escolha de palavras. Por que prontamente chama esse tipo de *logos* de ‘vivo e animado’ (*zônta kai empsychon*)?

Fedro começa a mobilizar as palavras ouvidas ao longo da conversa para elaborar um *logos* próprio. Por isso, a escrita na alma já está, também, ‘visível’ a ele. Tê-la caracterizado como ‘viva’ (*zônta*) é a evidência mais óbvia de que esse é o caso: Sócrates acabava de arrolar entre os defeitos da escrita o fato de parecer viva (‘*hôs zônta*’, 275d) sem realmente o ser. Se sua irmã legítima é o referente real dessa imagem (*eidôlon*, como a chama Fedro em 276a), não será ‘como’ (*hôs*) viva, mas, simplesmente, ‘viva’ (*zônta*). Isto é, se a escrita passa a impressão de ter agência e conhecimento, esse *logos* deve, de fato, possuir ambos.

Mas de onde obteve a qualificação ‘animado’ (*empsychon*)? No grego ático corrente, o adjetivo *empsychon* e o particípio *zônta* tinham significados próximos¹⁵⁶. Ambos

¹⁵³ Como o bem definiu Ferrari, Fedro é uma espécie de ‘produtor cultural’. “pondo-o anacronisticamente, ele é simultaneamente jornalista literário, editor e presença ubíqua em salões” (Ferrari, 1990, p. 5). Essa caracterização se encaixa bem com o papel que cumpre no *Simpósio* como o motivador dos discursos elaborados pelos convivas.

¹⁵⁴ Ver capítulo 1.4.

¹⁵⁵ A súbita participação inteligente de Fedro deixou Waterfield (2001) e De Vries (1969) surpresos. Nenhum dos dois consegue explicar como o personagem pôde dizer algo pertinente. (Waterfield: “Acho que ele deve saber que as palavras de Sócrates são assim” (P. 104). De Vries: “é possível realmente dar crédito a Fedro por esse insight?” (p. 253)). Como vimos, o ‘mini-*elenchos*’ que Sócrates fez com Fedro parece ter tido efeito.

¹⁵⁶ Segundo o LSJ.

poderiam denotar ‘vivo’ em um sentido que chamaríamos, contemporaneamente, de biológico. ‘*empsychon*’ também foi usado para caracterizar bons *logoi* (‘*logoi* vivos’), mas em textos posteriores a Platão, e possivelmente esse sentido metafórico foi inaugurado aqui, no *Fedro*¹⁵⁷.

Fedro poderia estar, como no caso de *zônta*, repetindo algo que Sócrates acaba de dizer. Como Sócrates afirmara ser o *logos* legítimo algo escrito “na alma do aluno” (*en tê tou manthanontos psychê*), ‘*empsychon*’ pode ser uma forma de Fedro sinteticamente incorporar essa característica à sua descrição. Mas isso significaria introduzir uma imprecisão: essa adjetivação de *psychê* significaria dizer que ‘alma’ é algo que o *logos* possui¹⁵⁸, não o local onde é inscrito ou em que é fabricado. A tréplica de Sócrates (“precisamente”, *pantapasi men oun*) mostra, no entanto, que Fedro não introduziu nenhuma imprecisão; em outras palavras, o *logos* legítimo é um *logos* simultaneamente escrito na alma e animado – e Fedro revela isso autonomamente.

Sócrates e Fedro, é claro, não estão se referindo a um *logos literalmente* vivo. Mais provavelmente, o *logos* tem características comuns às coisas dotadas de almas. Quais seriam? A leitora atenta do *Fedro* se recordará que essa não é a primeira vez em que o termo *empsychon* é usado. Há uma única outra ocorrência, num momento chave: durante a prova da imortalidade da alma, no início da *apodeixis* do Grande Discurso de Sócrates. Se Lebeck¹⁵⁹ tem razão, é possível que o uso repetido de *empsychon* tenha por objetivo remeter a leitora àquele contexto. A sua repetição indicaria algum tipo de relação entre as circunstâncias de seu uso. Vejamos, então, como aparecera lá:

Sócrates: (...)Todo corpo para o qual o mover-se vem de fora é desanimado (*apsychon*), mas aquele para o qual vem de dentro de si mesmo e por si mesmo é animado (*empsychon*), sendo essa a natureza da alma (245e)¹⁶⁰

Ao fazer Fedro caracterizar o *logos* como *empsychon*, Platão o conecta com um dos temas mais importantes do diálogo: o movimento. Ser *empsychon* significa, na *apodeixis*, ser

¹⁵⁷ Isso é, claro, impossível de provar. Mas a concepção de que um discurso tenha uma ‘alma’, e de que é um ‘organismo vivo’, são princípios da retórica concebidos por Platão neste diálogo. Cf. Liddel-Scott e DGE.

¹⁵⁸ Segundo o LSJ, quando composta com um adjetivo, a preposição *ên* “expresses (...) b) the possession of a quality, as in *ἐναιμος* “with blood in it”, *ἐνάκανθος* “thorny”: *ἐμφωνος* “with a voice”: *ἐννομος* “in accordance with law”, etc.”

¹⁵⁹ Op.cit. Segundo Lebeck, a repetição de termos em contextos diferentes do diálogo tem por objetivo sinalizar alguma relação entre esses contextos; para uma discussão dessa noção, ver a Introdução.

¹⁶⁰ Trad. Reis, com modificações.

origem de movimento. Mais do que isso, significa também ser imortal – algo explicitamente incorporado à descrição do *logos* legítimo adiante –, pois o que é fonte do próprio movimento nunca pode cessar de se mover¹⁶¹ (245d-246a).

O fato de esse *logos* ser ‘origem do próprio movimento’ parece ter relação com sua legitimidade. Sócrates inicia o trecho destacado perguntando se há um *logos* legítimo em virtude do ‘modo através do qual surge’ (*tô tropô te gignetai*). *tropos* (‘modo’) é um termo interessante: pode significar simplesmente ‘modo’; mas, se referido a pessoas, pode querer dizer ‘temperamento’, ‘caráter’, ‘hábitos’; e, crucialmente, é um neologismo de Isócrates para se referir a gêneros de discurso¹⁶². A caracterização inicial (276a4-6) desse *logos* responde qual é seu *tropos* em todas essas três acepções.

Em primeiro lugar, entender *tropos* como ‘gênero’ ajuda a resolver uma ambiguidade. Quando Sócrates afirma que o *logos* é ‘com conhecimento’ (*met’ epistêmês*), não é claro em qual sentido devemos entender a preposição ‘com’ (*meta*), que, acompanhada pelo genitivo, pode querer dizer uma de duas coisas¹⁶³. O *logos* pode vir *acompanhado* do conhecimento, ou seja, o seu processo de implantação ou fabricação é concomitante à transmissão do conhecimento à alma do recipiente. O *logos* pode, alternativamente, ser *escrito* através do (*by aid of*¹⁶⁴) conhecimento; em outras palavras, ou sua composição ou sua transmissão só são possíveis graças ao conhecimento¹⁶⁵. Pode haver uma categoria de *logoi* classificáveis como ‘com conhecimento’, ou seja, tendo sido escritos de acordo com

¹⁶¹ Bett (1986) faz uma boa reconstrução do argumento, que, propõe, está estruturado da seguinte forma:

1) Alma é aquilo que é fonte de seu próprio movimento.

2) Aquilo que é fonte de seu próprio movimento é imortal

Dois sub-argumentos independentes estabelecem 2):

a)

a.1) aquilo que fonte de seu próprio movimento sempre está em movimento;

a.2) tudo o que está sempre a se mover é imortal

b)

b.1) aquilo que a fonte do próprio movimento é a fonte do movimento de tudo quanto se move

b.2) aquilo que é fonte do movimento de todo o resto não é gerado e é imperecível

Portanto,

3) A alma é imortal.

Ver também Zingano (2011) para outra reconstrução do argumento (em grande parte compatível com a de Bett) e uma boa reconstrução do debate em torno do trecho.

¹⁶² Cf. Norlin, 1929, p. 211 (*Antidosis*, §45). LSJ e Middle Liddel.

¹⁶³ Cf. LSJ. O LSJ dispõe, na verdade, quatro possíveis sentidos para *μετὰ* acompanhada do genitivo. Os dois primeiros sentidos são expostos aqui. O terceiro, “*in one’s dealings with*” só é comum posteriormente, no grego bíblico. O quarto, “*during*”, é em grande medida equivalente ao primeiro.

¹⁶⁴ LSJ.

¹⁶⁵ Alguns tradutores tentaram resolver a ambiguidade simplesmente escolhendo um dos dois sentidos e o impondo à sua tradução. Hackforth (2001) (“*together with knowledge*”) e Waterfield (“*along with knowledge*”) descartam a sentido ligado ao modo como a escrita se deu. Fowler (“*with intelligence*”) deixa de lado os efeitos.

um mesmo conjunto de prescrições formais; veremos, nos comentários aos passos posteriores, como esse é o caso. Nesse sentido, ‘com conhecimento’ pode ser entendido como gênero deste *logos*, tornando o segundo sentido de *meta* a opção de tradução mais bem justificada.

Em segundo lugar, o modo como surge. Se o *logos* é animado (*empsychon*), e compartilha das características das coisas animadas, isso significa que contém um elemento imortal, e, portanto, não é totalmente ‘gerado’ (*gignetai*) *ex nihilo*¹⁶⁶. Sua legitimidade viria, assim, de uma espécie de ‘dignidade ontológica’: ele não pertence propriamente ao reino das coisas geradas. A ‘geração’ do *logos* pode ser uma referência, também, ao processo através do qual é transmitido do autor ao leitor. Mas o que vem a ser uma ‘escrita na alma’ (*graphetai en tê (...) psychê*) não é imediatamente claro. Obviamente se trata de uma imagem, mas como decifrá-la? A expressão é, também, ambígua. “escrito na alma” pode tanto significar que o *logos* é inscrito na alma, pela ação de outro; ou que é um *logos* produzido dentro da alma. Sócrates parece querer dizer as duas coisas: o processo de fixação do *logos* na alma será realçado nos passos seguintes, através da comparação do filósofo que transmite o *logos* ao agricultor que semeia uma terra fértil; e o fato de o *logos* crescer (*phuetai*) sugere que Sócrates está descrevendo também um movimento interno à alma, posterior à transmissão.

Por fim, Sócrates o torna sujeito de uma frase para dar conta das coisas que conhece e de que é capaz, como se fosse um ser vivo dotado de caráter e hábitos. Ao contrário de uma inscrição, o *logos* legítimo tem ação aparentemente autônoma: é capaz de se defender (*dunatos men amunai heautô*), falar e calar (*legein te kai sigan*). Isso em virtude de algo que ele ‘sabe’ (é ‘conhecedor’, *epistêmôn*). A descrição é condizente com a noção de que seja ‘vivo’ (*zônta*), mas esse grau de autonomia faz de sua relação com o aluno (*manthanontos*) algo difícil de entender. O trecho sugere que o *logos* é uma espécie de parasita benéfico; uma vez inoculado no ‘aluno’, usa as faculdades da alma de seu hospedeiro para se manifestar.

Um trecho do *Fedro* ao qual a leitora estará tentada a se virar para entender como um *logos* pode ser feito com conhecimento, afetando de modo controlado a alma de alguém, são os comentários sobre a retórica feitos por Sócrates na segunda parte do diálogo. Lá, a retórica fora descrita como uma ‘espécie de guia da alma através do *logos*’ (*psychagôgia*

¹⁶⁶ Ver nota 161.

tis dia logôn, 261a8), cuja operação ocorre quando o *rhêtôr* é capaz de identificar a alma de seu público e produzir um *logos* perfeitamente adequado para movimentá-la do modo em que deseja.

Mas parece haver uma diferença fundamental entre o *logos* do *rhêtôr* ideal e a ‘escrita na alma’. No primeiro, a origem do movimento é o emissor, que tenta guiar a alma do receptor *através* do *logos*. A escrita da alma, por outro lado, é um *logos* que é origem do movimento, já que é *empsychon*. Por mais que seja o *logos* do ‘que conhece’ (*eidotos*), seu conhecimento pessoal não é o responsável pela sua criação, dado que, sendo animado, esse *logos* seria imortal.

O fato de esse *logos* ser chamado de ‘escrita’ também remete a leitora às várias vezes em que a escrita é tematizada no diálogo. Um texto escrito é, de fato, o elemento cênico a disparar a conversa: o *logos* de Lísias carregado sob vestes de Fedro. Seu objetivo o era decorar; em outras palavras, fixá-lo à memória. Quando avalia a escrita (274-275), Sócrates mostra a Fedro como simplesmente memorar um *logos* não faria dele capaz de defender seu teor, porquanto o *logos* escrito está morto. Nesse sentido, o *logos* legítimo seria um candidato melhor à relação que Fedro gostaria de ter com o texto. A incorporação do conteúdo à sua alma de fato introduziria nele a capacidade de defendê-lo, não apenas de repetir as palavras com que foi escrito.

O trecho também não revela a quem o *logos* legítimo se dirige. A alma em que é inscrito é a de um ‘aluno’ (*manthanontos*), afirma Sócrates, lacônico. *Manthanô* e seus cognatos é usada algumas vezes, ao longo do diálogo. Durante a crítica à escrita, Sócrates se refere aos que desejam aprender (*boulomenos mathein*, 275d) a partir do contato com o texto, mas são enganados por sua aparência de vivos. Em outros trechos, são citados pupilos (260d, 266c, 268c) interessados em aprender a técnica retórica. Eles, no entanto, seguem mestres que, Sócrates mostra, não exercem de fato uma técnica – e, portanto, não têm o que ensinar. Há também referência a um outro tipo de aluno, no Grande Discurso. Em 252e, Sócrates fala de seguidores de Zeus (ou seja, pessoas de natureza filosófica) que, na ausência de quem os ajude a seguir seu deus, devem aprender (*manthanousi*, 252e)

com qualquer fonte possível, de modo a poder exercer sua natureza¹⁶⁷. A qual tipo de aluno se refere aqui?

Algumas dessas dificuldades são esclarecidas na continuação da descrição desse *logos* legítimo; outra, como veremos, são aprofundadas.

¹⁶⁷ Um terceiro uso de cognatos de *μανθάνω* ocorre no *Fedro*, mas não tem consequências conceituais importantes. Refere-se às vezes em que Fedro diz ter entendido, ou não entendido, o que Sócrates quis dizer (263a, 258a). O uso é recorrente em diálogos platônicos.

	ficará satisfeito se, no oitavo mês, tudo quanto plantou atingir a maturidade?
--	--------------------------------------------------------------------------------------------

O ‘escritor’ do *logos* é comparável a um agricultor, que tem em mãos sementes valiosas. Seu papel é garantir que essas sementes atinjam seu máximo potencial, a maturidade (*telos*, 276b7), algo que será possível se seguir corretamente os preceitos a guiar sua atividade (a técnica agrícola, *geôrgikê* (...) *technê*, 276b5-6). Esse emprego das sementes é contrastado com um possível uso inferior, o plantio de um ‘jardim de Adônis’, uma referência ao principal rito do festival de Adônis, celebrado no verão. A prática seguia os preceitos do que Detienne¹⁶⁸ chama uma ‘anti-agricultura’: sementes de plantas alimentícias eram semeadas não na terra fértil das fazendas, mas em vasilhinhos quebrados. Quem as semeava eram as mulheres, uma inversão deliberada dos papéis de gênero – a agricultura era uma função masculina. Crucialmente, o objetivo do plantio não era a colheita de alimento: as plantas eram forçadas a maturar com rapidez exagerada, e com isso cresciam e morriam sem gerar frutos.

O festival celebrava Adônis, amante mortal de Afrodite, cuja morte pré-matura parece simulada pela curta vida das plantas. Durante os oito dias que durava¹⁶⁹, as mulheres participantes entoavam lamentações a plenos pulmões do alto dos terraços de suas casas¹⁷⁰. O festival entrou na linguagem comum dos gregos de então, através de expressões como “você é mais estéril (*akarpoteros*) do que os jardins de Adônis”¹⁷¹. De modo geral, associar coisas com essa prática significava dizer delas serem leves, superficiais, imaturas, efêmeras, afeminadas¹⁷², sem raízes.

Os dois usos possíveis da semente, nas mãos hábeis de alguém dotado da ‘técnica agrícola’, adicionam significado às duas práticas discursivas discutidas em 276a. O uso

¹⁶⁸ Detienne, 1989.

¹⁶⁹ Segundo Reitzammer 2016, a principal fonte para a tempo de duração do festival em Atenas é justamente esse trecho do *Fedro*.

¹⁷⁰ Reitzammer 2016

¹⁷¹ Detienne, op. cit., p. 193

¹⁷² Uma característica, não custa lembrar, considerada pejorativa pelos gregos à época e especificamente pelo Sócrates de Platão.

da imagem de uma ‘semente’ parece recuperar a noção de movimento a que o trecho anterior fazia referência. A semente contém em si o gérmen de seu próprio movimento, característica compartilhada com as coisas descritas usando o adjetivo *empsychon*. Mas de que modo as sementes se relacionam com as duas práticas? Na agricultura e nos jardins de Adônis as sementes usadas eram as mesmas. Nos dois casos, as sementes contêm ‘em potência’ a capacidade de gerar frutos maduros, de onde novas sementes sairão. O que determina se isso acontecerá é o uso ou não da técnica agrícola.

Se, como tudo parece indicar, a ‘escrita na alma’ for nessa analogia comparável à prática séria do agricultor sensato, algo foi dito sobre a importância das condições do plantio para o movimento de que a semente será origem. Tanto nos jardins de Adônis quanto na agricultura as sementes germinarão, mas só no segundo caso as plantas resultantes serão origem de novas sementes. Apesar de ambas as plantas serem vivas, é possível pensar que as dos jardins de Adônis, em um aspecto importante, apenas *parecem* vivas – uma vez que se tente criar uma relação com elas como as que temos com plantas alimentícias, nos decepcionaremos com sua esterilidade e morte precoce. Mais precisamente, os jardins de Adônis não têm características de algo *empsychon*: como não têm poder de geração de novas sementes, seu movimento eventualmente se extingue¹⁷³. Nesse sentido, só o plantio sério¹⁷⁴ é origem de algo que possa ser chamado *empsychon*.

O que será análogo, no *logos* legítimo, ao terreno apropriado (*to prosêkon*)? A apropriação de um *logos* ao seu receptor é um tema recorrente, no diálogo. De fato, o primeiro uso de um cognato se dá em 227a, na abertura cênica do diálogo, quando Fedro afirma ser Sócrates a pessoa apropriada (*prosêkousa*) para ouvir o *logos* de Lísias, dado que é sobre o amor. O tema do *logos* de Lísias é a adequação do amado ao comportamento mais conveniente. O termo *prosêkei* é repetido quatro vezes em uma página¹⁷⁵ (233), em uma tentativa de martelar no amado a adequação de se ceder ao não-amante, e não ao amante. Em 248b-c, no Grande Discurso, um uso em contexto notavelmente semelhante a 276b: o alimento apropriado (*prosêkousa*) para a melhor parte da alma, afirma Sócrates, vem do prado (*leimônos*) da verdade. Por fim, na crítica à escrita (275e), Sócrates afirma que um dos principais problemas do escrito é o fato de rolar “por toda parte”, sendo lido

¹⁷³ E, afirma Sócrates em 245c, tudo que é fonte de seu próprio movimento é imortal e nunca cessará de se mover. Para uma boa reconstrução do argumento sobre a imortalidade da alma, revelando a sua relação estreita com o movimento, ver Bett, 1986.

¹⁷⁴ Como De Vries, op.cit., leio a ‘seriedade’ do agricultor como diligência profissional.

¹⁷⁵ Da edição de Stephanus, é claro.

“igualmente [pelos] que o entendem como [por aqueles a quem] é totalmente inadequado (*par’ois ouden prosêkei*)”¹⁷⁶. Nesse sentido, parece incontroverso dizer que o ‘terreno apropriado’ é a alma adequada para receber o *logos*.

Outra característica a separar os dois usos da semente é a sensação que a germinação provoca no agricultor sensato. Se as selecionar para o festival de Adônis¹⁷⁷, algo que provavelmente não fará, o agricultor pode esperar uma alegria provocada pela bela germinação (*chairoi*, 276b3). Se, por outro lado, plantá-las de modo a provocar uma germinação completa, se contentará (*agapôê*, 276b6).

Os campos semânticos dos verbos *chairô* e *agapô* são interseccionais¹⁷⁸, e apenas o que Sócrates diz nesse trecho não é suficiente para afirmar a superioridade de um sentimento sobre outro. Aqui, a estratégia hermenêutica de Lebeck¹⁷⁹ novamente rende bons frutos: esses termos apareceram no *Fedro* outras vezes, e parece ser possível, a partir de seus usos anteriores, delinear significados mais precisos.

Chairô e seus cognatos são usados outras duas vezes com sentidos semelhantes a 276b¹⁸⁰. A primeira ocorre em 240a. Sócrates acabara de ouvir um *logos* de Lísias, pronunciado por Fedro, e o considerou formalmente inadequado¹⁸¹. Como resposta, elabora um outro *logos*, aparentemente defendendo a mesma tese através de uma composição adequada. Como Lísias, Sócrates diz que vale mais a pena ceder aos avanços sexuais de alguém que não esteja apaixonado do que alguém apaixonado. Um jovem, caso ceda a um apaixonado, correrá o risco de permitir que todas suas outras relações sejam corroídas pelos ciúmes do pretendente. O apaixonado quer ver o objeto de seu amor reduzido à solidão e pobreza, tornando-o mais dependente de si. “(...) e disso se segue forçosamente

¹⁷⁶ Tradução minha, cf. capítulo 1.5.

¹⁷⁷ É curioso que essa possibilidade esteja dada, uma vez que o festival era uma prática de mulheres (cf. Reitzammer, op.cit.). Seria essa uma forma de Platão postular, sub-repticiamente, a possibilidade de a escolha de ser um agricultor sensato estar aberta também às mulheres?

¹⁷⁸ LSJ.

¹⁷⁹ Op.cit. Trata-se da concepção segundo a qual o texto de Platão tem por efeito causar uma ‘reminiscência verbal’: as repetições de termos e imagens remetem a leitora a outros contextos do diálogo, levando-a a fazer ligações entre os diferentes contextos que podem auxiliar (ou expandir) sua compreensão do texto. Ver Introdução.

¹⁸⁰ Em outras três ocasiões (230a, 272e e 278b), *χαίρειν*, no infinitivo, é usado para denotar “*dismiss from one’s mind, put away, renounce*” (LSJ).

¹⁸¹ Essa é, pelo menos, a interpretação ‘padrão’ do trecho defendida pelo menos por A.E. Taylor, Jaeger, Diès, Friedlander, Robin, Hackforth, Szlezak e Rowe, segundo Calvo (2012).

que o amante inveje os favoritos providos de patrimônios e bens e que se agrade (*chairein*) com a ruína deles”¹⁸².

A outra ocasião em que *chairô* é utilizado é em 273c. Sócrates acabara sua descrição da arte do *logos* (272b), e começava a criticar os teóricos que consideravam todo o longo e tortuoso caminho para a adquirir desnecessário. Afinal, nos tribunais o que convence é a tese mais provável (272e). Tísias é identificado como um proponente dessa concepção da arte (273a), exemplificada em seu manual através de um exemplo: se um homem fraco e corajoso atacou e roubou um homem forte mas covarde, diante de um tribunal o covarde não deve admitir que foi atacado pelo corajoso sozinho, e o corajoso deve dizer algo nas linhas de ‘como alguém tão fraco como eu poderia ter atacado alguém tão forte como ele?’. Ironicamente, Sócrates em seguida afirma: “parece ter descoberto uma arte tremendamente recôndita Tísias ou outro qualquer, seja quem for e seja lá de onde goste (*chairei*) de tirar o nome”¹⁸³. O ‘outro qualquer’ parece ser uma referência oblíqua a Corax¹⁸⁴, um dos pais da retórica cujo nome significava ‘corvo’. Mandar alguém aos corvos (o lugar de onde Corax ‘tirou’ seu nome) era uma das práticas linguísticas mais ofensivas, entre os gregos, uma referência indireta à morte por exposição (o corpo era comido por corvos) e consequente errância na margem errada do rio Styx, no Hades¹⁸⁵. O comentário parece ser um *ad hominem* casual adicionado à lista de problemas ligados à concepção de Tísias-Corax de o que seria a arte retórica: Corax, além de tudo, ‘gosta’ que seu nome tenha uma origem desonrosa.

São apenas dois exemplos, mas em ambos casos *chairô* denota uma alegria proveniente de fonte ilegítima: a ruína de alguém por quem se está apaixonado, e o fato de seu nome ter por origem um palavrão. Não é suficiente para o afirmar com certeza, mas esse pode também ser o sentido pretendido por Platão em 276b. A alegria com a germinação dos jardins de Adônis também tem uma origem ilegítima.

Agapaô é usado mais frequentemente. Seus usos parecem sugerir uma trajetória semântica, em que cada aparição adiciona algo ao significado do termo:

¹⁸² Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

¹⁸³ Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

¹⁸⁴ Cf. Hackforth, op. cit.

¹⁸⁵ Echols, 1951.

A primeira se dá em 230c, no início do diálogo. Sócrates elogia o local ao qual Fedro o levou, sob a sombra do plátano que os abrigará até a tarde: “que agradável e sumamente prazerosa (*agapêton kai sphodra êdu*) a brisa que se respira aqui”¹⁸⁶. Em 233e, outro uso, dessa vez por Lísias em seu discurso¹⁸⁷. Ele propõe valer mais a pena convidar pedintes do que amigos a um banquete, porque é mais fácil agradar aos mais carentes: “esses serão os mais fraternos, estarão sempre atrás de ti e à tua porta, serão os que mais desfrutam (*agapêsousin*) sem que seja menor a gratidão e te rogarão os melhores votos”¹⁸⁸. Ambos usos de cognatos de *agapaô*, aqui, referem-se a experiências sensorialmente agradáveis. Ao contrário dos usos verificados de *chairô*, em nenhum dos dois casos há ironia ou falta de legitimidade nos agentes que experimentam *ágape*.

Em 241d, Sócrates encerra seu discurso com um verso em hexâmetro¹⁸⁹: “como lobos têm satisfação (*agapôsin*) com cordeiros, assim amantes têm estima (*philousin*) por seus favoritos”¹⁹⁰. O objetivo da asserção é caracterizar o tipo de *philia* dos amantes por aqueles que perseguem. Para isso, Sócrates lança mão de uma comparação com o lobo, um dos modos habituais de figurar o mal em Platão¹⁹¹. Não é *agapôsin* que tem uma conotação ética, aqui: a relação dos lobos com os cordeiros é ‘má’ *por natureza*, já que, sendo irracionais¹⁹², a decisão de atacar um cordeiro e se satisfazer com sua carne não é moral. Em outras palavras, o lobo denota a maldade apenas em sentido figurado, sendo

¹⁸⁶ Trad. Reis.

¹⁸⁷ Se de fato o discurso de Lísias também compuser a “reminiscência verbal” lebeckiana inscrita no diálogo – e o modo como *agapêsousin* é usado aqui sugere que esse é o caso – essa é mais uma evidência de que o discurso é um pastiche platônico, não uma citação de Lísias. De todo modo, não há muitos intérpretes dispostos a defender uma autoria de Lísias, segundo Usher (2007), desde a investigação detalhada de H. Weinstock em 1912.

¹⁸⁸ Trad. Reis.

¹⁸⁹ Para Hermeias (*apud* De Vries, op. cit., p. 101), o hexâmetro é uma citação de Homero, afirmação disputada por todos os comentadores contemporâneos a explorar essa hipótese (De Vries, Hackforth, Waterfield).

¹⁹⁰ Trad. Reis, com modificações. Quase todos os tradutores consultados (Fowler, Waterfield, Rowe, Reis) traduziram *agapôsin* por ‘amam’ (ou ‘love’), seguindo o modo mais comum de traduzir esse verbo (Roberto Bolzani Filho, em comunicação pessoal). Nunes e Hackforth curiosamente escolheram omitir o verbo (Nunes: “como o carneiro aos lobos, o amante aos amados agrada”; Hackforth: “As wolf to lamb, so lover to his lad”), possivelmente para dar ares mais poéticos à tradução. Espero que minha exploração do verbo no *Fedro* mostre os erros das duas estratégias. Traduzir por ‘amam’ significa escolher uma tradução que não seria aplicável à maior parte dos usos desse verbo no diálogo. Omiti-lo seria deixar de incluir um significante que terá participação importante na definição do *logos* legítimo.

¹⁹¹ Cf. Midgley, 2002. Em seu *Beast and Man*, Mary Midgley propõe uma reabilitação filosófica dos animais, cujo estudo pode dar frutos a ricas reflexões éticas (ao mesmo tempo em que evita as armadilhas da sociobiologia). A imagem dos animais, ela mostra competentemente, ficou marcada na história da filosofia pelo uso inaugurado por Platão: como símbolos de impulsos não racionais. Apesar de não ser o trabalho de uma platonista, a descrição de Midgley é acurada, e encontra outros ecos no *Fedro* – um exemplo sendo os cavalos representando as partes não racionais da alma no Grande Discurso.

¹⁹² Ver nota anterior.

mau o homem que se comporta como ele. Como caracteriza a ação do lobo, *agapaô* tem relação com um prazer sensorial, decorrente de uma ação ditada pela natureza do agente. A fome do lobo é aplacada através da consumação do cordeiro, sua vítima proverbial (i.e., por excelência); sua satisfação é, portanto, legítima. Por analogia, a *philia* dos amantes é ilegítima.

Em 247d, *agapaô* é usado por Sócrates no Grande Discurso. Ele vinha descrevendo o lugar onde está o verdadeiro Ser, nos céus. É sem cor e sem forma, intocável a não ser através do intelecto. Esse Ser é o alimento adequado às almas de humanos e deuses, mas só estes últimos, graças à bem ordenada procissão em que se organizam, banqueteiavam-se como devem¹⁹³:

(...) o pensamento de um deus é nutrido por inteligência e conhecimento puros – bem como o de toda alma preocupada em receber o alimento que lhe convém – quando depois de um certo tempo ela vê o ser regozija-se (*agapa*), bem como nutre-se e deleita-se (*trephetai kai eupatheî*) contemplando o verdadeiro, até que a revolução circular o reconduza ao mesmo ponto.¹⁹⁴

Pela terceira vez consecutiva, *agapaô* é usado para denotar o estado de satisfação em que se está depois de completada uma refeição. O banquete satisfaz o pedinte, o cordeiro satisfaz o lobo, a verdade satisfaz o deus: em cada caso, o objeto obtido satisfaz uma necessidade impressa no sujeito por sua própria natureza, e, depois disso, o verbo usado para descrever sua condição é *agapaô*.

No Grande Discurso, o termo reaparece em 253a. Pela primeira vez, está relacionado ao amor entre humanos. O casal de amantes filosóficos, diz Sócrates, é composto por pessoas cujas almas entreviram a verdade quando seguiam o séquito dos deuses – pessoas de almas filosóficas. Quando o amante vê pela primeira vez a beleza de seu amado, isso causa nele uma espécie de ereção filosófica, descrita como um intumescimento dos cálamos das asas de sua alma. A beleza do amado faz com que o amante relembra a Beleza, parte da verdade entrevista. O amante se sente agradecido, porque se lembrar de ter visto parte da verdade é também descobrir uma característica de sua alma, o fato de

¹⁹³ Como bem disse Griswold (op. cit., p. 99), as almas humanas estão em um “estado de natureza” que impede que obtenham o que lhes convém.

¹⁹⁴ Trad. Reis, com alterações.

ela ser filosófica: “como consideram que o amado é causa disso tudo, sentem ainda mais gratidão (*te mallon agapôsi*)”¹⁹⁵.

Esse trecho é imediatamente posterior a 252e, passo comentado no capítulo 1.1. Vimos como lá Sócrates descrevia a pessoa de alma filosófica como um aluno, desesperado por aprender sobre sua alma com qualquer objeto do mundo disponível. O agradecimento que tem para com o amado é decorrente de ter descoberto o ‘objeto’ ideal, o preenchimento de um desejo oriundo da própria natureza de sua alma. Como diz Waterfield, esse trecho mostra como o estopim do amor filosófico tem efeitos sobre amante e amado: “a descoberta ou redescoberta pelos amantes de seu próprio deus, e o desenvolvimento da descoberta ou redescoberta do amado”¹⁹⁶.

A imagem do plantio de sementes em solo fértil mostra, também, que há por trás da sensação um subtexto sexual¹⁹⁷. Como reparou Lebeck, “a parábola do jardim que cresce na alma do discípulo do filósofo recorda o crescimento das asas sob a tutela de Eros”¹⁹⁸, um processo descrito usando vocabulário altamente carregado de conotações libidinosas, mas também agrícolas¹⁹⁹. No mito, são as asas do *amante* que “brotam” (*ekphusin*, 251b; *blastanô*, 251b), como plantas, uma vez que são invadidas pela torrente da beleza do amado.

Se Platão tiver mantido a coerência semântica que parece ter imposto a esse verbo²⁰⁰, será possível dizer que a satisfação do agricultor sensato é causada por ter sido origem de um duplo movimento. A lavoura dá a ele a satisfação que uma refeição dá ao pedinte ou a verdade dá ao deus. E essa satisfação/excitação é, ela própria, semelhante a uma germinação, interna à sua alma. A escrita na alma, intuitivamente, pareceria ser uma

¹⁹⁵ Trad. Reis, com alterações.

¹⁹⁶ Waterfield, 2002, p. 94.

¹⁹⁷ Para um grego da época, *agapaô* poderia ser entendido, também, como tendo um conteúdo sexual. Como mostra Davidson “*Agapê* e seus cognatos são usados por Xenofonte para descrever os sentimentos mais ou menos castos dos homens espartanos pelos meninos com quem têm relações, o afeto dos soldados por seus jovens parceiros no “Exército de Amantes” tebano, ou o de Zeus por Ganimede” (Davidson, 2007, p.12, tradução livre. Agradeço a Luiz Eduardo Freitas pela recomendação desse texto.)

¹⁹⁸ Lebeck, op. cit., p. 287.

¹⁹⁹ Como também reparou Griswold, op.cit.

²⁰⁰ Há uma outra instância em que Platão usa o verbo *agapaô* em que essa coerência não parece ter sido plenamente respeitada. Ocorre em 257e. Após terminar o Grande Discurso, Fedro comenta ser improvável Lísias se dispor a responder, por estar sensibilizado por uma acusação recente de ser *logographos*. Sócrates retruca, entre outras coisas, que a escrita de discursos parece, ao contrário, aumentar a fama de políticos, que “da mesma forma fraterna tratam seus admiradores (*houtôs agapôsi tous epainetas*), assim cada vez colocam em primeiro lugar o nome de quem os admira” (trad. Reis). O sentido do verbo parece ser mais próximo do campo semântico coberto por *chairô* no *Fedro*.

atividade cujo principal beneficiário é aquele em quem se escreve; o uso desse verbo parece indicar que o próprio ‘escritor’ tem ganhos no mínimo equivalentes.

2.3 As sementes de *logos* (*Fedro*, 276c)

<p>c ΦΑΙ. Οὕτω που, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν σπουδῆι, τὰ δὲ ὡς ἑτέρως ἂν ἦι λέγεις ποιοῖ.</p> <p>ΣΩ. Τὸν δὲ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχοντα τοῦ γεωργοῦ φῶμεν ἦττον νοῦν ἔχειν εἰς τὰ ἑαυτοῦ σπέρματα;</p> <p>5 ΦΑΙ. Ἦκιστα γε.</p> <p>ΣΩ. Οὐκ ἄρα σπουδῆι αὐτὰ ἐν ὕδατι γράψει, μέλανι σπείρων διὰ καλάμου μετὰ λόγων ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, ἀδυνάτων δὲ ἱκανῶς τάληθες διδάξαι.</p> <p>ΦΑΙ. Οὕκουν δὴ τό γ' εἰκός.</p>	<p>Fedro: Assim mesmo, Sócrates: ele fará como dizes. Com seriedade, em um caso, e diferentemente, no outro.</p> <p>Sócrates: Aquele que tem conhecimentos do justo, do belo e do bom seria menos sensato do que o agricultor ao lidar com suas próprias sementes?</p> <p>Fedro: De modo algum!</p> <p>Sócrates: Então ele não seriamente escreverá em água preta, semeando, através da caneta, <i>logoi</i> incapazes de se defenderem com palavras, e incapazes de explicar adequadamente a verdade.</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p>Fedro:</p> <p>Isso não é mesmo provável.</p>
--	--------------------------------------------------------

O ‘escritor’ comparável ao agricultor sensato não tem como instrumento a caneta, que pode ser usada apenas para ‘escrever em água preta’. A expressão é um trocadilho com ‘escrever na água’²⁰¹, provérbio grego que denota a futilidade daquilo com que é comparado. Seu uso é inusitado: fora desse contexto platônico, o provérbio está baseado em uma comparação implícita entre uma escrita cujo suporte não é capaz de sustentar (a água) e uma que o é (o papiro). Sócrates une a escrita literal à proverbial quando diz que o suporte inconfiável é a própria tinta (*hydati (...) melani*, 276c6).

O trecho revela também o que seriam as sementes do escritor da alma: ‘conhecimentos’ (*epistêmas*, 276c3) sobre o justo, o belo e bom, cujo plantio adequado tem por resultado o nascimento de *logoi* verdadeiramente vivos, comparáveis à lavoura e não aos jardins de Adônis. Por fim, temos aqui mais informações sobre em que sentido se pode dizer de um *logos* ser vivo e animado, através de uma descrição do tipo de atividade em que se envolveria: sua vida se manifesta em sua capacidade de se defender e de explicar adequadamente a verdade.

Discutamos, agora, essas asserções.

O fato de o autor da escrita na alma possuir conhecimentos levou alguns comentadores a crer que, no *Fedro*, Platão apresenta uma visão otimista tanto da capacidade humana de obter conhecimento quanto da transmissibilidade desse conhecimento oralmente²⁰². Outros, no entanto, defendem que o estranho modo como essa personagem é descrita – ele detém ‘conhecimentos’ (*epistêmai*), no plural, e não o conhecimento – poderia ser um indicativo de alguma limitação nessas capacidades. Essa interpretação motivou Rowe,

²⁰¹ Cf. Hackforth (op. cit.) e Waterfield (op.cit.)

²⁰² É o caso, por exemplo, de Szlezak (1988), um dos principais proponentes das doutrinas não escritas. Para ele, nesse trecho Platão está propondo aos seus leitores que o verdadeiro conhecimento que pode transmitir estará disponível aos frequentadores da Academia, onde as doutrinas sobre o bom, o belo e o justo serão ensinadas oralmente. Só nessas ‘aulas’ Platão poderia vir ao socorro das exposições escritas feitas nos diálogos. Como propõe Trabattoni (2003), Szlezak e os demais expoentes da escola de Tübing defendem que Platão não teria escrito a defesa dessas doutrinas, então, não por motivos filosóficos – como a incomunicabilidade da verdade – mas por motivos contingentes.

por exemplo, a traduzir *epistêmas* (276c3) como “pieces of knowledge”²⁰³, sugerindo que o escritor na alma tem algo menos do que o conhecimento em si.

As duas posições foram descritas por Christopher Gill como “cética” e “dogmática”, nas acepções helenísticas desses termos:

os céticos antigos e os dogmáticos compartilham a visão de que o conhecimento da verdade é, em princípio, obtenível, e que constitui o objetivo apropriado da investigação intelectual (...). Os céticos antigos se diferenciam dos dogmáticos, no entanto, ao enfatizar a dificuldade extrema de se obter conhecimento. [Os céticos] consideram os que reivindicam [*claim*] ter conhecimento (e que possuem, correspondentemente, *dogmata* determinadas que vão ensinar aos outros) como pessoas que desistiram da busca (*skepsis*) cedo demais, e que falham ao deixar de considerar todas as possíveis objeções às suas *dogmata* e suas reivindicações de conhecimento.²⁰⁴

Gill usa esse quadro de referências para afastar a possibilidade de uma leitura cética, sugerindo uma maior probabilidade da dogmática. Por mais que o trecho não contenha reivindicações explícitas de posse de *dogmata* por parte do escritor na alma, não há referência à busca contínua – característica central do ceticismo helenístico – como um ideal filosófico. Os ‘pedaços de conhecimento’ (*epistêmai*) poderiam ser explicados como manifestações, ou aplicações, específicas, de um conhecimento sistemático. Isso está chancelado pelo fato de, para esse autor, haver no *Fedro* referências à obtenibilidade de um tipo de conhecimento sistemático – a técnica retórica – o que sugeriria ser possível a obtenção de outros, como, por exemplo, sobre o bom, o belo e o justo. Mas Gill reconhece um obstáculo importante à leitura dogmática: não há nesse trecho uma explicação do estatuto metafísico ou do conteúdo doutrinal de um conhecimento sistemático ancorando essas *epistêmai*. Sua interpretação tem, assim, uma fundação frágil: Gill defende que, como há, no *Fedro*, referências à possibilidade de obtenção de um tipo de conhecimento sistemático (a técnica retórica), é possível que as *epistêmai* sobre o bom, o belo e o justo sejam manifestações particulares de um outro conhecimento sistemático (sobre o qual nada sabemos).

²⁰³ Rowe, 2005, nota ad loc.

²⁰⁴ Gill, 1992, p. 162, tradução livre.

É esse outro momento em que o operador hermenêutico de Lebeck pode auxiliar uma interpretação mais robusta²⁰⁵. Há mais dois trechos do diálogo em que Platão usa palavras cognatas de *epistêmê*. Um deles se encaixa bem na leitura de Gill: em 268a-269d Sócrates compara os conhecimentos necessários à prática da medicina com os da retórica. Em ambos os casos, a detenção verdadeira da técnica passa não apenas pela obtenção de conhecimentos específicos sobre os modos de causar efeitos ao corpo ou à alma (*epistêmên*, 268b, 269d), mas pela capacidade de os aplicar às almas e corpos adequados. A *epistêmê* sobre como causar efeitos sobre o corpo (268d) só compõe uma técnica se estiver acompanhada de outras *epistêmai*, que dispõem da adequação desses efeitos a corpos específicos. Ou seja, a obtenção da técnica médica – um conhecimento sistemático – é decorrente da posse de um conjunto de *epistêmai* articuladas entre si.

Mas um outro trecho do diálogo em que o conhecimento é discutido sugere um tom mais cético: 247c-e, durante o Grande Discurso, quando Sócrates descreve o cortejo divino ao redor da verdade. Vimos na discussão de 276b²⁰⁶ como a satisfação ‘alimentar’ dos deuses vem de uma espécie de consumo da “inteligência e do conhecimento puros (*dianoia nô te kai epistêmê akêratô*)”²⁰⁷. Essa seção do diálogo reserva, ainda, uma descrição de o que seriam dois tipos distintos de conhecimento, um divino e outro que lhe é inferior:

Ora, nesse circuito, [o deus] contempla a justiça em si, contempla a moderação, contempla o conhecimento (*kathora men autên dikaiosunên, kathora de sôphrosunên, kathora de epistêmên*) – não aquele vinculado à geração (*genesis*), nem o que varia do modo como varia o ser por ora chamado de real, mas aquele que concerne ao ser que realmente é e que realmente é conhecimento (247d)²⁰⁸

Enquanto isso, mesmo as melhores dentre as almas humanas têm a visão “tumultuada por seus cavalos e a custo contempla os seres” (248a)²⁰⁹. Como propõe Griswold, o mito do Grande Discurso não sugere que a vida antes da encarnação era confortável e o acesso ao conhecimento, garantido: as almas humanas se comportavam como uma “turba anárquica”, em uma “guerra de todos contra todos”²¹⁰. A própria ação das almas desencarnadas já é um indicativo da imperfeição com que conseguem contemplar as

²⁰⁵ Refiro-me à ‘reminiscência verbal’ que Lebeck (1972) percebeu ter sido incorporada por Platão ao *Fedro*. Ver a Introdução para uma discussão desse conceito e sua importância na minha interpretação.

²⁰⁶ Capítulo 2.2.

²⁰⁷ Trad. Reis, com alterações.

²⁰⁸ Trad. Reis, com alterações.

²⁰⁹ Trad. Reis, com alterações.

²¹⁰ Griswold, 1996, p. 99.

formas da justiça e da temperança, virtudes utilizáveis para caracterizar o comportamento do séquito divino, não o da caterva humana.

Nesse sentido, se lermos 276c à luz da epistemologia do mito, parece mais provável que as *epistêmai* de que dispõe o escritor na alma – um humano – sejam relacionadas ao conhecimento “vinculado à geração”, variante, e não ao conhecimento do que “realmente é”, estável. Algumas de suas *epistêmai*, aliás, dizem respeito ao “justo” (*dikaiôn*), e o mito deixa claro que a contemplação plena da forma da justiça é reservada aos deuses²¹¹.

De todo modo, o escritor na alma carrega consigo algo mais valioso do que uma opinião humana qualquer. Suas ‘sementes’ merecem ser tratadas com seriedade, e seu plantio correto trará frutos capazes de trazer uma satisfação comparável à experimentada pelos deuses diante de seu alimento epistêmico. Se as sementes não são pedaços da verdade, ou elementos de um conhecimento verdadeiramente sistemático, o que as torna assim tão preciosas?

Ao germinarem, as *epistêmai* têm como frutos *logoi* capazes de “explicar adequadamente a verdade (*hikanôs talêthê didaxai*)²¹²”. Mas como são essas sementes? Como se organizam esses “conhecimentos sobre o justo, o belo e o bom”? A analogia com o ‘agricultor sensato’ parece fornecer a resposta a essa pergunta. Sua atividade é séria porque o plantio resulta no nascimento de plantas também capazes de gerar sementes. Em outras palavras, as sementes, caso usadas corretamente, têm por potência a criação de novas sementes. Seriam as *epistêmai*, então, explicações adequadas da verdade cujo efeito é a criação de outras explicações adequadas da verdade? Essa seria uma descrição adequada de um conhecimento “vinculado à geração (*genesis*)” (247d), o tipo de conhecimento inferior no qual os deuses não estão interessados, mas que, possivelmente, é o único ao qual temos acesso.

Como conhecimento ‘inferior’, é justo considerar que essas *epistêmai* não poderiam ser, *tout court*, “explicações da verdade”. Dada a exclusividade dos deuses no seu acesso, o *Fedro* parece encaminhar uma concepção da verdade não aberta à explanação verbal

²¹¹ Concordo, nesse sentido, com Griswold (op. cit.), que introduz a útil separação entre Episteme (com ‘e’ maiúsculo), reservada aos deuses, e episteme, reservada aos homens, de caráter mais metodológico.

²¹² Apesar de a tradução mais comum de *didaskô* ser “ensinar”, o Liddel-Scott também registra o uso do verbo como “explicar”, ou ainda “mostrar através de argumentos” em textos contemporâneos ou próximos ao *Fedro*, como a *Anabase* de Xenofonte e *Contra Ctesifonte* de Ésquines. Traduzir por ‘ensinar’ significaria reduzir muito o que fazem as sementes; o campo semântico de ‘explicar’ contém o de ensinar, e inclui também características importantes desses *logoi* que são discutidas neste capítulo e no próximo.

humana. Algo nas linhas do que Sócrates afirma, no início da “narração” do Grande Discurso:

(...) acerca da ideia da alma, é necessário acrescentar o seguinte. Dizer que espécie de coisa é seria de todo e em tudo uma narração longa e divina, mas para o que parece ser há uma humana e menor. Falemos então desse modo (246a)²¹³

Essa narração “humana e menor”, em outras palavras, parece ser a nossa explicação “adequada (*hikanôs*) da verdade” (276c) . Sua ‘adequação’ poderia denotar não apenas uma adequação à verdade, como uma adequação às nossas limitações cognitivas.

A ideia de ‘adequação’ é trabalhada ao longo do *Fedro* através de *hikanôs* ou cognatos de três maneiras. Como é o caso de muitos outros temas importantes do diálogo, a ‘adequação’ é dramatizada na abertura do diálogo. Vimos no comentário a 276b²¹⁴ que Sócrates considerou o lugar ao qual Fedro o levou “sumamente prazeroso” (230c), graças à brisa que corria, à sombra do plátano, à inclinação do terreno e à grama sobre a qual poderiam se reclinar. O local, afirma, é adequado (*hikanê*, 230c).

O segundo uso trata da adequação como um princípio retórico. Chama a atenção a recorrência com que o termo é usado para que Platão faça ‘transições’ entre partes do diálogo, colocando-o na boca de personagens que querem encerrar seus discursos. Em 234c, Lísias considera o que escreveu adequado (*hikana*) para provar o ponto que propunha defender, e levanta a pena. Quando critica o discurso do logógrafo, no entanto, Sócrates garante (ironicamente?) que nem Lísias o poderia ter considerado satisfatório (*hikanon*, 235a). No momento em que Fedro exige de Sócrates uma descrição do não-amante, depois de sua demolição do amante, Sócrates não considera isso necessário pois o já dito foi suficiente (*hikanôs*, 241e). A ‘suficiência’ de um conjunto de palavras em atender seus propósitos é usada também para mudar o registro do discurso dentro da palinódia, quando a prova da imortalidade da alma é considerada encerrada e Sócrates começa a narração (*hikanôs*, 246a). A própria discussão sobre a retórica termina, antes da crítica à escrita, quando Sócrates se pergunta se o que já foi dito foi ‘suficiente’ (274b, *hikanôs*)²¹⁵.

²¹³ Trad. Reis.

²¹⁴ Ver capítulo 2.2.

²¹⁵ ‘adequação’ e ‘suficiência’ são, é claro, sinônimos

O que tem de ser dito para um *logos* poder ser considerado suficiente? Este, é claro, é o tema da discussão sobre a retórica, em que um princípio metodológico foi afirmado: o das coleções e divisões. De fato, ele é explicitamente utilizado para dizer como os discursos de Sócrates podem “talvez ter tocado a verdade em algum sentido” (265b)²¹⁶. Em outras palavras, é bastante provável que um *logos* elaborado tendo por princípio de composição a dialética, ou seja, as coleções e divisões, seja uma ‘explicação adequada da verdade’, ou uma das *epistêmai* de que Sócrates fala²¹⁷.

Seriam então os dois discursos de Sócrates dois exemplos de *epistêmai*? Ambos foram, afinal, compostos respeitando esses princípios. Seria razoável pensar que, para uma plantação adequada, seria necessário o uso de várias sementes. Para que o aluno seja capaz de produzir explicações adequadas da verdade, de acordo com um método, é preciso que seja exposto a variados exemplos desse método – algo que Sócrates certamente faz no *Fedro* com seus dois discursos. Essa é uma explicação plausível para o uso do plural. Seus temas não foram o “bom, o belo e o justo”, mas o ‘amor’ pertence ao conjunto de termos “em disputa” (263c), categoria compartilhada com, entre outros, o justo e o bom (263a), e não há indicação de que a lista de tipos de *epistêmai* em 276c seja exaustiva. Se esse for o caso, um problema permaneceria: como poderiam duas explicações adequadas da verdade serem contraditórias entre si, como o foram os discursos de Sócrates? Comentaremos isso adiante²¹⁸.

Esse trecho nos ajuda a entender em que sentido há um “gênero” (*tropos*) de discurso que possa ser chamado de “com conhecimento” (*met’ epistêmês*, 276a). Todos os textos escritos de modo a respeitar o princípio metodológico das coleções e divisões podem ser considerados “explicações adequadas da verdade”. Se os discursos dialéticos forem de fato as *epistêmai*, podemos ver como esse gênero é constituído de peças que respeitam certos princípios de composição. Nos próximos capítulos veremos por que esse é o caso.

Dado o que foi dito, não parecem adequadas as duas concepções da obtenibilidade de conhecimento oferecidas por Gill como alternativas de interpretação. Para o Platão do *Fedro*, o conhecimento de fato é reservado aos deuses e, portanto, simplesmente inobtenível, o que diferenciaria o filósofo de pensadores céticos e dogmáticos do período helenístico. O trecho trata da transmissão de um tipo de conhecimento inferior, não apenas

²¹⁶ Trad. Reis, com modificações.

²¹⁷ Essa questão será discutida mais a fundo no capítulo 2.5.

²¹⁸ Capítulo 2.5.

alcançável, mas, ao que tudo indica, descrito ao longo do diálogo. O método de composição não nos explica, no entanto, por que é animado; ou seja, como é possível que ele seja capaz de se reproduzir e gerar sementes capazes de o perpetuar. A sua adequação não é apenas um princípio de composição interno, mas também um encaixe com o solo no qual é plantado, descrito, como vimos, como *to prosêkon* (276b). A escrita na alma pode ser chamada, assim, do processo de transmissão de explicações adequadas (*hikanon*) da verdade à alma à qual por natureza é adequada (*prosêkon*). A fertilidade da alma, provavelmente, se manifesta quando ela se torna origem de novas explicações adequadas da verdade.

Mas como pode o escritor na alma reconhecer o terreno adequado? Como pode conhecer a alma de seu interlocutor suficientemente para a identificar como um solo fértil? Nossa leitora atenta se lembrará que, ao definir a técnica retórica, Sócrates estipulou que saber com qual alma está lidando é uma capacidade *sine qua non* do verdadeiro *rhêtôr* (271c). Lá, no entanto, não foi fornecido nenhum meio de adquirir tal habilidade.

O terceiro uso de *hikanôs* pode fornecer algumas pistas sobre como isso pode vir a ocorrer. Em 246c, Sócrates afirma que nós descrevemos os deuses como se fossem seres vivos imortais – dotados de corpo e alma – porque não temos capacidade de os descrever adequadamente (*hikanôs*). E em nossa vida encarnada, de modo geral, é-nos quase impossível ter uma reminiscência adequada (250a) das realidades. Apesar de ser uma experiência poderosa, grande parte do que ocorre conosco na *anamnêsis* é misterioso. Quando o amante se depara com a beleza do amado – que não apenas o remete às realidades, como também faz com que ganhe informações sobre a natureza de sua própria alma – ele não é capaz de descrever adequadamente (*mê hikanôs*, 250b) o que se passa. A beleza que inspira essa descoberta é física, dado que entra no amante através de seus olhos (249d), e dispara a excitação erótico-filosófica. A gratidão/excitação que sente pelo amado (253a, *agapôsi*)²¹⁹ faz com que queira provocar nele a mesma excitação, na tentativa de fazer dele “o mais que possível semelhante ao próprio deus”. Em outras palavras, a maravilhosa descoberta de si mesmo inspira no amante o desejo de ajudar o amado a passar pelo mesmo processo. Mas não há como o amante ter certeza de que o amado tem uma alma semelhante à sua. Essa segurança vem “com o avançar do tempo”: “quer a idade, quer o curso inevitável dos acontecimentos já levam [o amado] a admitir

²¹⁹ Ver capítulo 2.2.

[o amante] em sua companhia. Pois o destino nunca fez alguém mau ser estimado por outro mau, tampouco alguém bom não ser estimado por outro bom” (255b)²²⁰.

A tentativa do plantio de *epistêmai*, então, é feita em grande medida às cegas. O filósofo não sabe de antemão se a alma de seu amado é adequada (*prosêkon*) ao seu *logos* adequado (*hikanon*). Sua gratidão pelo despertar de sua memória é o que o leva a procurar a companhia do amado. A aceitação de sua companhia e amizade é um sinal da fertilidade de sua alma às explicações adequadas da verdade, mas o amante só saberá se o processo deu certo com o tempo. Isso é mostrado de forma dramática no *Fedro*: apesar de alguns sinais do desenvolvimento de uma reflexão autônoma sejam visíveis no jovem interlocutor de Sócrates²²¹, não há como se ter certeza que Fedro abraçará a filosofia.

²²⁰ Trad. Reis.

²²¹ Ver os capítulos 1.4 e 2.1.

2.4 O filósofo escreve, e usa, *hypomnēmata* (Fedro 276d)

<p>d ΣΩ. Οὐ γάρ· ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐν γράμμασι κήπους, ὡς ἔοικε, παιδιᾶς χάριν σπερεῖ τε καὶ γράψει, ὅταν γράφηι, ἑαυτῶι τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος, εἰς τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἴκηται, καὶ παντὶ τῶι ταύτων ἴχνος μετιόντι, ἡσθήσεται τε αὐτοὺς θεωρῶν φυομένους</p> <p>5 ἀπαλούς· ὅταν δὲ ἄλλοι παιδιαῖς ἄλλαις χρῶνται, συμποσίοις τε ἄρδοντες αὐτοὺς ἑτέροις τε ὅσα τούτων ἀδελφά, τὸτ' ἐκεῖνος, ὡς ἔοικεν, ἀντὶ τούτων οἷς λέγω παίζων διάξει.</p>	<p>Sócrates: Não: no jardim de letras, ele provavelmente escreverá e semeará como brincadeira, se é que escreverá. Seu objetivo seria guardar um conjunto de recordações: ‘para quando a velhice esquecida chegar’, e para todos os que compartilham desse caminho. E terá prazer com a delicada germinação: enquanto os outros vão atrás de outras diversões, regando-se em banquetes ou outras diversões irmãs, ele,</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	provavelmente , passará o tempo com as brincadeiras de que falo.
--	------------------------------------------------------------------------------

Surpreendentemente, Sócrates elogia uma atividade descrita nas falas anteriores como superficial, afeminada, imatura, efêmera, sem raízes (276b) e francamente inútil (276c). A escrita no papiro continua, nessa fala, a ser comparada com os jardins de Adônis – é o ‘jardim de letras’ (*grammasi kêpous*, 276d1) –, mas aqui começa a receber atributos positivos. Escrever ganha dois usos: seus produtos servem como recordações (*hypomnêmata*, 276d2-3) para o escritor, quando velho, e a outros que seguem o seu caminho; e como uma ‘diversão’ alternativa aos banquetes e outras coisas desse tipo.

De todo modo, como no caso do agricultor sensato, Sócrates expressa dúvidas se o possuidor de *epistêmai* realmente gastará seu tempo nessa atividade (*hotan grafê*, 276d2; *hote kai poiôi*, 276b7). E, mesmo se o fizer, Sócrates descreve apenas ‘provavelmente’ (*hôs eoike*, 276d1 e 276d6) como será seu comportamento, denotando que não está falando de si mesmo. O possuidor de *epistêmai* aparentemente escreverá, em certa medida, a contragosto: é a melhor atividade possível a se dedicar “enquanto os outros vão atrás de outras diversões”. Em outras palavras, quando as diversões da *polis* tirarem de seu convívio almas em quem poderia plantar seriamente, o melhor a fazer é escrever. A repetição de ‘provavelmente’ também indica que escrever no papiro não é algo essencial para a atividade mais importante dessa figura. Isso é reforçado quando Sócrates caracteriza a atividade de composição como uma ‘brincadeira’ (*paidias*, 276d2)

Em certa medida, a descrição, aqui, é coerente com algo que Thamous afirmou, no mito da invenção da escrita: Theuth, seu inventor, criara um “fármaco não para a memória, mas para as recordações”²²² (*hypomnêseôs*, 275a5). Mas Thamous foi além, dizendo que a escrita introduziria o esquecimento (*lêthên*, 275a3) na alma dos que aprendessem a usá-la. Vimos como a diferença entre ‘memória’ e ‘recordações’ não poderia ser explicada sem recorrer à teoria da reminiscência do Grande Discurso. Mas algo de que Sócrates fala

²²² Trad. Reis, com alterações.

em 276d parece contraditório com afirmações anteriores. Aqui, afinal, as recordações podem ser usados para combater os efeitos da ‘velhice esquecida’ (*to lêthês gêras*, 276d3), e por todos os que compartilham do caminho do escritor (*panti tô tauton ichnos metionti*, 276d3-4). De que caminho fala? Como podem essas recordações servirem a esses objetivos?

Não é possível declarar com certeza que Sócrates quer dizer que os escritos serão literalmente usados pelo escritor quando chegar à terceira idade para que se lembre do que fazia quando era jovem. A expressão usada – “para quando a velhice esquecida chegar” (*to lêthês gêras ean hikêtai*, 276d3) – parece ser uma citação quebrada de um poema²²³, o que poderia indicar um uso metafórico. Além disso, as recordações não são úteis apenas ao próprio escritor; podem ter alguma função para “todos os que compartilham desse caminho”.

Aqui, como é frequentemente o caso no *Fedro*, é útil explorar outros contextos em que Sócrates fez referências a termos de difícil compreensão²²⁴; neste caso, *hypomnêmata*. Além do referido trecho do mito de Theuth e Thamous, cognatos são mencionados durante o ‘elogio da memória’, no Grande Discurso (249b-c). O que diferencia as almas que se tornarão humanas das demais, afirma Sócrates, é o fato de terem entrevisto as formas da verdade enquanto tentavam seguir o cortejo divino. Esse vislumbre das verdades inscreve nos humanos o modo através do qual se tornam capazes de raciocinar:

Um homem deve compreender o que é dito de acordo com uma forma (*kat’ eidos legomenon*), indo das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio: e isso é a reminiscência (*anamnêsis*) daquilo que um dia nossa alma viu andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são, levantando a cabeça para o que realmente é. Por isso, com justiça de fato, somente o pensamento do filósofo tem asas; pois segundo sua capacidade está sempre próximo pela memória àquilo cuja proximidade o deus deve sua divindade. E o homem que se serve corretamente (*orthôs chrômenos*) de tais recordações (*hypomnêmasin*), sendo constantemente iniciado nos ritos mais perfeitos (*teleous aei teletas teloumenos*), somente ele se torna de fato realizado (*teleos ontôs monos gignetai*)²²⁵.

²²³ Cf. Waterfield (op.cit) e De Vries (op. cit.).

²²⁴ Seguindo a recomendação de Lebeck (1972) de prestar atenção à ‘reminiscência verbal’ do diálogo; ver Introdução para uma discussão do conceito e sua importância nesta dissertação.

²²⁵ Trad. Reis, com alterações.

A reminiscência da experiência de andar com os deuses nos lega a capacidade de criar *logoi* que reúnam em si a multiplicidade oferecida pelos órgãos dos sentidos. Em outras palavras, o fato de nossa alma ter visto formas nos permite organizar a experiência as usando como inspiração. Para Griswold, com o trecho Sócrates propõe que a “reminiscência” (*anamnêsis*) nada mais é que o modo como funciona a razão: a lembrança das formas inspira um movimento sintético em direção à completude²²⁶. Apesar de a capacidade de raciocinar ser apresentada como uma característica humana – as almas encarnadas em seres humanos são as que conseguiram em alguma medida contemplar a verdade (249e-250a) – fazê-lo plenamente depende de um esforço deliberado. E nem isso parece ser suficiente: para ser filósofo, é necessário possuir uma alma dentre as que chegaram mais próximas à verdade (248c-e), tornando a lembrança das formas mais alcançável.

A prática filosófica, por ser inspirada pela lembrança das formas, é uma aproximação ao estado pré-natal. No mundo encarnado, é o que mais se assemelha à proximidade aos deuses, e por isso o filósofo é mais ‘realizado’²²⁷ (*teleos*). Mas, alcançar esse estado depende da participação em ‘ritos’ (*teletas*) que se servem de recordações (*hypomnêmata*), algo que permite ao filósofo estar “sempre próximo pela memória” às formas. O trecho indica que a prática filosófica tem duas etapas: há a ocasião em que o filósofo se lembra das formas (tem a reminiscência); posteriormente, preserva a memória através de ritos, nos quais se serve de recordações (*hypomnêmata*), ou seja, instrumentos de remissão à memória original. Mas como são esses ritos? E – preocupação central para nós – o que são essas recordações? Em suma, de que modo o filósofo é capaz de guardar a proximidade com a verdade?

²²⁶ Griswold, op. cit., pp. 111-121. Apesar do vocabulário kantiano, Griswold mostra como Sócrates está descrevendo o funcionamento *adequado* da razão, cuja operacionalização é feita apenas pelos filósofos. Todos os seres humanos são equipados com a capacidade de raciocinar, mas nem todos o fazem tanto quanto deveriam.

²²⁷ Vale notar que a maior parte das traduções consultadas (Reis, Hackforth, Waterfield, Fowler...) usa a tradução habitual de *teleos*, ‘perfeito’ (cf. LSJ). A tradução não me parece adequada por dois motivos. Em primeiro lugar, a cosmologia apresentada no Grande Discurso parece precluir a possibilidade da perfeição humana, tanto na vida encarnada quanto no cortejo divino. As almas encarnadas, aliás, estão entre as que não conseguiram se manter no cortejo, e parece improvável que a lembrança das formas seja capaz de as tornar tão boas quanto as almas desencarnadas. Em segundo lugar, porque esse uso encontra um eco interessante em 276b, quando Sócrates elogia a prática discursiva legítima, comparando-a com a atividade de um agricultor sério. Seu esforço, diz, resultará no desenvolvimento de plantas capazes de chegar à maturidade (*telos*, também traduzida por ‘perfeição’ por, e.g., Fowler; De Vries (op.cit.) sugere *maturity*, no sentido do que estou propondo aqui). Como defendo que os dois *telê* são o mesmo, preferi traduções que preservem mais ou menos o mesmo sentido: de fins adequados de processos naturais de desenvolvimento.

O vocabulário com que Sócrates se refere à realização (*teleos*)²²⁸ e aos rituais (*teleous aei teletas teloumenos*) é explicitamente tomado de empréstimo ao orfismo²²⁹, prática religiosa popular nas periferias do mundo grego²³⁰, cujos rituais eram chamados de *teletas*. Como mostra Bernabé²³¹, Platão mantém um diálogo constante com o orfismo ao longo de diversos diálogos, em especial os chamados ‘maduros’ e de ‘velhice’. Parte importante do que sabemos, hoje, sobre essa prática religiosa na Grécia dos séculos V-IV a.C. é devida às referências nos textos platônicos. Apenas no século XX um manuscrito produzido por um sacerdote órfico do século V a.C., o chamado Papiro de Derveni, foi encontrado, e só recentemente estudos sobre seu conteúdo começaram a ser publicados²³².

Uma das fontes de informação sobre os rituais órficos da época está em uma fala de Adimanto na *República*:

Pedintes e adivinhos que vão às portas dos ricos os convencem de que são dotados de um poder procedente dos deuses, o de, por meio de sacrifícios e curandeirismos, curar qualquer injustiça cometida por eles ou mesmo por antepassados, com a ajuda de diversões e festas, e o de, se se quer causar algum mal a um inimigo, por pouco dinheiro, sendo justo ou injusto, prejudicá-lo por meio de conjuros, pois dizem que persuadem os deuses para que lhes sirvam. (...) Apresentam-nos uma profusão de livros (*biblôn de homadon*) de Museu e Orfeu, descendentes, segundo dizem, da Lua e das Musas, com ornamentos com os quais organizam os seus rituais, convencendo não apenas indivíduos particulares, mas até mesmo as cidades de que é possível a libertação e a purificação das injustiças, tanto em vida quanto na morte, por meio de sacrifícios e jogos divertidos (*paidias êdonôn*), aos quais, é óbvio, chamam *teletai*, que nos livram dos males do Além, enquanto aos que não celebram sacrifícios, os esperam terríveis castigos. (364b-e)²³³

Até a descoberta do papiro de Derveni, esse trecho é um “dos poucos dados seguros, para a época clássica, sobre a existência de uma ‘literatura órfica’”²³⁴. De fato, o orfismo é descrito por Adimanto como responsável pela existência de uma quantidade significativa de livros, cujo conjunto não parece falar em uníssono²³⁵. O que une esses livros é o fato de todos ‘serem’ de Orfeu e Museu, poetas lendários, filhos de divindades como a Lua e

²²⁸ Ver nota anterior.

²²⁹ Cf. Hackforth, op. cit., p. 87.

²³⁰ Parker, 1995.

²³¹ Bernabé, 2011.

²³² Cf. Betegh, 2004.

²³³ Trad. Bernabé, op. cit., p. 89. Bernabé transliterou e preferiu não traduzir o termo *teletai*.

²³⁴ Pereira, M.A., s.d., nota *ad loc*.

²³⁵ *Homadon*, para o LSJ: “noise, din, esp. of the confused voices of a number of men”.

Musas, e seu uso, destinados a organizarem rituais – simultaneamente “jogos divertidos” e um modo de livrar seus participantes dos castigos após a morte.

O papiro de Derveni provavelmente foi um desses livros, e sua descoberta possibilitou aos intérpretes contemporâneos entender em que sentido esses textos ‘são’ de Orfeu e Museu. Segundo a convincente interpretação de Betegh²³⁶, os textos dos sacerdotes órficos eram compostos por rearranjos dos ‘mitemas’ mais significativos dos poemas tidos pela tradição como literalmente escritos por Orfeu e Museu. Esses rearranjos tinham por efeito realçar alguns aspectos da cosmologia órfica, justificando rituais de purificação da alma. No papiro de Derveni, o autor explica os motivos pelos quais essa prática era necessária. Os poemas de Orfeu são, para ele, deliberadamente enigmáticos, como um oráculo. Mas, comenta Betegh,

como não há chave acompanhando o poema para quebrar o código de Orfeu, *prima facie* a situação parece implicar que só podemos entender o verdadeiro sentido do texto de Orfeu se já sabemos o que quer expressar. Para entender o poema, devemos já ter aprendido a constituição do cosmos, a verdadeira natureza da divindade etc.; devemos, então, interpretar o texto de Orfeu com base em nosso conhecimento pré-existente²³⁷.

Mas, se os poemas de Orfeu têm como objetivo auxiliar os convertidos ao orfismo a compreender o cosmos e, munidos dessa compreensão, estruturar práticas que purifiquem sua alma, não faz sentido que haja a necessidade de um conhecimento prévio para os decifrar.

Ou seja, nem a constituição da realidade nem a verdadeira natureza da divindade são auto evidentes, mas tampouco o é o texto de Orfeu – nenhum lado em si pode ser usado como base para entender o outro. No entanto, podemos ainda esperar entendimento e ganhar conhecimento *a partir de uma correspondência adequada entre os dois*. Se encontrarmos o jeito correto de fazer a conexão entre o texto e o cosmos, então os dois se espelharão e interpretarão um ao outro.²³⁸

Os textos dos sacerdotes órficos teriam por objetivo, então, não simplesmente ‘solucionar’ os enigmas, mas desenvolver uma postura diante deles que pudesse ser replicada pelos iniciados buscando conhecer a realidade e a purificação de suas almas. Diante dos poemas, o autor de Derveni primeiro reconhece um sentido geral,

²³⁶ Op. Cit.

²³⁷ Betegh, op. cit., p. 364-5, tradução livre.

²³⁸ Betegh, op. cit., p. 365, tradução livre, ênfase no original.

simultaneamente derivado de sua compreensão da realidade e do poema; a seguir, elabora o que Betegh chama de uma “interpretação alegórica detalhada”²³⁹, ou seja, usa instrumentos exegéticos como etimologias e observações dialéticas para determinar a “postura hermenêutica adequada”²⁴⁰ diante do texto de Orfeu; a interpretação e a ‘postura’ estão escritas em seu livro. Os rituais, pode-se especular, teriam a intenção de ajudar os iniciados a adotar essa postura hermenêutica, em relação ao mundo e aos poemas. Em outras palavras, o ritual órfico ‘explica’ o mundo ao descrevê-lo como enigma equivalente aos poemas.

Neles, Orfeu apresenta uma cosmologia significativamente distinta da hesiódica, que pautava a vida da maior parte dos gregos. Nos mitos de origem órficos o modo de ser do mundo é menos aleatório e mais ordenado²⁴¹. Isso é em grande parte devido ao arranjo de sua teologia, na qual a figura de Zeus tem centralidade e importância muito maiores do que em Hesíodo. No papiro de Derveni – e isso é comum a tudo o que restou do orfismo – Zeus é elogiado como “destino”, “primeiro”, “último”, “rei”; um verso diz “Zeus é cabeça, Zeus é meio, de Zeus todas as coisas foram criadas”²⁴². O ordenamento divino também explica os motivos pelos quais os humanos se encontram na Terra: a imortalidade da alma e a metempsicose, doutrinas centrais ao orfismo²⁴³. As almas existiriam, independentes dos corpos, fora da Terra, em contato com os deuses. A encarnação teria ocorrido em virtude de um ciclo que constantemente se repete, e/ou como fruto de uma determinação em um julgamento²⁴⁴, em diferentes versões do orfismo; e o corpo em que entraria poderia igualmente ser de um humano ou de um animal. Geralmente, a encarnação é representada como uma espécie de punição a almas que cometeram algum crime no além. O objetivo da purificação ritual seria garantir seu retorno pacífico para junto dos deuses²⁴⁵.

Para isso, o primeiro passo (pelo menos na vertente do autor de Derveni) é a busca pela *compreensão*: a alma se torna melhor e se transforma, efetivamente, quando se torna mais similar à sua contrapartida divina, através de compreensão mais profunda sobre o mundo

²³⁹ Betegh, op. cit., p. 368.

²⁴⁰ Idem, ibidem.

²⁴¹ Cf. Parker, p. 492. Como ressalta Parker, não nos foi legada nenhuma teologia órfica completa, de modo que essa descrição não pode deixar de ser uma aproximação.

²⁴² *Apud* Parker, p. 493.

²⁴³ Burkert, 1991.

²⁴⁴ Cf. Burkert, 1991.

²⁴⁵ Cf. Parker, op.cit.

e sobre si mesma²⁴⁶. Em outra referência ao orfismo em Platão, no *Meno*, Sócrates se refere aos órficos como

alguns varões e mulheres entendidos em assuntos divinos. (...) sacerdotes e (...) sacerdotisas que consideram importante dar explicação daquilo com o que se ocupam e são capazes de fazê-lo. (81a)²⁴⁷

O autor de Derveni se encaixa nessa descrição: defendia a efetividade dos rituais propostos escorado em uma “teoria geral”, na qual “todos eventos são, ou podem ser, descritos como o resultado combinado da vontade divina e de causação física; a vontade divina se manifesta através da causação física”²⁴⁸. Nesse sentido, a visão de mundo órfica era significativamente semelhante à de textos hipocráticos da mesma época²⁴⁹, ao defender a previsibilidade dos efeitos de suas práticas.

Essa compreensão fazia com que os iniciados em mistérios como o orfismo adotassem novos estilos de vida. Seguir a *bios Orphikos* significava deixar de comer carne (os animais consumidos, afinal, teriam almas como as nossas), e praticar algum grau de ascetismo²⁵⁰. As práticas órficas provavelmente tinham como efeito o afastamento dos iniciados da vida comum da pólis. Em Atenas, por exemplo, a cidadania era condicionada ao pertencimento a uma frátria, e só se podia fazer parte de uma se se praticasse sacrifícios de animais²⁵¹, algo proscrito pelo vegetarianismo órfico. A centralidade dos livros nos rituais provavelmente também tornava os órficos estranhos à vida comum grega. Como o pôs Burkert,

o apelo característico aos livros é indicativo de uma revolução: com as *Órficas* a alfabetização se enraíza em um campo que tinha sido até então dominado pela

²⁴⁶ Cf. Betegh, op. cit., p. 363 *et seq.*

²⁴⁷ Trad. Bernabé, op. cit., p. 107. Bernabé explica por que essa citação pode ser lida como referência aos órficos: “sem dúvida, são os seguidores de Orfeu e Museu, citados em *Rep. 364e*, que recobrem com perfeição os traços definidos pela passagem: dispõem de uma tradição escrita (*bibliôn*), que apresentam (*parechontai*), porque a sua posse confere legitimidade e com ajuda da qual celebram seus rituais (*thuêpolousin...teletas*). Por tal motivo, compõem maioria os autores que entendem que é aos órficos que Sócrates alude aqui” (p. 107). Além disso, contra os que consideram que o trecho pode ser uma referência aos pitagóricos, assevera que o fato de Sócrates citar mulheres como sacerdotisas é uma evidência determinante: “sabemos que o orfismo é uma especialização da religião báquica e que nela as mulheres desempenhavam papel importante. A propósito das pitagóricas sobre as quais temos informações, são filósofas, não sacerdotisas; mais ainda, não parece que um pitagórico possa ser satisfatoriamente definido como *iereus*. Além disso, Platão cita Pitágoras uma só vez, mas como ‘mestre da vida’ e não como pensador das coisas da alma” (p. 108).

²⁴⁸ Betegh, op. cit., p. 357.

²⁴⁹ Idem, *ibidem*.

²⁵⁰ Cf. Burkert, 1991.

²⁵¹ Cf. Parker, p. 502.

imediatividade do ritual e pela palavra falada do mito. A nova forma de transmissão introduz um novo tipo de autoridade à qual o indivíduo, dado que possa ler, tem acesso direto sem mediação coletiva. A emancipação do indivíduo e o aparecimento de livros caminham juntos na religião como em outros campos.²⁵²

Essa ‘revolução’ influenciou uma série de filósofos, que fizeram uso da plasticidade das práticas de composição órficas para avançar suas próprias ideias sobre o funcionamento do mundo. O que Bernabé chamou de ‘vertente filosófica do orfismo’ quis “depurar a mensagem” de Orfeu e “dar-lhe uma perspectiva filosófica profunda”²⁵³. Esse movimento foi particularmente forte na Magna Grécia, região em que os cultos de mistérios foram mais difundidos. A escatologia do próêmio de Parmênides, por exemplo, usa uma imagética órfica, descrevendo um viajante que visita os Seres de modo análogo à viagem de Orfeu²⁵⁴ em uma biga alada²⁵⁵.

A teoria da reminiscência de Platão, nos diversos diálogos em que ocorre, pode ser justamente inscrita na história das teorias filosóficas inspiradas pelo orfismo²⁵⁶. No trecho citado do *Meno* (81a), por exemplo, Sócrates evoca a autoridade de sacerdotes órficos para afirmar a imortalidade da alma – passo *sine qua non* para o desenvolvimento da teoria da reminiscência. O próprio Grande Discurso do *Fedro*, podemos agora dizer, está coalhado de *mitemas* órficos²⁵⁷: na sua teologia, Zeus é o deus de destaque indiscutível, aquele a quem o filósofo busca imitar (252c; 252e), e a dança que os deuses fazem no céu

²⁵² Op. cit., p. 251, tradução livre.

²⁵³ Bernabé, op. cit., p. 26.

²⁵⁴ Segundo Palmer, 1999.

²⁵⁵ O mito do Grande Discurso, é claro, descreve a alma como uma biga alada; evidência, para Palmer (op.cit.), de que Platão também se inspirou em Parmênides na composição dessa fala de Sócrates. Outro sinal claro de inspiração parmenídica, para Palmer, é o fato de Sócrates caracterizar a alma com termos idênticos aos usados por Parmênides para falar do Ser (*agenêton*, 247d1, *adialphthon*, 247d4). Paul Natorp (*apud* Palmer, op.cit.), afirma também que a descrição das Formas em 250c2-3 é também inspirada na fala de Parmênides sobre o Ser.

²⁵⁶ Como convincentemente defende Bernabé, 2011.

²⁵⁷ Infelizmente, Bernabé (2011) decidiu não se ocupar do Grande Discurso do *Fedro* em seu estudo sobre *Platão e o Orfismo* – que, como ele próprio destaca, é um dos poucos escritos nas últimas décadas a se dedicarem às influências dessa religião sobre Platão. Os motivos que apresenta não são particularmente persuasivos: “o caso do *Fedro* é diferente [da *República*, do *Fédon* e do *Górgias*, no que se refere aos mitos escatológicos], já que descreve um ciclo de percursos das almas que, ainda que em parte transcorram em uma espécie de Além, este é celeste e não subterrâneo. Trata-se, pois, de um esquema muito diferente do oferecido pelos órficos e dos outros descritos pelo próprio filósofo, pelo que não me ocuparei dele” (246-7). A simples mudança ‘geográfica’ do Além, de baixo para cima, não parece ser uma diferença suficiente entre a escatologia do Grande Discurso e o orfismo para justificar dizer não haver *nenhuma* influência órfica na composição do *Fedro*: como vimos, há diversos elementos do orfismo no Grande Discurso. A variedade das descrições do além, aliás, é uma característica da literatura órfica: Parker (op.cit., p. 501 et seq.) argumenta que a multiplicidade de escatologias tinha o benefício de lembrar aos praticantes dos ritos órficos sobre a incognoscibilidade fundamental do além.

é alusiva a rituais de iniciação dos mistérios (253a-b)²⁵⁸. E, mais importante, a alma é imortal (246a), há metempsicose (248c-e²⁵⁹; 249b), corpo e alma são ontologicamente distintos (246d-e), e a encarnação é determinada por eventos anteriores ao nascimento (249b; 249e-250a). A filosofia tem por objetivo purificá-la da mácula que levou à encarnação, de modo a torná-la mais próxima dos deuses (249c; 252e-253a), em preparação ao momento em que deixará o corpo. E, como vimos, o filósofo deve participar em ritos cuja caracterização é feita em termos órficos (249b-c), e cuja finalidade é tornar sua alma cômpar à dos deuses.

Dada a centralidade dos escritos nas *teletas* órficas, e o fato de Sócrates chamar os escritos em 276d de *hypomnêmata*, há fortes indícios de que as ‘recordações’ de 249c sejam textos escritos²⁶⁰. O ‘uso correto’ poderia também ser semelhante ao praticado nas *teletas*, iluminado pelo autor de Derveni. Como sugere Betegh, o uso dos textos em rituais órficos poderia ser chamado de ‘interpretação’, uma operação hermenêutica em que o praticante do rito lê o texto e o mundo tentando, no processo, entender simultaneamente a ambos. Isso faria sentido em um ‘rito filosófico’ se esses textos forem escritos tendo como princípio de composição a operação anamnética da razão²⁶¹. Afinal, nesse caso, texto e mundo terão uma semelhança estrutural, que pode ser exposta usando os recursos hermenêuticos à disposição do filósofo.

A capacidade de compor e interpretar textos desse tipo parece ser decorrente da experiência original da reminiscência, causada pela visão da beleza do amado. A lembrança das formas, vimos acima²⁶², dá ao filósofo a capacidade de descrever o mundo ordenando, assim como as formas fazem. Os textos que vier a produzir usando como mote a lembrança das formas poderão ser as *hypomnêmata* a serem utilizadas nos rituais em que busca manter viva a memória.

Para que possa se engajar nas ‘brincadeiras’ interpretativas (os rituais), é desnecessário que seja o próprio filósofo o autor das *hypomnêmata*. Qualquer texto cuja análise seja

²⁵⁸ Cf. o artigo de Belfiore, 2006.

²⁵⁹ Cf. também Hackforth (op.cit., p.82, tradução livre): “em sua descrição da queda da alma, Platão está, é claro, se inspirando na doutrina e imagética órficas. Que a alma humana é um *daimôn* é uma das principais doutrinas do orfismo, que nos é conhecida graças aos fragmentos do poema religioso de Empédocles *Purificações*”.

²⁶⁰ No uso comum posterior a Platão, *hypomnêma* de fato ganhou o sentido mais estrito de ‘escrito composto por um filósofo’ (por ex. em Diógenes Laércio 4.4 e nas *Histórias* de Políbio, 1.35.6)

²⁶¹ No que isso se constitui exatamente é algo discutido por Sócrates quando fala das coleções e divisões, sobre as quais falaremos no capítulo seguinte.

²⁶² Ver p. 106.

capaz de o remeter às formas seria suficiente²⁶³. Além disso, os textos escritos pelo filósofo não servem para reavivar exclusivamente a memória de seu autor: podem também ser usados por “todos os que compartilham desse caminho” (276d). Nesse sentido, a atividade de compor é supérflua, como os jardins de Adônis. O prazer com a ‘bela germinação’ é, quando muito, uma brincadeira (*paidia*).

De todo modo, o trecho representa uma recuperação parcial da escrita no papiro. Há, afinal, uma circunstância em que poderemos encontrar a personagem capaz de fazer o ‘plantio sério’ em sua mesa, escrevendo. A referência ao orfismo na *República* (364e) parece, também, tornar a descrição dessa atividade como ‘brincadeira’ (*paidias*, 276d) algo menos grave do que poderia parecer em uma primeira leitura: Adimanto afirma que as *teletai*, dentro das quais os textos são centrais, são “jogos divertidos” (*paidias êdonôn*). Se essa descrição do ritual órfico for um senso comum da época, o leitor contemporâneo de Platão, ao ler que o filósofo participava de uma *paidia*, seria remetido aos rituais citados no Grande Discurso.

A possibilidade de uma relação com textos ajudar a lembrar das formas pode explicar por que Sócrates descreve a si mesmo como um amante dos *logoi* (*philologô*, 236e), no início do diálogo²⁶⁴. Fedro o força a fazer um discurso melhor do que o de Lísias através de uma ameaça: caso Sócrates se recuse, o texto de Lísias será o último que pronunciará (*exangelein*, 236e) em sua presença; a coação é suficiente para Sócrates aquiescer. O discurso de Lísias, como aqueles do próprio Sócrates, tornam-se objetos de uma análise explicitamente *formal*. Sócrates se preocupa com a medida em que os discursos puderam “reunir em uma única ideia coisas dispersas aqui e ali, abarcando-as numa visão de conjunto”, separando-as em “formas” (*kat’ eidê*, 265e)²⁶⁵. Autores capazes disso merecem ser seguidos “como (...) um deus”²⁶⁶ (266b). No Grande Discurso, seguir nos passos dos deuses significava ir em direção às formas da verdade (247a); os autores capazes de reunir a multiplicidade sensível em uma visão de conjunto estão procedendo de acordo com as informações sobre a realidade fornecidas pela lembrança das formas. A caracterização das coleções e divisões é significativamente semelhante à *anamnêsis*: elas

²⁶³ Até o discurso de Lísias pode ser – e é – estudado de maneira que auxilia Sócrates

²⁶⁴ Sócrates quer dizer que é amantes de discursos, não do *logos* em um sentido mais lato. Afinal, chama a si de *philologos* para explicar por que a ameaça de Fedro surtiria efeito: não quer ficar sem os discursos que o “produtor cultural” (cf. Ferrari, 1990) Fedro coleciona.

²⁶⁵ Trad. Reis.

²⁶⁶ Trad. Reis.

“tornam [alguém] capaz de falar e pensar” (266b). Segui-los é, nesse sentido, o equivalente terreno do cortejo divino, no além.²⁶⁷

É curioso, no entanto, que Sócrates submeta os seus discursos ao mesmo critério destinado à peça de Lísias. No drama do diálogo, afinal, eles não são *textos*, mas discursos proferidos espontaneamente – “ao acaso” (*ek tychês*, 265c), ele observa, desnecessariamente. Mas nós, leitores, sabemos o que de fato são: textos deliberados de Platão, tornados falas de seu personagem. E, em 264e-266c, Sócrates os trata como peças escritas. São apontados como exemplos da boa composição, paradigmas úteis²⁶⁸ para a investigação anunciada em 259e: “propusemo-nos a investigar qual é a maneira bela de proferir e escrever discursos e qual a não bela”²⁶⁹ (*ton logon hopê kalôs echei legein te kai graphein kai hopê mê, skepteon*). Quando os perscruta, Sócrates lembra de sua estrutura como se os tivesse à frente – apesar de necessitar que Fedro releia duas vezes (262e e 264) o início do texto de Lísias para fazer sua crítica. As peças foram também “um jogo para se divertir” (*paidia pepaisthai*, 265c)²⁷⁰, ou seja, compostas no mesmo espírito em que o filósofo escreve.

Antes de partirmos à análise do último trecho, cabe notar que nossa apreciação das *epistêmai* e das *hypomnêmata* nos legaram descrições significativamente semelhantes desses ‘objetos’. Ambas são construídas a partir de um processo de organização do sensível levado a cabo respeitando o processo legítimo da racionalidade. Ambas são obras de alguém cuja alma foi reanimada pela *anamnêsis*, experiência que é determinante para a sua formação. Há, ainda assim, algumas diferenças importantes. As *epistêmai* podem vir a se tornar textos, caso sejam ‘plantadas’ no equivalente ao jardim de Adônis. A sua fixação em um suporte dá à luz algo que pode ser usado como recordação do processo de *anamnêsis*, i.e., uma *hypomnêma*. Podem, por outro lado, ser usadas no ‘plantio sério’ (que será exposto por Sócrates em 276e²⁷¹). Tanto ‘pedaços de conhecimento’ quanto ‘recordações’ descrevem adequadamente os dois discursos de Sócrates, mas sob aspectos diferentes. Dentro do drama do diálogo, são *epistêmai*: organizações verbais do mundo, pautadas pelas coleções e divisões (ou seja, pelo processo racional anamnético), que

²⁶⁷ Uma análise mais detida das ‘coleções e divisões’ será feita no próximo capítulo.

²⁶⁸ Em 262c, Fedro pede explicitamente por exemplos adequados para que a conversa não fique demasiadamente abstrata (“não tendo suficientes exemplos”, *ouk echontes hikana paradeigmata*); os três discursos do diálogo passam aí a ser os objetos de análise de Sócrates.

²⁶⁹ Trad. Reis.

²⁷⁰ Trad. Reis.

²⁷¹ Ver próximo capítulo.

Sócrates quer em algum sentido ‘plantar’ em Fedro. Do ponto de vista do leitor e do autor do *Fedro*, no entanto, têm características de *hypomnêmata*, textos escritos sob esses mesmos princípios cuja análise pode remeter alguém já iniciado à lembrança das Formas.

Em outros termos, ser uma das *epistêmai* ou uma *hypomnêma* é algo acarretado pelo ‘uso’ de um determinado *logos*. Quando é ‘fixado’, torna-se *hypomnêma*; quando é ‘transmitido’, uma das *epistêmai*. Ou seja, quando uma *hypomnêma* é ‘usada corretamente’, num ritual filosófico – presumindo que o ritual filosófico e a escrita na alma são ocasiões significativamente semelhantes, ou nomes distintos para descrever o mesmo tipo de prática – ela é tornada uma das *epistêmai*. Isto é, serve para manter viva a *anamnêsis* do filósofo já iniciado (algo que o satisfaz), e ‘transmite’ algo ao jovem. O conteúdo preciso dessa transmissão será o tema do próximo capítulo.

2.5 As vantagens do *logos* legítimo (*Fedro* 276e-277a)

<p>e ΦΑΙ. Παγκάλην λέγεις παρά φαύλην παιδιάν, ὦ Σώκρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα.</p> <p>ΣΩ. Ἔστι γάρ, ὦ φίλε Φαῖδρε, οὕτω· πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδῆ 5 περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ στείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, 277 οἱ ἑαυτοῖς τῶι τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα – ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι τοῦτ' αἰὲ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοὶ – καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα.</p>	<p>Fedro: Que bela a brincadeira de que falas, Sócrates, a daquele capaz de se divertir com <i>logoi</i>, criando histórias sobre a justiça e sobre as outras coisas de que falas – se comparada com as brincadeiras triviais dos outros.</p> <p>Sócrates: É sim, querido Fedro. Mas creio ser muito mais belo quando se é sério com elas: quando alguém emprega a técnica dialética, toma uma alma adequada,</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p>planta e semeia <i>logoi</i> compostos com conhecimento, capazes de defenderem adequament e a si mesmos e àquele que os plantou. Não são estéreis, mas carregados de sementes, das quais novos <i>logoi</i> brotarão em novos <i>êthesi</i>, suficientes para o tornar para sempre imortal e fazer de seu possuidor tão feliz quanto um humano pode ser.</p>
--	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Nesse trecho, Sócrates mostra suas cartas: em uma breve fala, reúne uma descrição da composição do discurso legítimo (é feito de acordo com o conhecimento), a circunstância em que ocorrerá sua transmissão (quando o possuidor de *epistêmai* se aferrar a uma alma adequada) e uma descrição da transmissão (plantar e semear). Além disso, faz algumas considerações sobre a natureza do discurso, retomando as características que fazem dele

‘animado’: é capaz de defender a si mesmo e (ainda que não seja muito claro como) aquele que o plantou; e é imortal. Por fim, trata de algo central: a serventia do discurso ao seu recipiente, o “aluno” (276a) (torná-lo tão feliz quanto se pode ser).

Apesar do tom conclusivo da fala de Sócrates, o trecho é consideravelmente hermético. Em que sentido a transmissão do discurso legítimo tem relação com a técnica dialética? Como pode o filósofo se aferrar a uma alma adequada quando não é legado aos humanos conhecerem a alma de outros humanos? Como pode um discurso ser capaz de defender alguém – seria ele um agente em algum sentido? E como pode defender a pessoa que o plantou? Por que Sócrates usa esse termo – o plural de *êthos* no dativo, *êthesi* – para se referir às pessoas em quem nascerá, não tendo usado a palavra nesse sentido nenhuma outra vez no diálogo? E, por fim – como pode a obtenção do discurso legítimo tornar alguém tão feliz quanto se pode ser?

2.5.1 A técnica dialética, plantada na alma, capaz de se defender

Em diferentes diálogos platônicos, o termo ‘dialética’ representa diferentes coisas. Como aposta Robinson, Platão chama de ‘dialética’ aquilo que “considera ser o método ideal, qualquer que seja²⁷²”. Ao longo da carreira do filósofo, diferentes práticas – o *elenchos*, o ‘método hipotético’ e, finalmente, as coleções e divisões – receberam esse nome²⁷³. De um ponto de vista estritamente etimológico, a ‘dialética’ parece se referir à comunicação oral. Como aponta Yunis, o

termo *dialektikê* tem por origem o verbo *dialegesthai*, ‘conversar’ ou ‘discutir’, então o aspecto comunicativo cara a cara da dialética é etimologicamente proeminente (259a1-2n.). A dialética é discurso através de pergunta e resposta (*Cra.* 390c) e, portanto, difere fundamentalmente da elaboração de discursos longos (*speechmaking*) (259a1-2n., *Grg.* 447c, 448e).²⁷⁴

Essa seria uma explicação plausível para o uso do termo ‘dialética’ no contexto de 276e-277a: o semeador na alma emprega uma técnica oral para transmitir o discurso legítimo, e não a escrita dos ‘jardins de Adônis’. Mas essa descrição da dialética – como método investigativo centrado na comunicação oral através de perguntas e respostas – não parece adequada para dar conta do que Sócrates chama de “técnica dialética” em outras partes

²⁷² *Apud* Madriñan Molina, 2017, p. 5, tradução livre.

²⁷³ Cf. a tese de Madriñan Molina, 2017, que propõe algo diferente: para ela, no *Fedro* a técnica dialética é uma composição de todos esses ‘métodos’.

²⁷⁴ Yunis, 2011, p. 234, tradução livre.

do *Fedro*. Os dialéticos, ele afirma em 266b-c, não são definidos como praticantes da conversa, mas como aqueles “capazes de executar”²⁷⁵ coleções e divisões. Os resultados dessas coleções e divisões podem ser discursos longos, como é caso dos dois proferidos por Sócrates, usados como exemplos do procedimento (266a-b). De fato, o *Fedro* parece fazer parte de um conjunto de diálogos em que o aspecto estritamente dialógico da dialética foi se tornando menos importante. Voltemos a Yunis:

Ao menos a partir da *República*, a arte da dialética é para Platão tanto um método de comunicação quanto de descoberta de verdades (*Rep.* 7.532a-533e) (...). Antes, no *Fedro*, [Sócrates] estava preocupado com a capacidade da dialética de descobrir verdades (através dos procedimentos analíticos de coleção e divisão) porque a retórica precisa descobrir a verdade sobre seu assunto para construir argumentos persuasivos (265d4-266b2n.).²⁷⁶

Essa descrição parece mais adequada: de fato, as coleções e divisões, no *Fedro*, parecem ter como objetivo principal a elaboração de discursos (ou seja, uma estratégia de comunicação) elaborados de acordo com a verdade. Vimos, no entanto²⁷⁷, como o Sócrates do *Fedro* não é tão otimista a ponto de afirmar a possibilidade de usar um método para *descobrir verdades*. Afinal, nossa capacidade cognitiva é limitada pelo fato de nunca termos de fato obtido uma visão plena da verdade, e termos esquecido a maior parte do que vimos. Podemos passar por experiências capazes de nos remeter à visão parcial obtida antes da encarnação, que pelo menos nos remetem ao modo como as verdades se organizam: em torno das formas. Essas experiências, comparáveis a ‘insights’ filosóficos, nos indicam o caminho para o melhor tipo de *logos* que podemos construir: *explicações “adequadas da verdade”* (276c).

O vocabulário com o qual Sócrates descreve as coleções e divisões²⁷⁸ evidencia a proximidade desse método com a descoberta da existência das formas legada pela *anamnêsis*:

Sócrates: Dele [do Grande Discurso] podemos captar o seguinte: como o discurso passou da censura ao elogio. (...) Parece-me que o resto é realmente um jogo para se divertir,

²⁷⁵ Trad. Reis.

²⁷⁶ Yunis, 2011, p. 234, tradução livre. Parte de Yunis da qual discordo: “Aqui [Sócrates] está preocupado com a dialética como método de comunicação oral com um aprendiz receptivo, uma visão que [Sócrates] também sugeriu anteriormente (266b4-c1).”

²⁷⁷ No capítulo 2.3.

²⁷⁸ A partir daqui ‘técnica dialética’ e ‘coleções e divisões’ serão tratados como sinônimos.

mas, dentre o que foi proferido ao acaso, há um certo par de formas (*eidoin*) cujo poder não é sem interesse, se é que se pode captá-lo por meio de uma arte.

Fedro: E quais são?

Sócrates: Reunir em uma única forma (*idean*) coisas dispersas aqui e ali, abarcando-as numa visão de conjunto, a fim de tornar evidente, definido cada coisa, aquilo que em cada caso pretende-se ensinar. (...)

Fedro: O que tens a dizer da outra forma (*eidós*), Sócrates?

Sócrates: O ser capaz de separar de novo em formas (*kat' eidê*) e segundo as articulações naturais, e tentar não despedaçar as partes, à maneira de um mau açougueiro. Mas, tal como há pouco o meu par de discursos apreendeu a insensatez do pensamento em uma única forma (*eidós*), e assim como de um corpo único nascem membros duplos e homônimos por natureza – chamados esquerdos uns, e direitos outros – do mesmo modo o par de discursos considerou o delírio em nós como uma forma única por natureza; e um deles cortando e recortando a parte esquerda não cessou antes de encontrar dentre elas um amor por assim dizer sinistro, que foi insultado em justa medida; o outro, por outro lado, conduzindo-nos pelas partes à direita da loucura, ao encontrar um amor homônimo daquele, mas pelo contrário divino, elogiou-o como causa dos maiores bens para nós. (265c-266b)²⁷⁹

A maior parte dos tradutores consultados²⁸⁰ opta por traduzir as ocorrências de *eidós* nesse trecho alternando termos, às vezes em frases consecutivas, aparentemente para evitar uma confusão entre os sentidos ‘técnico’ e ‘não técnico’ das formas²⁸¹. É possível ver como manter uma tradução constante do termo pode causar dificuldades de leitura: a ‘forma’ da divisão, por exemplo, tem como uso “separar em formas”. Como pode uma ‘forma’ ser instrumento cujo objetivo é separar um objeto em ‘formas’? Mas, ao tentar desfazer o embaraço, os tradutores obnubilam a “reminiscência verbal”²⁸² que Platão introduziu no trecho: e se – e esse é um pressuposto fundamental de uma boa tradução de filosofia – nosso autor *quis* causar a ‘confusão’? A repetição de *eidós* alerta à ligação estreita entre as coleções e divisões e as formas, e nos remete às partes do diálogo em que Sócrates fala

²⁷⁹ Trad. Reis, com alterações inspiradas em Hayase (2016) (ver nota 287).

²⁸⁰ (Reis, Fowler, Hackforth, Waterfield, Rowe)

²⁸¹ O Sócrates de Reis, por exemplo, faz uma divisão “em espécies” (*κατ' εἶδη*, 265e); os de Waterfield e Fowler, em “classes”. O de Hackforth descreve um par de “procedimentos” (*εἰδοῖν*, 265c), o de Rowe, simplesmente, de “kinds of things”, o de Waterfield, de “features”. A mesma variação de tradução ocorre em praticamente todas as ocorrências de cognatos de *εἶδος* nesse trecho, que Hayase (2016) chama de *Canonical Passage* das coleções e divisões.

²⁸² Cf. Lebeck, op. cit., p. 289.

sobre as formas. Introduzir termos diferentes para traduzir *eidōs* faz com que o leitor da língua moderna perca esse importante detalhe.

A principal fonte de dificuldade parece vir de Sócrates chamar os procedimentos de coleção e divisão de formas. Afinal, a *anamnēsis* fornece ao filósofo um insight fundamental sobre a estrutura da realidade: há formas, e as coleções e divisões são simplesmente um modo de organizar o discurso de modo a respeitar essa ‘informação’²⁸³, permitindo ao seu operador ‘classificar’ a multiplicidade sensível em ‘universais’²⁸⁴. Elas parecem, nesse sentido, ser um método adequado ao insight, mas desenvolvido posteriormente à experiência da reminiscência.

O fato de serem desenvolvidas posteriormente ao insight, no entanto, não é algo a impedir que coleção e divisão sejam formas em um sentido técnico (mesmo se *lato*). Como já vimos²⁸⁵, a *anamnēsis* não lega à pessoa que a experimenta o conteúdo das formas, mas simplesmente a noção de que *há formas*. Nenhuma forma descrita pelo filósofo atenderá plenamente aos requisitos para que seja uma forma no sentido técnico *estrito*, uma vez que não é possível aos humanos descrever as formas reais do “lugar supraceleste” (247c)²⁸⁶. Todas as ‘formas’ descritas no mundo encarnado o são graças ao desenvolvimento de um modo de refletir inspirado no fato de haver formas reais: a criação de *logoi* a partir da coleção e divisão.

Se os procedimentos de coleção e divisão podem ser descritos como ‘formas’, então, isso significa que Sócrates é capaz de criar um *logos*, organizado de acordo com o insight – i.e., usando a coleção e divisão – que descreve os procedimentos²⁸⁷. Em outras palavras, a definição do método deve ocorrer como resultado de uma estratégia analítica semelhante à usada em exames de temas controversos como justiça, amor, temperança etc. Esta é uma descrição circular do processo de descrição do método, sem dúvida: as

²⁸³ Como bem o colocou Ionescu (2012, p. 1, tradução livre): “o método fornece uma estratégia de raciocínio, enquanto a teoria da reminiscência fornece o horizonte metafísico dentro do qual as coleções e divisões fornecem bons resultados”.

²⁸⁴ Para usar um termo aristotélico que parece adequado.

²⁸⁵ Cf. capítulo 2.3.

²⁸⁶ Trad. Reis. Todo o conteúdo da região “supra celeste” é, afinal, “sem cor, inefável (*ἀσχημάτιστος*) e intangível” (247c, trad. Reis, com alterações).

²⁸⁷ Hayase (2016), em quem me inspirei para fornecer essa interpretação, argumenta por algo semelhante: para ele, as coleções e divisões têm por objetivo a criação de *definições*, e é possível tirar do *Fedro* definições dos dois procedimentos. Por isso, diz, eles são chamados de formas. Hayase fornece, em seu ambicioso artigo, uma tradução da *Canonical Passage* das coleções e divisões em que traduz uniformemente *eidōs* e *idea* por formas, o que guiou as alterações feitas à tradução de Reis, acima. O artigo de Hayase é focado na interpretação da *Canonical Passage* dentro do contexto da discussão sobre a retórica, sem, infelizmente, incorporar a teoria da reminiscência.

coleções e divisões são responsáveis pela descrição das ‘coleções e divisões’. Mas, o critério que estabelece a bondade do método não está no interior desse círculo: como o pôs Ionescu, a “teoria da reminiscência basicamente assevera nossa habilidade inata de reconhecer a verdade”, através “de um componente do conhecimento não-empírico e *a priori*”²⁸⁸. Ou seja, o filósofo tem, via *anamnêsis*, o insight fundamental sobre a existência das formas, e isso o leva a querer entender a realidade – inclusive os métodos de investigação, que são componente da realidade – de acordo com essa descoberta. Ele então parte para uma análise do sensível de modo a entender como pode estar organizado em formas. Ou seja, como suas instâncias específicas fazem parte de formas que as organizam, e de que modo essas formas são separadas umas das outras. Se quiser entender o método que usa, terá de criar um *logos* sobre o método que respeite esse insight. Ora, esse método é uma parte do mundo a ser descrita como outra qualquer; i.e., não há modo de o perscrutar melhor do que reunir sua multiplicidade em formas, de modo a o tornar tão preciso quanto pode ser.

A fala de Sócrates sobre “coleções e divisões”, nesse sentido, é um *logos* construído a partir da certeza de que há formas, e que essa certeza provê o modo como o mundo deve ser compreendido e descrito. O melhor modo de construir *logoi* a partir dessa certeza é usando o método que colete em formas, e divida em formas: as coleções e divisões. O *logos* descrevendo as coleções e divisões, portanto, é escrito utilizando o método de coleções e divisões. Sócrates tomou seus discursos, escritos de acordo com o insight de haver formas, e explorou o modo como os construiu. Coletou as instâncias em que reuniu a multiplicidade sensível em formas e chamou esse procedimento de ‘coleção’. Coletou, também, as instâncias em que dividiu a multiplicidade do mundo em formas e chamou esse procedimento de ‘divisão’. Coletou ambos procedimentos e os chamou de ‘técnica dialética’; dividiu-os e os chamou de ‘coleção’ e ‘divisão’²⁸⁹.

A partir dessa análise, é possível perceber como a ‘técnica dialética’ é compreendida por Sócrates como um método de criação de *logoi*. Vimos²⁹⁰ como as coleções e divisões foram responsáveis pela fabricação dos dois discursos de Sócrates, que em um sentido podem ser entendidos como *epistêmai* e, caso escritos, podem vir a se tornar

²⁸⁸ Ionescu, 2012, p. 5.

²⁸⁹ Como afirmou Hayase (2016), não há na descrição do método nenhum sinal de que um procedimento necessariamente decorre do outro, ou acompanha o outro. Ambos são modos de proceder de acordo com as formas.

²⁹⁰ Nos capítulos 2.3 e 2.4.

hypomnêmata. Em outras palavras, é plausível que a referência ao uso da ‘técnica dialética’, aqui, sirva para confirmar algo indicado pela análise de outros trechos: os discursos “com conhecimento” são “compostos de acordo com o conhecimento” (276e), e isso significa os construir de acordo com o insight fornecido pela reminiscência (há formas). O melhor modo de fazê-lo é seguir o método das coleções e divisões. Mas a técnica dialética não é o modo através do qual o ‘plantio’ é feito; não é, assim, a descrição de um procedimento oral.

O plantio ocorre quando se emprega a técnica dialética – ou seja, se elabora um *logos* adequado – e ele é semeado e plantado em uma “alma adequada” (*psychên prosêkousan*), que o filósofo “toma” (*labôn*). Dada a impossibilidade de conhecer a alma do interlocutor, como pode o filósofo saber que está lidando com uma alma adequada? Como vimos²⁹¹, no momento do ‘plantio’ isso é impossível. Mas, conforme sua relação com o ‘aluno’ se for desenvolvendo, o fato de o jovem continuar a buscar sua companhia será um sinal da semelhança de suas almas, unidas pelo fato de terem se aproximado significativamente da verdade quando eram desencarnadas. O que motiva o filósofo a ir atrás desse processo parece ser, em certo sentido, uma gratidão em relação ao amado. Afinal, a beleza do jovem fez com que o filósofo passasse pelo processo de *anamnêsis*, o que é responsável pela sua capacidade de criar os discursos²⁹².

É possível argumentar que algo semelhante ocorre no drama do *Fedro*. Há relativo consenso, entre comentadores, que Fedro e Sócrates representam (pelo menos em alguma medida) um casal de apaixonados que nutrem, um pelo outro, o tipo de amor descrito no Grande Discurso²⁹³. Há bons sinais de que esse é o caso. Em primeiro lugar, há a própria escolha do nome de *Fedro*, como argumenta Nussbaum. No início do diálogo,

Sócrates acaba de ver esse jovem impressionante, cujo nome significa *brilhante*, e que é claramente radiante com saúde, beleza e habilidade. (e, talvez, quando o vê, Sócrates é

²⁹¹ No capítulo 2.3.

²⁹² Ver capítulo 2.2. Por que a beleza da juventude seria responsável por reanimar no velho filósofo o desejo pelo conhecimento, que o habilita a criar bons *logoi*? Sócrates não diz se com essa ideia constrói uma imagem ou a descrição literal do que ocorre. É possível especular, talvez, que a beleza da juventude seja a de uma alma ainda não direcionada, de um indivíduo em quem os desejos estão latentes e não plenamente desenvolvidos. O filósofo, possivelmente, vê a si mesmo como era antes de escolher a vida filosófica, o que o reanima a continuar a perseguir o objetivo que escolheu – e a auxiliar o jovem a fazer escolhas autonomamente. O entusiasmo juvenil de Fedro por *logoi* é, de fato, contagiante.

²⁹³ É o caso de Friedrich Schleiermacher (1836), para quem Fedro representa o próprio Platão quando Sócrates o converteu à filosofia. Jessica Moss (2013) argumenta que o Grande Discurso é, aliás, perfeitamente adequado para virar à filosofia a alma “multicolorida” de Fedro, cujo amor Sócrates estaria disputando com Lísias, posição semelhante às de Andrea Nightingale (1995) e Elizabeth Asmis (1986).

‘atingido’ por “uma corrente de beleza entrando através de seus olhos” [251a-e]. Talvez ele se sinta ao mesmo tempo aquecido e inundado, preenchido ao mesmo tempo com ânsia e reverência [*eagerness and awe*])²⁹⁴

Ou seja, nesta convincente interpretação para a escolha do nome dessa personagem, a visão de Fedro causa em Sócrates algo que ele próprio descreverá, no Grande Discurso, como a *anamnêsis*. Os dois discursos foram compostos sob inspiração de Fedro, por um Sócrates entusiasmado por uma visão. Foram compostos, também, na esperança de que Fedro possa se virar à filosofia (257b): uma espécie de retribuição à inspiração. O fato de o diálogo não mostrar Fedro se virando imediatamente à filosofia²⁹⁵ não é evidência de um fracasso de Sócrates: a germinação, afinal, demora “oito meses” (276b), i.e., só ocorre bastante tempo depois da transmissão das *epistêmai*. De todo modo, vimos em 276a como o próprio Fedro começa a esboçar, autonomamente, *logoi* filosóficos quando ajuda Sócrates a descrever o *logos* legítimo. Seria esse um sinal de que a plantação em sua alma começa a germinar?

Parece, então, haver um componente altruísta na transmissão do *logos* legítimo, evidenciado por esse processo: Sócrates quer ajudar Fedro, ou seus outros interlocutores, a serem capazes de raciocinar de modo análogo ao inspirado pela *anamnêsis*. Mas, duas afirmações de Sócrates discutidas nesta Parte 2 indicam haver motivações, por assim dizer, egoístas, por parte do filósofo. Em primeiro lugar, como vimos no comentário a 276b²⁹⁶, a observação do nascimento das plantas parece satisfazer o semeador sério através do preenchimento de um desejo inscrito na sua alma desde quando ela, desencarnada, entreviu as formas da verdade. Agora, temos diante de nós mais uma estranha característica do discurso legítimo que nasce no ‘aluno’: ele é capaz de defender não apenas a si mesmo, como também *àquele que o plantou*.

Vimos no comentário a 276a²⁹⁷ como a capacidade de se defender²⁹⁸ era uma marca da vida do discurso legítimo. Essa característica, de cara, o diferencia dos escritos criticados

²⁹⁴ Nussbaum, 2001, p. 200.

²⁹⁵ Algo de que discorda, por exemplo, Moss (op.cit.), para quem o fato de Fedro ter participado da discussão mais “técnica” da segunda metade do diálogo é uma evidência de que os efeitos da guia de Sócrates da alma de Fedro já estão visíveis. Os sinais de que isso ocorre, no entanto, parecem insuficientemente claros para que se possa afirmar tal posição de maneira peremptória.

²⁹⁶ Capítulo 2.2.

²⁹⁷ Capítulo 2.1.

²⁹⁸ A noção do *Fedro* de ‘defesa’ do discurso é tratada como uma evidência de que Platão estaria se referindo a doutrinas não escritas por alguns comentaristas contemporâneos (como Slezak, op.cit.). Para esses intérpretes, Platão quereria dizer, com isso, que as teses expostas no *Fedro* só encontrariam uma defesa plena nas reuniões da academia platônica, onde são expostas as ‘coisas de maior valor’ (*ta timiôtera*),

em 274c-275e, que, se confrontados, precisarão ser socorridos por seu autor (275e), por serem incapazes de defenderem a si mesmos. Isso se dá, principalmente, pelo fato de não serem capazes de falar (apesar de parecerem vivos); como o discurso legítimo é algo que nasce em uma alma, é capaz de ‘falar’ através de seu dono, permitindo que defenda seu próprio conteúdo.

Para entender de que modo isso acontece, precisamos em primeiro lugar terminar de destrinchar as analogias entre o ato de plantar e o crescimento do discurso legítimo. Se, como defendi²⁹⁹, os *logoi* provenientes da posse do discurso legítimo são as suas ‘sementes’; o filósofo é o semeador; e a alma do aluno é o terreno apropriado; o que, nessa analogia, são as plantas? O que cresce na alma? A resposta pode, possivelmente, ser encontrada em uma outra instância, no diálogo, em que um processo é descrito de modo similar. No Grande Discurso, Sócrates também discute algo que ‘cresce’ na alma graças ao estímulo provido pela *anamnêsis*³⁰⁰: as ‘asas’, a parte da alma representante do desejo por retornar à verdade³⁰¹. Se as estreitas relações que viemos explorando entre o discurso legítimo e a relação homoerótica do Grande Discurso estiverem bem justificadas, é possível dizer que uma plantação de sucesso é uma alma cujo desejo pelo conhecimento foi reacendido. Na analogia entre o Grande Discurso e a plantação na alma, as ‘plantas’ são as ‘asas’. A vantagem de as chamar de plantas é mostrar como seus frutos podem se multiplicar: os *logoi* que gerar podem vir a se tornar sementes. As plantas de desejo pelo conhecimento produzem explicações adequadas da verdade (*epistêmai*).

Essas novas *epistêmai* não terão sido *criadas* pelo filósofo que a semeou, e sim por seu aluno; em que medida, então, poderão defender simultaneamente a si mesmas e ao ‘agricultor’? Possivelmente a explicação para isso está escondida por trás da variação semântica do termo *logos*. A esmagadora maioria de seus usos, no *Fedro*, denotam

i.e., as suas teses mais importantes. Caso o leitor quisesse assistir a uma defesa completa dessas teses, deveria ir à academia. Como mostra Trabattoni (op.cit.), para os intérpretes que defendem a existência dessas doutrinas, sua omissão dos diálogos é devida a motivos históricos (como autocensura), e deixaria de fazer sentido se o motivo para que não pronunciasse teses fosse filosófico. Ora, como busco mostrar, a principal proposta de Sócrates com o discurso legítimo é a possibilidade de transmissão de um *modo de pensar*, e não de *teses definidas*, quer estejam elas nos diálogos, quer em palestras dadas pessoalmente por Platão.

²⁹⁹ Capítulos 2.3 e 2.4.

³⁰⁰ 250c-252c mostra o crescimento das asas do filósofo; 255e mostra como isso ocorre com o amado (ainda que com este o sentimento, sendo inspirado por discursos e não pela própria *anamnêsis*, seja mais fraco).

³⁰¹ Lebeck (op.cit.) reparou como os termos destinados ao crescimento das asas, no Grande Discurso, são simultaneamente eróticos e agrícolas.

‘discursos’ como os dois proferidos por Sócrates. Uma das ocorrências, dentro do Grande Discurso, no entanto, sugere a existência de *logoi* internos à alma:

Um [dos cavalos que compõem a biga alada, imagem da alma] (...) – o que está em mais bela posição – é ereto na forma, bem articulado, pescoço longo, focinho arredondado, amante da honra com moderação e do senso de pudor, é amigo da reputação verdadeira e acata ordens dirigido apenas por palavras (*logoi*) (253d-e)³⁰²

Esses *logoi* são proferidos pelo auriga, análogo da razão na alma descrita como uma biga alada. É o auriga quem entrevê as formas, no cortejo divino (248b-c), e, portanto, o processo de *anamnêsis* é destinado a acordar a ‘sua’ memória. O modo como ele controla o cavalo mau e ‘fala’ ao cavalo bom – i.e., como lida com os desejos na alma – é determinante para a alma voltar a ter um arranjo que permita sua volta ao cortejo divino, após a morte. Em outras palavras, a experiência da *anamnêsis* dá ao filósofo simultaneamente a capacidade de criar *logoi* que descrevem a realidade de acordo com as formas, e qualifica a sua razão para organizar a sua alma internamente. Os *logoi* (discursos) serão construídos de acordo com o insight fornecido pela *anamnêsis*, mas o *logos* (razão) da pessoa que passa pela reminiscência também passa a operar de acordo com esse insight. Há uma equivalência entre o modo como opera a razão de quem passa pela reminiscência e os discursos que ela produz. A construção de um bom *logos* (discurso) é a criação de uma representação do bom funcionamento do *logos* (razão)³⁰³.

Se essa equivalência – entre o *logos* interno e o *logos* externo – fizer sentido, é possível dizer que as *epistêmai* construídas pelo aluno serão semelhantes a algo contido tanto na alma do ‘aluno’ quanto na alma da pessoa que o fecundou. Os dois terão aurigas que controlam os seus desejos através de um *logos* inspirado pela *anamnêsis*. Nesse sentido, os *logoi* (discursos) defenderão tanto o aluno quanto o agricultor, dado que serão uma espécie de representação do *logos* que determina o jeito como ambos vivem. As *epistêmai* serão capazes, também, de defender a si mesmas em virtude da bondade de sua constituição, e sobreviverão a uma análise semelhante à que Sócrates submete o texto de Lísias (264b *et seq.*).

³⁰² Trad. Reis.

³⁰³ Nesse sentido, as “coisas de maior importância” (*timiôtera*, 278b) do que seus textos que um filósofo deve ser capaz de mostrar podem ser compreendidas como sua própria capacidade de raciocinar bem; em outros termos, o bom funcionamento de seu ‘*logos* interno’ é mais valioso do que uma bela composição que tenha produzido.

2.5.2 O plantio em novos personagens; diálogos de Platão como *hypomnêmata*

A seguir, Sócrates afirma que o aluno será capaz de produzir sementes, as quais plantará em novas pessoas (*êthê*). Uma interpretação a respeitar a *lex parsimoniae*³⁰⁴ afirmaria, simplesmente, que Sócrates mostra como o processo de plantio pode continuar, posteriormente. As *epistêmai* engendrarão plantas carregadas de novas *epistêmai*, as quais podem ser plantadas em novos terrenos férteis, tornando o discurso “para sempre imortal”. Mas é curioso Platão ter usado (apenas neste passo) o termo *êthos*, que, em uma ocasião na *Poética* de Aristóteles, é usado para denotar *dramatis personae*³⁰⁵. Vários diálogos mostram a fertilização de outros personagens jovens por Sócrates³⁰⁶; e o Sócrates-personagem, em certo sentido, foi o local onde Platão ‘plantou’ discursos, cuja reprodução vemos na conversa que faz os jovens interlocutores se virarem à filosofia. Platão conhece a alma desses jovens interlocutores, de modo que constroi situações nas quais uma alma adequada está no caminho das *epistêmai* que Sócrates recita e discute.

O *Fedro* se destaca desses outros diálogos de fertilização porque, aqui, Platão mostra como textos – como o de Lísias – e discursos – os dois de Sócrates – podem ser materiais cuja análise compõe a relação oral que abre o aluno à filosofia³⁰⁷, e que mantém viva a memória do insight no filósofo experiente. Um texto nunca deve ser abordado de modo solitário: isso levaria ao esquecimento, e este é o ponto do mito de Theuth e Thamous. Ele pode ser, no entanto – em especial caso tenha sido escrito como *hypomnêma* por um filósofo que passou pela *anamnêsis* – usado em um ‘ritual filosófico’, uma conversa metodológica sobre o melhor *logos*, entendido como discurso externo e interno à alma. E

³⁰⁴ Na construção de Bertrand Russell (*apud* Linksy, 2019, trad. livre), “Sempre que possível, substitua inferências a entidades desconhecidas por construções a partir de entidades conhecidas”.

³⁰⁵ Cf. LSJ e Blundell (1992, p. 174, n. 57). *Êthos*, originalmente, tinha o sentido de um ‘lugar habitual’, algo semelhante a *habitat* de animais (segundo o LSJ, esse é o uso adotado, por exemplo, por Homero). Seu uso parece ter se expandido, aos poucos, primeiro para denotar ‘caráter’ (uso evidenciado por autores mais recentes do que Homero, o mais antigo dentre os que o LSJ lista sendo Hesíodo); posteriormente, personagens fictícios (o uso explícito desse sentido, segundo o LSJ, está primeiro na *Poética* de Aristóteles; mas não é improvável que quando escreveu o *Fedro*, na parte final de sua carreira, Platão tivesse algo semelhante em mente). A incorporação de novos sentidos através de usos metafóricos pode ser explicada razoavelmente sem grande especulação: o caráter é visível através do modo habitual de um humano se comportar; um personagem fictício é um ‘caráter’ observável através de sua ação no texto ou peça.

³⁰⁶ Seria possível citar *República*, *Teeteto*, *Meno*, *Fédon*, *Crátilo*, *Alcibíades Maior*, entre outros. Burger (*op.cit.*) também defende que os diálogos são manifestações da ‘fertilidade’ de Sócrates.

³⁰⁷ Nightingale (1995) defende algo semelhante, quando afirma que, no *Fedro*, Platão abandona a noção de que há gêneros inerentemente não filosóficos. Para essa autora, o texto mostra como parte importante da filosofia é um diálogo com *logoi* de outros gêneros. “Afinal, em um diálogo filosófico”, afirma, “devem-se testar as próprias ideias as submetendo à crítica de outrem, ou então testar as ideias de outrem introduzindo as suas próprias críticas ou ideias. De um ou outro modo, está-se lidando necessariamente com *os logoi de outras pessoas*.” (*idem*, p. 162).

essa conversa pode ser compreendida, simultaneamente, como a tentativa de plantar o discurso legítimo na alma de um jovem aluno, e como um modo do filósofo experiente relembrar.

É possível pensar os textos do próprio Platão como *hypomnêmata* que podem vir a ter usos semelhantes. A fala de Fedro (276e) o parece indicar, quando se refere aos semeadores de jardins de Adônis como pessoas que passam o tempo criando “histórias sobre a justiça” (*dikaiousunês (...) mythologounta*), possivelmente uma menção à *República*³⁰⁸. Interessantemente, os diálogos são ‘recordações’ de dois tipos de método: o ‘dialético’ (nas suas múltiplas versões) e o *diálogo socrático* (a filosofia como busca conjunta conduzida por um filósofo). O *Fedro* dá, ao leitor, uma espécie de guia de leitura. Através do mito de Theuth e Thamous, adverte: não me leia sozinho, acreditando ter em mãos algo que conduzirá ao conhecimento. Através da analogia com o jardim de Adônis, explica que é uma recordação, produzida por alguém fertilizado por Sócrates, tanto do que seu autor considera o melhor modo de escrever *logoi* (coleções e divisões que respeitam as formas) quanto do modo como a fertilização filosófica ocorre (através do diálogo oral, com um mestre já iniciado na filosofia). Por fim, apresenta, em seu drama, uma imagem da transmissão do *logos* legítimo: o modo correto de ‘usar’ o texto do diálogo, lido com auxílio de um filósofo já iniciado – caso o leitor seja jovem – ou o discutindo com um jovem entusiasta de *logoi* – caso seja um filósofo experiente. O *Fedro* é uma espécie de retrato ideal do início do processo de conversão à filosofia, através do diálogo, usando como trampolim o texto escrito³⁰⁹; e também do modo como um filósofo experiente mantém vivo o insight em sua mente. Uma leitura do diálogo feita de acordo

³⁰⁸ Yunis (2011) está entre os comentadores que veem nesse trecho uma referência à *República*. O modo como Adimanto introduz à discussão sobre a justiça, em *Resp.* 366e-367a, certamente chancela essa interpretação. O irmão de Gláucon se queixa a Sócrates que, até aquele momento, ninguém havia exposto, “em prosa ou em verso, até que ponto uma [a injustiça] é o maior dos males que a alma pode albergar, ao passo que a outra, a justiça, é o maior dos bens. Se, portanto, todos vós falásseis assim desde o começo, e nos persuadissem desde novos, não andaríamos a guardar-nos uns aos outros para não praticarmos injustiças” (trad. Pereira). Sócrates responde, eventualmente (368c) que, então, defenderá a justiça “dentro dos limites da minha capacidade”.

³⁰⁹ Estariam os intérpretes contemporâneos desrespeitando essas ‘instruções de leitura’, já que o modo de nos relacionarmos com os textos escritos é, de modo geral, solitário? Creio que não: toda boa interpretação do texto platônico é como uma fala no enorme diálogo entre comentadores que vem ocorrendo desde a Antiguidade. Platão, pelo menos no *Fedro*, não previu essa modalidade de diálogo, cujas falas são textos, mas é possível argumentar que estamos seguindo o espírito de sua sugestão (ou previu? Estariam os discursos dentro do *Fedro* em diálogo?). Isso para não falar no fato de os diálogos serem estrelas de cursos dados em universidades, onde a leitura dos alunos é guiada por um professor.

com suas ‘instruções’ significa uma espécie de reencenação de seu drama, com o texto de Platão cumprindo o papel dos discursos de Lísias e Sócrates³¹⁰.

Esse retrato nos permite entender em que sentido um texto é *hypomnêma*, e em que sentido é uma das *epistêmai*, e como as duas funções são representadas simultaneamente pelos três discursos no drama do *Fedro*. Para Sócrates, discutir os *logoi* com *Fedro* é um modo de manter viva a *anamnêsis* que experimentou graças à visão de Fedro – são *hypomnêmata*. Para Fedro, discutir os *logoi* com Sócrates pode ser uma preparação para que um dia ele venha a experimentar a *anamnêsis* – são *epistêmai*. O modo como a discussão se dá poderia ser chamado de um ‘rito filosófico’, uma prática cujo catalisador é um livro, ou discurso, que só pode acontecer se um iniciado no método de interpretação (Sócrates) estiver presente. Pensar o diálogo entre Sócrates e Fedro como uma espécie de ritual órfico pode responder, também, por que eles estão fora da cidade, algo incomum para Sócrates (230d) e conversando em um local sagrado³¹¹. A iniciação à filosofia não ocorre, aparentemente, sob os olhares da cidade.

2.5.3 O processo imortal, e tornando-se tão feliz quanto possível

Outro ponto de difícil compreensão é a proposta de que os discursos serão “suficientes para o tornar para sempre imortal”. *Stricto sensu*, segundo a doutrina do Grande Discurso, nada pode se *tornar* imortal: apenas aquilo que é fonte de seu próprio movimento é imortal, e esse movimento nunca ‘começa’ (e nunca cessa) (245-6). E quem está se

³¹⁰ Discordo radicalmente de Griswold (op. cit., p. 210), portanto, quando afirma que “Sócrates parece não ter imaginado o diálogo platônico – uma forma de palavra escrita que pode lembrar (...) no sentido de ‘reavivar a *anamnêsis*’, e portanto uma forma de retórica que pode frutiferamente funcionar para ajudar o auto-conhecimento”. Os diálogos teriam as seguintes características, que os deixariam imunes à crítica à escrita e condutivos à *anamnêsis* (idem, p. 220): são “não sistemáticos e não catequísticos”; contêm “anonimato platônico e ironia”, além da “presença de diversas camadas de significado”; há um “jogo entre drama e argumentos, e portanto entre mostrar e contar”; os diálogos têm “natureza mimética e espelhada”; e não há diálogos escritos entre “filósofos maduros”. Nenhuma dessas características impediria um jovem de pegar um papiro contendo um diálogo platônico e ir para fora da cidade, com o objetivo de o estudar, de modo solitário, esperando, com o exercício, obter conhecimento. Apesar das diversas camadas de significado e da falta de sistematicidade, nada impede um leitor de se aproximar de um diálogo platônico com a expectativa conhecer a verdade. Os neoplatônicos, por exemplo, tratavam Platão como um “profeta divinamente inspirado” (Steel, 2010, p. 631), um modo de encarar o filósofo decididamente ‘catequístico’. A forma dos diálogos, a ironia e o anonimato platônico não impediram gerações de comentaristas de tentar tirar dos textos uma doutrina sistemática (cf., para uma crítica dessa abordagem, Frede (1992) e Press (2000)).

Nenhum tipo de escrito parece estar sendo excluído da argumentação de Sócrates. Seria estranho que Platão desperdiçasse essa oportunidade de, na ocasião em que critica a tecnologia que usa com tamanha maestria, fornecer algumas pistas sobre como consideraria ser o uso ideal de seus diálogos.

³¹¹ Os ritos de mistérios ocorriam fora dos muros, dado não serem funções públicas e serem destinados apenas a iniciados. Ver capítulo 2.4.

tornando imortal? Como o pronome *touto* em questão é neutro, possivelmente Sócrates se refere ao próprio processo de transmissão de ‘agricultor’ a aluno³¹². Dado o paradoxo da expressão “tornar-se imortal”, a ‘obtenção’ de imortalidade provavelmente ocorre em um sentido figurado. Possivelmente, Sócrates se refere à realização de um processo cuja realização inscreve nos seus participantes um *logos* de características inspiradas nas formas da verdade; ou, talvez, a imortalidade é devida ao fato de fazer com que suas vidas sejam regidas pela atração à verdade, do mesmo modo que ocorre no “lugar supraceleste”.

E como pode a transmissão do *logos* legítimo tornar seu receptor “tão feliz quanto um ser humano pode ser”? Como vimos, a herança mais palpável recebida pelo ‘aluno’ é a capacidade de criar *logoi* através das coleções e divisões. Uma descrição mínima desse legado é: tornar-se apto a criar discursos do melhor modo possível³¹³. E, como Sócrates mostra com seus dois discursos, o uso da técnica dialética pode ter como resultado a criação de discursos contraditórios entre si, sem que forneça uma maneira de decidir qual dos dois é mais correto: ambos “podem ter talvez tocado a verdade em algum sentido” (265b)³¹⁴.

A noção de que a criação de discursos contraditórios igualmente convincentes levará à *eudaimonia* poderia aproximar Sócrates de algumas tradições céticas do helenismo, como o pirronismo. Como afirma Porchat,

Os céticos exploraram a fundo (...) a dialética acadêmica da argumentação *in utramque partem*. Aos argumentos com que os filósofos sustentavam suas doutrinas opuseram argumentos em sentido contrário, de igual força persuasiva, mostrando a impossibilidade de uma opção filosófica entre as teses em conflito. Dessa equipotência dos argumentos assim opostos resultando, assim, a suspensão do juízo (*epokhê*), que definiram precisamente como um estado de *dianoia* (pensamento, inteligência) em que se vivencia uma tal impossibilidade³¹⁵.

³¹² Agradeço a Daniel Lopes pela sugestão.

³¹³ Uma parte da ‘passagem canônica’ das Coleções e Divisões poderia indicar que a dialética permite a construção de *logoi* que codificam a verdade, já que ela permite “ser capaz de separar de novo em espécies e segundo as *articulações naturais*” (265e). Mas, dada a já discutida infabilidade do conhecimento verdadeiro (ver o capítulo 2.3), não faria sentido que Sócrates dissesse ser possível usar um método de criar *logos* para expressar a verdade. Assim, provavelmente o trecho indica que o usuário do método deve buscar essas articulações, a consciência de cuja existência norteia o processo de divisão.

³¹⁴ Trad. Reis, com modificações.

³¹⁵ Porchat, 2006, p. 284.

A percepção da equipolência entre teses filosóficas faz com que o pirrônico diminua a importância dada ao conteúdo dos *logoi*, porque reconhece a incurabilidade dos “dilemas da vida ordinária”³¹⁶ que tais *logoi* se propõem a resolver. A solução é suspender seu juízo, de onde o filósofo obtém o *gold standard* da *eudaimonia* cética: a condição de tranquilidade (*ataraxia*).

Esse cenário, no entanto, não descreve a proposta socrática. Em primeiro lugar, a possibilidade de criar dois *logoi* igualmente bem sustentados vem de uma experiência que dá ao filósofo a certeza de haver formas. Para um dialético colecionador e divisor, não há uma equipolência entre todos os *logoi* filosóficos: ele é incapaz de fornecer um critério de verdade para escolher *apenas entre logoi construídos a partir da técnica dialética*. Mais importante, no entanto, é que se a construção de *logoi* adequados não permite dizer qual é verdadeiro, a operação permite, ao menos, dizer qual conteúdo é mais digno de elogio e qual de crítica. Quando usa seus discursos como exemplo da divisão, Sócrates diz que

um deles [o primeiro discurso] cortando e recortando a parte esquerda não cessou antes de encontrar dentre elas um amor por assim dizer sinistro, que foi insultado em justa medida; o outro, por outro lado, conduzindo-nos pelas partes à direita da loucura, ao encontrar um amor homônimo daquele, mas, pelo contrário, divino, elogiou-o como causa dos maiores bens para nós. (266a-b)³¹⁷

Em outros termos, a habilidade de criar discursos adequados à existência das formas permite ao dialético entender em que medida as ‘formas’ descritas devem ser insultadas ou elogiadas. Ambos os ‘amores’ descritos nos discursos de Sócrates são igualmente existentes, ou pelo menos tão bem descritos quanto qualquer pedaço do mundo pode ser. O ‘amor’ do primeiro discurso, que quer diminuir o amado, é motivado por desejos apetitivos incontroláveis e afasta da filosofia os que se deixam levar; é um amor decorrente da “sanidade humana” (256e). Não à toa, Sócrates o proferiu com a cabeça coberta, em sinal de vergonha (243b): não porque seu conteúdo não fosse verdadeiro, mas porque não é o amor em sua alma. O segundo tipo de amor não só é determinado pela melhor parte da alma, como, caso praticado, fará de seu agente *capaz de fazer coleções e divisões*, herança da “loucura divina” (266b). A capacidade de apresentar suficientemente

³¹⁶ Lessa, 1997, p. 43.

³¹⁷ Trad. Reis, com alterações.

bem os dois tipos de amor torna o agente moral capaz de decidir qual dos dois é melhor³¹⁸. Ser um *técnico dialético* é estar apto a compreender a si e ao mundo do melhor modo disponível, e fazer as escolhas mais bem informadas possíveis. E alguém só de fato se torna um técnico dialético graças à inspiração das formas; e esse processo, como vimos acima, não fornece apenas a habilidade de criar *logoi* “externos” (discursos). A *anamnêsis* provoca alterações no *logos* “interno” (razão) do sujeito, fazendo seu funcionamento se tornar adequado. Os *logoi* são complementares, é claro: para ser capaz de fazer uma escolha racional sobre o curso da vida é necessário ser capaz de descrever adequadamente as alternativas.

Um último ponto merece ser retomado. A capacidade de criar *logoi* de acordo com o insight provido pela *anamnêsis* em um sentido importante não é provida *apenas* pela transmissão oral do discurso legítimo. A própria *anamnêsis*, afinal, mesmo se é uma experiência que se tem na presença de outra pessoa, não é causada pelo diálogo. A “torrente de beleza” (251a-e) invade o sujeito através de seus *olhos*. A transmissão oral do discurso legítimo não tem o mesmo poder. Como vimos, ela serve mais como uma ‘preparação’ à *anamnêsis*. Mas como isso ocorre?

Para entendê-lo, é útil retomarmos dois trechos do diálogo. Em primeiro lugar, o modo como Sócrates chamou a pessoa para quem o discurso legítimo é endereçado: o “aluno” (*manthanontos*, 276a). Como vimos³¹⁹, um cognato do termo é usado para descrever a situação da pessoa de alma filosófica que busca conhecer a si mesma:

Os que seguem Zeus procuram que o amado por eles tenha a alma como a de Zeus; examinam ainda se sua natureza é de filósofo e comandante, e quando o encontram são tomados de amor, tudo fazendo para que venha a ser bem assim. E se antes, contudo, não haviam se encaminhado para aquela ocupação, tomando-a agora em mãos e aprendem (*manthanousi*) algo das fontes que podem e buscam por si mesmos e, seguindo a pista para descobrir por si mesmos a natureza do próprio deus, prosperam pela necessidade de pôr os olhos intensamente na direção do deus, inspirados e alcançando-o pela memória, tomam dele os costumes e as ocupações, na medida em que é possível a um homem

³¹⁸ De fato, através das coleções e divisões, Sócrates construiu em seu Grande Discurso a figura de *paradeigmata* da boa ação, os deuses.

³¹⁹ No capítulo 2.1.

compartilhar do divino. E, como consideram que o amado é a causa disso tudo, ainda mais se satisfazem (*agapôsi*) (252e-253a)³²⁰

Além disso, o testemunho sobre o modo como a *anamnêsis* é disparada:

O iniciado – um dos que muito contemplaram outrora –, quando vê uma face de aparência divina que bem imita o belo ou talvez a forma de um corpo, primeiro sente um estremecimento e algum dos tremores de outrora o alcança, depois dirige-lhe os olhos venerando-o como um a deus (...) E, ao vê-lo, toma conta dele uma mudança como do tremor ao suor e ao calor inusitados. Pois ele se aquece ao receber através dos olhos o eflúvio da beleza com o qual a natureza da asa é irrigada (251a-b)³²¹

Dado tudo o que foi discutido, creio ser possível explicar os trechos da seguinte forma. A pessoa jovem de alma filosófica tem um desejo por conhecer a si mesma, que não consegue realizar sem o insight dado pela *anamnêsis*. Assim, busca aprender sobre sua alma (ainda que não necessariamente descreva assim o que está fazendo) com o que puder: indo discutir sobre o amor com Lísias, estudando seu discurso, andando fora dos muros da cidade, conversando com Sócrates etc. O caminho é idiossincrático e incerto, porque não há guia. Se tiver sorte, no entanto, pode esbarrar com um verdadeiro filósofo, e o inspirar com a beleza de sua juventude a ter uma experiência de reminiscência, que fará o filósofo produzir *epistêmai* cujo estudo é mais adequado ao objetivo de conhecer a si mesmo, em especial por terem sido construídas de acordo com as formas. A produção e transmissão dessas *epistêmai* é o *logos* legítimo, que começa a provocar as asas da alma do jovem, estimulando-o a buscar mais e mais a companhia do velho filósofo. Anos depois, esse jovem terá se transformado em velho e, ao se deparar com um novo jovem, a beleza entrará em seus olhos e fará sentido do caminho que vinha percorrendo: a ‘intuição intelectual’ da existência das formas representará o ápice de seu caminho de descoberta³²², e inaugurará a sua fertilidade. O novo jovem o inspira a produzir discursos para que o ciclo de fertilizações continue para sempre, tornando imortais a todos os envolvidos.

³²⁰ Trad. Reis, com alterações.

³²¹ Trad. Reis, com alterações.

³²² Ionescu (2012, p.2) sugere algo semelhante, ao comentar a relação entre a reminiscência e a técnica dialética: “aplicações repetidas das coleções e divisões (...) facilitam nosso acesso ‘*anamnético*’ às formas inteligíveis”.

Conclusão

Para onde vais, meu caro Fedro, e de onde vens?

Fedro, 227a

Talvez a maior dificuldade que a vida impõe a um investigador socrático – alguém que busca entender a si mesmo³²³ – seja o fato de seu fluxo não poder ser interrompido. Compreender a si mesmo significa buscar um módio de estabilidade cuja apreensão dê inteligibilidade ao fluxo, o que permitiria ao investigador navegar pela vida do melhor modo possível. No *Fedro*, Platão dá a ver como o fluxo é resultante do encontro de duas ‘entidades’: os incessantes desejos da alma e o mundo em que estão localizados os objetos desejados. Os desejos ditam a busca de determinados objetos no mundo; e a relação com esses objetos, por sua vez, intensifica uns desejos e amortece outros, alterando as buscas subsequentes. De todo modo, desejar é um aspecto essencial e inalterável da natureza humana. A busca de inteligibilidade passa, assim, por tentar compreender o modo como os desejos funcionam; e seu ganho é a obtenção da capacidade de escolher melhor tanto os objetos com que se relacionar quanto a natureza dessa relação.

Platão expõe os desejos de dois modos. No *primeiro*, apresentado através do discurso de Lísias, do primeiro discurso de Sócrates, da figura de Theuth e, em alguma medida, por Fedro, há dois tipos de desejo. Por um lado, há aqueles incorporados à alma através da imitação dos desejos de outros humanos. Estes, chamados por Sócrates no Grande Discurso de a “sanidade humana” (241a), têm por objeto a obtenção de bens valorizados convencionalmente, como a riqueza (239d-e), a boa reputação (257c-258d), a aparência de sabedoria (275b). Há, por outro, os desejos inatos, inscritos na alma pelo próprio fato de ser uma alma humana. Seu representante mais óbvio é o desejo sexual. Uma certa vertente de ‘pensadores’ – exemplificada no diálogo pelo discurso de Lísias – argumenta, com grande sucesso entre os atenienses, que há vantagem em se cultivar os primeiros e fazer o máximo para evitar os segundos. A perseguição de desejos inatos, afinal,

³²³ Como o Sócrates do *Fedro*: “ainda não fui capaz de conhecer-me a mim mesmo, como recomenda a inscrição de Delfos. E, disso ainda ignorante, parece-me ridículo investigar aquilo que me é alheio. (...) investigo a mim mesmo (...) para saber se calho ser uma fera ainda mais complexa e inflada de vaidade do que Tifão, ou um animal mais cativo e simples, com parte por natureza em algum dom divino e sem fumos” (230a), trad. Reis.

determina a busca de objetos não valorizados socialmente, eventualmente resultando na diminuição da reputação do agente. No discurso de Lísias, ceder ao *erôs* significa colocar em risco a própria posição em uma sociedade, enquanto “os não apaixonados, tendo domínio de si mesmos, priorizam o que é melhor à fama entre os homens” (232a)³²⁴. Pensadores desse tipo parecem capazes de apresentar em *logoi* instruções sobre como gerenciar os próprios desejos, a fim de obter a máxima vantagem convencional. Seus discursos prometem serem fármacos que, uma vez administrados, permitirão a seus usuários controladamente escolher certos desejos a perseguir e outros a controlar. Como resultado, obterão as maiores vantagens da pólis – dinheiro, fama, poder político etc.

O *segundo* modo como Platão apresenta os desejos humanos se dá no Grande Discurso de Sócrates. Lá, vemos como o primeiro retrato dos desejos humanos é inadequado. O discurso de Lísias (e também o primeiro discurso de Sócrates, apresentado como uma reorganização do discurso do *rhêtôr*) tem uma falha importante: não investiga adequadamente a origem dos desejos ‘convencionais’. É possível, de fato, que sejam obtidos através da imitação de outros agentes, mas essa explicação daria conta de sua origem última? Parece haver duas possibilidades: (1) a alma humana é completamente maleável, e podemos adquirir dos nossos companheiros de pólis quaisquer tipos de desejos; e assim os desejos convencionais (por fama, dinheiro, poder) são específicos da sociedade ateniense contemporânea de Sócrates e Lísias, e é um acaso que sejam estes os objetos comumente valorizados e não outros. Ou (2) a alma humana está predisposta a ter desejos de alguns tipos, e esses desejos convencionais (por fama, dinheiro, poder) são canalizações culturalmente específicas de certos modos de desejar comuns a toda a humanidade.

Lísias (como mostra a recomposição de seu discurso por Sócrates) admite que a alma humana não é totalmente maleável, dado que admite a existência de alguns desejos inatos. Nesse sentido, já se inclina para (2). O Grande Discurso de Sócrates leva essa concepção até seu final: todos os desejos humanos têm componentes inatos, residentes na alma. A inclusão de componentes inatos serve para explicar a grande semelhança entre os desejos de todos os humanos, sem com isso excluir o fato de o contato com os outros influenciar esses desejos. Para dar conta dessa perspectiva, Sócrates se vale de dois expedientes. Em primeiro lugar, define a alma como uma entidade em constante movimento – ditado

³²⁴ Tradução de Reis (2016).

justamente pelo desejo (245c-246a; e 253d-254b). A seguir, cria uma imagem da alma como uma carruagem alada, cujos cavalos representam, ao mesmo tempo, os desejos e a possibilidade desses desejos serem alterados. Um cavalo é ineducável, e diante de um objeto que deseja, tenta impor sua vontade à carruagem, e dita que persiga aquele objeto; o outro, “amante da honra com moderação”, tem as “rédeas controladas pelo *logos*”³²⁵ (*logô heniocheitai*, 253e1), e nesse sentido pode ser influenciado a tomar outra direção. Em outros termos, o *logos* tem a capacidade de influenciar o movimento da alma. Ele tem, dentro dela, um aliado – um cavalo que se movimenta de acordo com seu comando.

O *logos* pode ter duas origens distintas. A alma contém um emissor de *logoi*: seu auriga, justamente a figura que, sendo capaz de ver o mundo à sua volta e criar *logoi*, fala ao cavalo honrado. Essa é a *origem interna* do *logos*. Com esse retrato, começa a se tornar visível o modo como o Sócrates do *Fedro* enxerga a boa vida: um bom agente é aquele cujo auriga é capaz de fornecer bons *logoi* ao cavalo honrado, habilitando-o a empurrar a alma na direção de bons objetos (além de chicotear o cavalo ineducável, tolhendo-o como possível). Na imagem do Grande Discurso, Sócrates estabelece que todos os humanos têm a capacidade, ainda que em graus variados, de organizar o mundo através do *logos*. Essa capacidade parece ser decorrente do desejo específico do auriga: o desejo pelo conhecimento. O auriga quer poder fazer sentido do mundo ao redor para dar as melhores instruções ao cavalo honrado (além de entender quando precisa chicotear o cavalo apetitivo). O modo como deve desenvolver essa capacidade, no entanto, não é óbvio. O mundo sensível no qual estamos inseridos é confuso, e um princípio de organização não é facilmente obtível.

A exibição desse impasse faz ver por que um *logos* como o de Lísias é sedutor: seu discurso, por mais inadequada que possa ser sua construção, é uma exibição de possíveis instruções do auriga ao cavalo honrado. O *rhêtôr* apreende certos elementos do mundo ao seu redor e os organiza, de modo a, a partir disso, evidenciar um certo curso de ação a seguir. O auriga, que fala ao cavalo honrado, pode tentar imitar um *logos* recebido, em resumo adotando uma perspectiva externa sobre o direcionamento que a alma que controla deve adotar. Em outros termos, o modo como alguns seres humanos lidam com os desafios sobre como viver pode ser comunicado a outros seres humanos ainda indecisos sobre como tomar decisões, influenciando assim o modo como arranjarão suas

³²⁵ Tradução própria

almas. Vemos, assim, que o *logos* – a princípio um instrumento interno à alma utilizado pelo auriga para a controlar – pode ser transmitido ao interior da alma a partir de uma *origem externa*. Um *logos* ‘externo’ é um retrato estável do modo como o mundo é; nesse sentido, parece fornecer um atalho para o autoconhecimento.

Na imagem da alma exibida no Grande Discurso, no entanto, Sócrates propõe ser melhor ao indivíduo, autonomamente, produzir esses *logoi* por si próprio. O auriga é dotado de uma capacidade inata de criar *logoi* adequados, enquanto os *logoi* externos podem ser danosos, mesmo quando (ou especialmente quando) são sedutores. Essa vocação inata teria sido adquirida, de acordo com o mito contado por Sócrates, antes da encarnação. Naquela ocasião, a alma participava de um cortejo, junto aos deuses, durante o qual pôde avistar a “substância que realmente é” (*ousia ontôs ousa*, 247c). A experiência imprimiu no auriga a capacidade de “usar o *logos* de acordo com uma forma”³²⁶ (*kat’eidōs legomenon*, 249b); ou seja, de criar *logoi* que espelham o modo como a própria realidade se estrutura. A encarnação – a entrada da alma num corpo, que dá início à vida como a conhecemos – é caracterizada pelo esquecimento da visão da substância. Como parte do passado da alma, o uso adequado do *logos* depende da recuperação dessa memória longínqua (*anamnēsis*, 249b). Em outros termos, no Grande Discurso Sócrates faz o que poderia ser chamado de um elogio da autonomia (ele próprio o chama de um “elogio da memória” (250c)): um ser humano tem, dentro de si, os instrumentos necessários para decidir o melhor modo de viver.

A recuperação pela memória dessa ‘experiência’ depende de fazer a alma voltar a se mover como fazia no cortejo divino. Traduzindo a metáfora, é necessário cultivar o desejo pela verdade; i.e., o desejo pelo conhecimento. Como é o caso dos demais desejos humanos, o cultivo do desejo pelo conhecimento depende do desenvolvimento de certos tipos de relação com pessoas e objetos que favoreçam esse movimento específico da alma. No Grande Discurso, Sócrates descreve essas relações como *eróticas*: assim como o desejo inato pelo sexo é fomentado e realizado através do encontro com um amante, também o desejo inato pelo conhecimento é cultivado no encontro com um amante ‘filosófico’. De fato, para que uma relação desse tipo se possa desenvolver, é necessário encontrar alguém que provoque os desejos mais fortes da alma, capazes de engendrar as mais intensas atrações entre humanos. Uma relação desse tipo com alguma facilidade

³²⁶ Trad. Reis.

pode se tornar sexual (i.e., ser determinada pelo cavalo apetitivo); para que isso não ocorra, um de seus participantes deve ser capaz de falar ao seu cavalo honrado e limitar o cavalo apetitivo, sabendo das grandes riquezas a serem cultivadas caso a associação com o outro se torne filosófica. A relação se dá como pode se dar uma boa relação humana (especialmente dado que não há sexo): os parceiros dialogam. Em outros termos, trocam *logoi*.

Surpreendentemente, assim, o desenvolvimento da capacidade de criar *logoi* autônomos também depende da exposição a *logoi* externos. Tanto em situações em que se cede a autonomia sobre o movimento da alma quanto onde a autonomia é desenvolvida, um indivíduo precisa dos *logoi* de outrem. Mas que tipo de *logos* está envolvido em cada relação? Que tipo de prática do indivíduo com esses *logoi* permite a ele obter autonomia, e que tipo faz com que ceda sua autonomia? A segunda ‘metade’ do *Fedro* é dedicada, justamente, a avaliar os impactos de relações com diferentes tipos de *logoi* vindos de outrem, em diferentes tipos de relação, tanto sobre os desejos humanos quanto – dado que o desejo pelo conhecimento é determinante para a capacidade de criação de *logoi* autônomos – sobre a capacidade humana de alcançar autonomamente a boa vida.

Para investigar tais questões, em primeiro lugar, Sócrates avalia se é possível a alguém, como Lísias, controladamente usar um *logos* para manipular os desejos de quem o ouve. Ou seja, se um orador consegue fazer sua plateia adotar um direcionamento específico ao movimento de suas almas. A seguir, investiga o que ocorre com a alma de alguém que se relaciona com *logoi* ‘externos’ imaginando encontrar neles guias para suas vidas. Por fim, expõe o modo como um indivíduo pode transmitir a outro a capacidade de criar *logoi* autonomamente.

Com relação ao primeiro objetivo, a resposta parece ser negativa³²⁷. As habilidades necessárias para dotar um indivíduo com a técnica da *psychagogia* (literalmente ‘guia da alma’) são comparáveis a características divinas. Um ‘psicagogo’ tem não apenas de conhecer a alma humana (segundo o Grande Discurso, a verdadeira natureza da alma é inefável (246a), e por isso Sócrates fornece apenas uma sua imagem), como saber identificar adequadamente o tipo de alma com a qual está lidando (algo que depende do

³²⁷ Como este não era o objeto desta dissertação, não discuti a fundo a análise da técnica retórica que Sócrates empreende no *Fedro* (possivelmente algo que será feito em uma pesquisa de doutorado). De todo modo, creio ter exposto elementos suficientes do diálogo para alcançar essa conclusão.

conhecimento verdadeiro sobre a alma, além da capacidade de enxergar algo que não se presta à visão). Além disso, para fornecer um discurso manipulador, deve conhecer a verdade sobre a natureza do objeto; e, para isso, tem de conhecer a natureza do todo (270c) (incluindo seus aspectos inefáveis). Em suma, não basta ao *psychagôgos* ser alguém que deseje o conhecimento: ele tem de ser um *sophos*. Diversos intérpretes do *Fedro* apontam que o próprio Sócrates estaria operando, com Fedro, uma *psychagôgia*³²⁸. Mas, além de depender de conhecimentos inalcançáveis, a prática é profundamente anti-filosófica. Como o nome *psychagôgia* sugere, determina a cessão do direcionamento da alma de um indivíduo a outro. Como isso poderia levar à busca pelo autoconhecimento?³²⁹

O segundo e o terceiro objetivos foram tratados, em maior detalhe, por esta dissertação. Um dos primeiros comentários de Sócrates sobre essas investigações mostra como o ideal de desenvolvimento autônomo do *logos*, descrito no Grande Discurso, continua em jogo: Sócrates anuncia que quer buscar o uso do *logos* mais agradável ao deus (*malista theôchariei*, 274b10). Como vimos³³⁰, Sócrates parece ter estabelecido os deuses, naquele discurso, como um paradigma de comportamento que vale a pena ser imitado – em substituição, provavelmente, aos *logoi* de humanos como Lísias. A imitação literal do deus, claro, é impossível; mas, como entidades que se alimentam da própria verdade (no caso de Zeus, paradigma para o filósofo), e que cuidam e ordenam (246e), os deuses retratados no Grande Discurso representam o ideal a ser perseguido para a obtenção da capacidade de criar *logoi* para cuidar do movimento da alma, através de uma ordenação do mundo, de modo autônomo. Os deuses se alimentam da verdade e da substância que realmente é (247e); os humanos, caso queiram se habilitar a criar *logoi* que os ajudem a direcionar sua alma, devem ao menos almejar alcançar esse alimento.

Sócrates parece ter escolhido fazer uma avaliação crítica da escrita (e da leitura) porque esse instrumento permite a um indivíduo se relacionar, de modo solitário e independente, com um *logos*. A escrita pode dar a ilusão de que se tem diante de si uma estruturação do mundo, coerente e esposada por um humano, quando na realidade só há um conjunto de palavras não necessariamente bem organizado ou refletido. A portabilidade do papiro torna a presença do autor desnecessária, mas isso impede o leitor sequer de questionar um

³²⁸ Entre os quais Asmis (op. cit.), Moss (op. cit.), Hoinski e Polanski (op. cit.), Nehamas e Woodruff (op.cit.), Moore (op. cit.), Zingano (op. cit.).

³²⁹ Como vimos no capítulo 1.1, cognatos do termo *psychagôgia* são usados, em discursos não muito posteriores à escrita do *Fedro*, como sinônimo de manipulação por Demóstenes e Ésquines.

³³⁰ No capítulo 1.2.

ser humano sobre aspectos daquele *logos*. Além disso, o fato de o *logos* falar como se vindo diretamente do auriga de outro humano pode dar a impressão, ao seu leitor, de que está se relacionando com um humano, a quem, possivelmente, vale a pena imitar. Mesmo a presença do autor não ajudará. Lísias provavelmente é incapaz de articular os verdadeiros danos ou vantagens que podem ser obtidos através da leitura de seu *logos*, bem como que impacto causará sobre os desejos de seus leitores. Parece uma experiência filosoficamente superior lê-lo na companhia de Sócrates, um homem versado em métodos de boa composição, que constantemente está apaixonado³³¹, e que deseja conhecer. A origem do *logos* não é importante, sim a companhia na qual é discutido.

Através do mito em que narra a descoberta da escrita (o ‘mito da Naucrátis egípcia’, ou o ‘mito de Theuth e Thamous’), Sócrates critica, justamente, o tipo de relação que muitos humanos têm com os *logoi*, em grande parte devida à sua aparência de transmissores de conhecimento. O deus chefe Thamous censura o entusiasmo de Theuth, que acredita ter descoberto na escrita um *pharmakon* cujo uso levará à sabedoria, graças ao fato de o papiro servir como um armazenador de informações capaz de libertar a memória humana. De fato, responde Thamous, a escrita tem como função a conservação daquilo que vem da memória (serve como um *pharmakon* para as recordações, *hypomnêseôs*, 275a5); mas sua aplicação com vistas ao fim desejado por Theuth terá efeito devastador. O uso recomendado por Theuth levará ao esquecimento (*lêthên*, 275a3) e à negligência da memória (*mnêmês ameletêsia*, 275a3); isso porque fará alguém que deseja o conhecimento (*boulomenos mathein*, 275d6-7) se fiar em *sinais externos* (*exôthen*, 275a4), e não na recuperação da verdadeira memória. É provável, como vimos, que a memória à qual Thamous se refere é justamente aquela cuja mobilização permite a um indivíduo “usar o *logos* de acordo com uma forma” (249d), i.e., um elemento inato à alma que permite ao seu ‘auriga’ criar, autonomamente, bons *logoi* para influenciar o seu direcionamento. Os motivos pelos quais a leitura de *logoi*, feita nesse espírito, levará a resultados danosos parecem estar relacionados à solidão que inspira na leitora, ligada à falsa sensação de saber. O *pharmakon* parecerá companhia superior a qualquer parceiro de conversa, e possivelmente fará com que a leitora confunda a erudição obtida com sabedoria. A leitura contumaz a pode transformar em alguém com quem “é difícil se

³³¹ Tem a “técnica erótica”, 257a.

relacionar” (*chalepoi suneinai*, 275b1); i.e., uma pessoa indisposta a se deixar levar pelo *erôs*, condição de possibilidade para o autoconhecimento.

Ao longo dessa crítica, Sócrates parece fazer Fedro perceber o risco de seu entusiasmo por *logoi*. Não necessariamente o jovem já se relaciona com os escritos do modo como propõe Theuth, mas sua vontade constante de ser surpreendido por *logoi* inusitados ou exóticos tampouco é conducente ao autoconhecimento ou à boa vida. O *logos* de Lísias, por exemplo, é surpreendente por apresentar um modo de se relacionar com o desejo que é incomum, e cuja adoção representaria um aparente ganho. Fedro está a um passo de fazer seu entusiasmo por *logoi* se transformar em uma cessão de sua autonomia, se sua admiração pela capacidade de construir belos *logoi* se transformar em admiração pelo (e desejo de imitar o) eu-poético de *logoi* construídos por Lísias. Em 275b-d³³², Sócrates parece ter sido capaz, ao menos, de mostrar como um entusiasmo excessivo por *logoi* atraentes faz com que se negligencie a verdade, que Fedro reconhece existir. Ao dizer que seu belo *logos* ‘egípcio’, apesar de toda a criatividade envolvida em sua confecção, deve ser julgado como se fosse a ‘fala’ de uma árvore ou pedra, Sócrates desconecta a reputação do autor, além do modo como vive o eu-poético, da verdade obtível a partir da análise de um discurso. Esses argumentos parecem ter sido suficientes para tornar Fedro cúmplice da busca pela descrição da melhor prática de *logoi*³³³.

O diálogo se volta, então, para a descrição da melhor prática de *logoi*; em outros termos, o uso de *logoi* externos que possibilite o surgimento do *logos* legítimo, autônomo, criado pelo auriga para guiar a alma do melhor modo possível: “escrito, com conhecimento, na alma do aluno” (276a). Em outros termos, *fabricado dentro da alma daquele cuja busca o aponta no caminho do conhecimento*. A sua fabricação não é rápida: como uma planta, sugere Sócrates, o *logos* legítimo “cresce” (276a) na alma, pouco a pouco. O *logos* escrito, como entidade estável, é no máximo uma imagem desse *logos*; uma captura momentânea de um ponto de seu desenvolvimento. O *logos* legítimo o é – em contraposição aos *logoi* fixos – justamente por ser vivo, animado, em movimento, enquanto a escrita apenas aparenta ter essas características.

³³² Capítulo 1.4.

³³³ Mas não, como postulam Schleiermacher (op.cit) e Yunis (2011) (entre outros) que assistimos a uma ‘conversão à filosofia’. O fato de Fedro estar disposto a debater um tema filosófico não denota que sua vida tenha sido alterada por inteiro. Uma conversão desse tipo, como Sócrates diz, é demorada – o filósofo a compara com uma gestação (276b).

Como uma planta, o *logos* legítimo precisa ser semeado, cultivado, hidratado, em um solo adequado. Nesse sentido, seu surgimento depende de um agricultor: alguém em posse de sementes, e da técnica agrícola, capazes de fazer com que venha a ser. Esta figura terá sido alguém em quem o *logos* legítimo não só se desenvolveu, como cujas plantas carregam sementes. Curiosamente, Sócrates descreve o processo de plantio como fornecendo ao agricultor o mesmo tipo de satisfação reservada aos deuses, quando estes se alimentam da verdade: *agape*. Em outros termos, o cume do processo de desenvolvimento do *logos* legítimo – o momento em que permite ao seu possuidor alcançar a felicidade – parece ser a sua transmissão. Isso só faz sentido, dentro da experiência humana, se pensarmos em algo nos moldes de uma relação onde há amor (não necessariamente entre parceiros sexuais): o tipo de relação na qual a própria felicidade e a do outro se confundem.

O que seriam, no entanto, as sementes? Em 276c, Sócrates as descreve como *epistêmai* sobre o bom, o belo e o justo. Esse curioso termo (“conhecimentos”), como argumentei, parece apontar não para a transmissão de um conteúdo verdadeiro, mas para um arranjo de um conjunto de palavras acordante ao modo como o conhecimento deve ser. Em outros termos, as *epistêmai* parecem ser “explicações adequadas da verdade” (276c10), cuja adequação se manifesta em dois sentidos: são, tanto quanto possível, construções de palavras feitas do modo mais filosoficamente responsável; e são objetos cuja transmissão e análise possibilitarão a formação pelo receptor de novas “explicações adequadas da verdade”. Assim, as *epistêmai* são *logoi* fixos, feitos com o melhor método de concepção conhecido – Sócrates propõe um tal método no *Fedro*, as coleções e divisões – e cuja transmissão é feita com o objetivo primordial de habilitar o receptor a criar seus próprios *logoi*.

Um indivíduo que detém o *logos* legítimo, e que, portanto, é capaz de criar *epistêmai*, estaria desperdiçando seu tempo se escrevesse (276d). Ao invés de as tentar inscrever em uma alma, assim habilitando-a a se tornar autônoma, ao mesmo tempo em que empreende uma relação amorosa que trará também a ele felicidade, estaria criando “jardins de Adônis”: objetos belos, porém inertes; agradáveis, porém mortais. Objetos, além de tudo, que poderão representar um risco àqueles que deles se aproximarem com a expectativa de obter conhecimento.

De todo modo, escrever não é algo proscrito a um filósofo. Quando a cidade inteira estiver distraída – em um festival de teatro, em uma procissão, em banquetes – ele pode se divertir com a escrita, que é, afinal, um passatempo aprazível (276d). Esses escritos, feitos como brincadeira, podem ter alguma utilidade, dado servirem para lembrar o filósofo de coisas pensadas ou dialogadas em sua vida. São, como propunha Thamous, *pharmaka* para as recordações (*hypomnêmata*). Curiosamente, no entanto, os textos que vier a compor não são úteis como *hypomnêmata* apenas ao filósofo: servem também “para todos os que compartilham desse caminho” (276d5). Quem são esses outros? Que uso poderiam fazer das recordações de um filósofo ausente?

Investigando outros usos do termo *hypomêmna* ao longo do diálogo, deparamo-nos com uma ocasião em que Sócrates possivelmente descreve esse uso. No momento em que fala sobre a reminiscência, no Grande Discurso, diz que se servir “corretamente de tais recordações (*hypomnêmasin*), sendo iniciado nos ritos mais perfeitos (*teleous aei teletas teloumenos*)” é o que faz um homem se tornar “de fato realizado (*teleos (...) gignetai*)” (249c)³³⁴. O vocabulário utilizado aqui remete o leitor a uma religião – os mistérios órficos – em cujos rituais os escritos têm papel central. De fato, o modo de usar os escritos pelos órficos é marcadamente diferente da prática de leitura criticada no mito de Naucrátis: na excelente caracterização fornecida por Betegh³³⁵, os órficos tratavam seus escritos sagrados como enigmas equivalentes ao enigma representado pelo mundo. Seu uso correto, assim, é uma leitura cotejada de escrito e mundo, na qual o texto revela a estrutura do mundo e o mundo, a do texto.

O fato de os *hypomnêmata* do filósofo terem um uso correto, que leva ao desenvolvimento da habilidade relacionada à reminiscência – i.e., a capacidade de autonomamente criar *logoi* que guiarão a alma na melhor direção possível – indica haver um uso para textos escritos no processo de transmissão do *logos* legítimo. Os textos escritos podem servir, caso nas mãos de um agricultor, como *epistêmai*, sementes de *logos* para plantar no solo adequado de seu jovem companheiro. Para serem de fato *epistêmai*, é necessário fazer uso da “técnica agrícola” (276b5-6). Ou seja, usar os métodos de transmissão adequados, evitando a má prática de *logoi* representada pelo mito de Naucrátis e fazendo algo semelhante ao ritual órfico. Para usar termos contemporâneos, o filósofo, junto ao jovem,

³³⁴ Tradução de Reis, com alterações.

³³⁵ Betegh, op. cit.; ver o capítulo 2.4.

‘interpreta’ o texto, apontando em sua estrutura aquilo que tem em comum com o mundo. Algo semelhante, de fato, foi empreendido por Sócrates ao comentar seus dois discursos, que são elogiados na medida em que puderam mostrar como o mundo pode ser coletado e dividido em formas (265c-266b).

Apesar de ter a ‘técnica agrícola’, o sucesso dessa transmissão não é garantido. Depende, afinal, que o interlocutor do filósofo seja um ‘terreno adequado’, também chamado, no Grande Discurso, de um possuidor de alma seguidora de Zeus. Com isso, Sócrates denota a imprevisibilidade atrelada a esse esforço, mesmo se partir de um filósofo experiente. Não é dado aos humanos, como gostariam os oradores, poder de fato *conhecer* as almas com que se relacionam. O sucesso da transmissão só será visível ao longo do tempo; será denotada pela contínua busca do filósofo pelo jovem.

Em 276e-277a, Sócrates revela a natureza daquilo que é transmitido. O *logos* legítimo é o próprio desejo pelo conhecimento, chamado de as “asas da alma” no Grande Discurso. Sua manifestação, enquanto capacidade de criar *logoi* específicos (quer sejam *epistêmai*, quer *hypomnêmata*), é o uso da técnica dialética. O desejo pelo conhecimento é definitivamente transmitido quando o receptor tem um *insight* fundamental sobre a natureza da realidade: há formas, elementos organizadores da confusão do múltiplo sensível. A técnica dialética, como vimos, permite ao seu usuário construir *logoi* específicos sobre a realidade respeitando, no máximo grau possível, esse *insight*. E sua capacidade de criar bons *logoi* tem efeitos decisivos sobre sua vida: a técnica dialética permite ao auriga dar instruções bem fundamentadas ao cavalo honrado, além de perceber os momentos certos de reprimir o cavalo apetitivo. Por isso, aquele em quem o *logos* legítimo cresce é tão feliz quanto se pode ser. Em um certo sentido, a posse desse *logos* também permite que acesse uma instância eterna: seu possuidor se relaciona com as formas tão bem quanto pode um ser humano, e viverá de acordo com a natureza racional de sua alma.

Obter o *logos* legítimo, em suma, significa equipar o auriga da alma com um elemento dinâmico (um *logos* que sempre se movimenta) e que, portanto, acompanha a alma ao longo do fluxo da vida. *Grosso modo*, é possível chamar à posse do *logos* legítimo de a obtenção de uma capacidade de raciocínio adequada; ou, ainda, do aprimoramento ao nível mais alto da própria razão. Como vimos, isso significa desenvolver a capacidade de reunir a multiplicidade sensível em *logoi* que lhe deem sentido. A posse do *logos* legítimo

permite ao indivíduo a construção de *logoi* específicos para lidar com situações em sua vida, e também para falar sobre o mundo do melhor modo possível. Mas a sua obtenção, como parece representar a atuação de Sócrates, não denota o fim da busca pelo autoconhecimento. Cada *logos* específico, dado que tenta sempre ser ancorado em entidades inefáveis, será imperfeito, e poderá ser aprimorado. A sua adequação é temporalmente delimitada, também: cada *logos* serve para uma situação, e compete ao exercício do *logos* legítimo criticar os *logoi* que ele próprio criou, a fim de continuar a se desenvolver. E cada *logos* específico, como entidade estável, pode ser analisado, compondo parte essencial da constante busca pelo conhecimento na qual o *logos* legítimo se desenvolve. O *logos* legítimo, como uma planta, deve ser constantemente regado; como uma memória, tem de ser constantemente reavivado; como algo buscado por um desejo, deve ser constantemente perseguido.

O uso do diálogo platônico

Ao longo do trecho conhecido como a ‘crítica à escrita’, são mapeados dois usos possíveis para os textos escritos: um, criticado no mito de Theuth e Thamous, erroneamente vê na escrita uma fonte de conhecimento absorvível através de um contato solitário com o texto; o outro, indicado por Thamous e um pouco mais bem descrito por Sócrates na exposição do bom uso do *logos*, corretamente vê na escrita o potencial de criar recordações (*hypomnêmata*). À primeira vista, essa caracterização atribuiria à escrita funções bem mais limitadas do que esperaríamos ver em Platão, um filósofo que a usa como veículo para a codificação de sua filosofia. Os seus diálogos, afinal, não parecem particularmente úteis como ‘recordações’, não tendo sido construídos como registros eficazes de informação que se pode consultar facilmente.

Diante dessa dificuldade - os diálogos não parecem ser adequados ao único uso saudável do texto escrito - parece haver duas soluções possíveis. Ou Sócrates, no *Fedro*, não descreveu um uso da escrita que incorpore aquele que Platão intenciona ao escrever; ou o termo *hypomnêma* tem conotações mais complexas do que a simples tradução ‘recordação’ indica. Como vimos na **Introdução**, a primeira solução é insatisfatória, entre outros motivos porque Platão indicou frequentemente que a avaliação socrática engloba todos os tipos de escrita, como em 258d:

temos (...) necessidade, Fedro, de interrogar a fundo sobre tudo isso Lísias ou qualquer outro que em algum momento tenha escrito ou venha a escrever, quer uma composição política, quer privada, seja em metros como o poeta, seja sem metros como um leigo.

Caso ele tenha feito Sócrates não ser capaz de conceber o diálogo platônico - como o querem alguns comentadores³³⁶ - algum motivo teria de ser encontrado para essa inépcia; e não parece haver, neste diálogo, nenhum.

Ao mesmo tempo, no ‘elogio da memória’ do Grande Discurso, o termo *hypomnêma* é utilizado de modo filosoficamente carregado, sugerindo uma outra conotação para ‘recordação’. Sócrates, no mesmo trecho em que descreve o que é a reminiscência - a obtenção da capacidade de falar de acordo uma forma (249b-c) - diz que o uso correto e constante de ‘recordações’ (*hypomnêmata*) é necessário para que, depois de ter a experiência da *anamnêsis*, um humano se torne de fato “realizado”. Esse uso se dá em ‘iniciações constantes nos ritos mais perfeitos’; em grego, a expressão é uma referência clara a rituais órficos. Como vimos³³⁷, o uso de textos era um elemento central da ritualística órfica. Nos rituais, os poemas de Orfeu e Museu, além dos textos de sacerdotes inspirados nessas figuras míticas, eram ‘interpretados’, o que significava pensar nos textos e no mundo como enigmas equivalentes; a leitura, assim, se dava à procura de elementos comuns aos textos e ao mundo. A referência ao orfismo, no trecho, provavelmente indicaria mais rapidamente a um leitor contemporâneo de Platão do que a nós que as *hypomnêmata* tratadas no Grande Discurso poderiam ser textos escritos.

Qual seria, então, o ‘uso correto’ platônico? No *Fedro* essa atividade pode ser vista através de dois elementos do diálogo. Em *primeiro lugar*, há a descrição da transmissão do *logos* legítimo: nessa ocasião, Sócrates descreve o ‘plantio’ de *logoi*, por um filósofo, em alguém em quem deseja desenvolver o ‘*logos* legítimo’. O uso correto de um texto, nesse sentido, é o que permite e estimula a capacidade dos dialogantes - em especial do jovem inexperiente - de organizar adequadamente o mundo através do discurso, tornando-se capaz de autonomamente criar *logoi* que o auxiliem a direcionar o movimento incessante de sua alma. O plantio do *logos* legítimo, como vimos, é um exercício de fortalecimento da razão, compreendida como a organização do mundo através do *logos*. O uso correto de uma *hypomnêma* significa, provavelmente, o seu emprego como uma

³³⁶ Como Griswold, op. Cit. Ver a Introdução para uma crítica de sua posição.

³³⁷ No capítulo 2.4.

das *epistêmai*: como uma ‘semente’ de discurso. Pensado assim, o texto platônico deve ser usado na medida em que sua leitura servir para o desenvolvimento da capacidade de criar discursos (“falar de acordo com uma forma”, 249b) daquele que o lê. Isso apenas pode se dar, de acordo com Sócrates, se a leitura não for solitária: o diálogo deve ser lido em conjunto (ou seja, fomentando um diálogo real) por um filósofo e pelo jovem (por quem o filósofo está ‘apaixonado’) que deseja aprender. A atividade permite ao filósofo lembrar do *insight* legado pela reminiscência (o fato de haver formas, e a necessidade de que ele crie discursos autonomamente para guiar sua própria alma), ao mesmo tempo em que desenvolve no aluno a abertura a ter esse *insight*. Os diálogos devem ser, assim, *discutidos*; e a discussão deve ter como mote encontrar aquilo que têm em comum com o mundo.

Em *segundo lugar*, Platão *mostra* essa atividade através da conversa de Sócrates e Fedro³³⁸, que se dá em torno da análise de três *logoi*: o mau texto de Lísias e os dois discursos de Sócrates. Como vimos, Sócrates compôs seus dois discursos no mesmo espírito em que o filósofo escreve, como “um jogo para se divertir” (*paidia pepaisthai*, 265c). Os três discursos do diálogo podem, assim, ser compreendidos como significativamente semelhantes a *hypomnêmata*, e são usados como *epistêmai* na tentativa de transmitir o *logos* legítimo a Fedro³³⁹. Enquanto *hypomnêmata*, claro, eles não têm valor equivalente: em sequência, os discursos vão se tornando progressivamente mais semelhantes ao mundo, conforme sua organização se torna mais técnica e suas teses mais elogiáveis. O diálogo platônico, como *hypomnêma*, deve se prestar a função semelhante à desses *logoi* no *Fedro*.

Mas, se o diálogo é uma *hypomnêma*, o que ele recorda? Em primeiro lugar, é claro, estão as teses e elementos formais dos *logoi* discutidos por Sócrates e Fedro. Em outros termos, a *hypomnêma Fedro* contém as *hypomnêmata* texto de Lísias, primeiro discurso de Sócrates e Grande Discurso, com todas as suas teses (boas e más) e aspectos formais (bons e maus). Além disso, contém uma recordação de o que se deve fazer com uma

³³⁸ Algumas características da conversa, aliás, são compartilhadas com as cerimônias de mistérios, como o fato de os interlocutores estarem descalços e afastados da cidade, em um local dito divino, examinando um discurso de clara influência órfica como a palinódia. Cf. Nelson, 2000, que compara o que ocorre no drama do *Fedro* com os rituais dos Mistérios menores.

³³⁹ O fato de Sócrates tentar plantar em Fedro, como vimos, não garante o sucesso da empreitada - a adequação da alma do interlocutor não é visível ao ‘agricultor’, e o desenvolvimento do *logos* legítimo é um processo demorado que depende da constante procura do filósofo pelo jovem. Isso explica a falta de sinais explícitos da ‘conversão’ de Fedro.

hypomnêma, quer seja, uma análise cujo crivo é o modo como o mundo é. Sobretudo, o texto é uma recordação de Sócrates, um paradigma do falar e agir filosóficos. Nesse sentido, a figura de Sócrates, para a leitora do *Fedro*, cumpre papel semelhante às figuras dos deuses do Grande Discurso, para Fedro e Sócrates. Platão parece propor a ideia de que é bom travar uma discussão filosófica do modo que seja ‘mais agradável ao Sócrates do *Fedro*’; o sentido preciso de o que isso significa dependerá, também, da análise do texto feita em diálogo. O *Fedro* é também uma *hypomnêma* da própria atividade de transmissão e desenvolvimento do *logos* legítimo, como é o caso dos diversos diálogos em que vemos Sócrates (em cuja alma Platão plantou) plantando na alma de jovens, habilitando-os a pensar por si próprios.

O *Fedro* é uma *hypomnêma*, também, do modo como Platão incorporou vários *logoi* de outros autores, transformando-os³⁴⁰ para servir a seus propósitos. Em outros termos, este diálogo dá a ver como o uso de outros *logoi* ajudou Platão a conceber, através de boas práticas com outros *logoi*, seu próprio *logos* autônomo, do qual o *Fedro* é uma recordação (*hypomnêma*). O diálogo está coalhado de referências a outros autores, cujas teorias, imagens e ideias são transformadas e incorporadas em um trabalho platônico original³⁴¹. Exemplos abundam: as noções de *erôs* de Anacreonte e Safo, por exemplo, são transformadas em um retrato do *erôs* que leva à filosofia³⁴²; o dispositivo de Estesicoro de produzir um *logos* para depois escrever um discurso contrário, como modo de pedir ‘desculpas’ ao deus (e, simultaneamente, fortalecer seu argumento, mostrando como o contrário é mais fraco) é usado para mostrar a importância da criação incessante de novos *logoi*, que devem superar os anteriores; temas dos poemas de Orfeu são transformados em uma imagem filosófica da alma; a ‘exploração do ser’ por uma carruagem, no proêmio de Parmênides, é incorporada na imagem da alma de Sócrates; Sócrates e Fedro fingem ser amante e amado, reproduzindo confusões de comédias da época; um texto de Lísias é transformado em material para a filosofia; etc. Nenhum desses *logoi* é incorporado acriticamente por Platão. Suas ideias não são simplesmente citadas, não importa a autoridade daqueles que as originaram. Com o uso desses *logoi* externos, o autor adquiriu um repertório, e seu modo de os ler, criticamente, permitiu afiar seu próprio *logos*. Isso o

³⁴⁰ Ou, como diria Diès (1972[1927], pp.401-427), “transpôs”.

³⁴¹ Esses usos são mais uma evidência da falta de necessidade da presença do autor de um *logos* para que seja possível discuti-lo adequadamente (ver o capítulo 1.5 para a exposição desta interpretação).

³⁴² Cf. Pender (2007) para uma discussão em detalhes do modo como as concepções de *erôs* desses poetas são incorporadas no Grande Discurso.

habilitou a criar outros *logoi*, para orientar a sua vida ou ‘plantar’ na alma de outros que desejam conhecer a si mesmos; ou, ainda, a produzir *hypomnêmata* a serem usadas por ele e por outros que desejem praticar a filosofia.

Um filósofo experiente, nesse sentido, deve tornar a leitura de um diálogo de Platão material para discussão com um pupilo, comparando os mais variados aspectos do texto com o mundo. Esse processo torna o diálogo uma das *epistêmai*, uma das sementes de conhecimento, cuja discussão deve levar o pupilo a considerar, entre outras coisas, a pertinência da imagem de Sócrates como paradigma e a valorização da criação dos próprios *logoi*. Além disso, é claro, o pupilo será levado a considerar a verdade e competência da apresentação das doutrinas metafísicas, epistemológicas, éticas e antropológicas do diálogo, comparando-as com a realidade tanto para testar sua adequação enquanto explicação quanto para buscar entender o mundo. O esforço representa um ganho para o filósofo experiente, também, que deve praticar constantemente com *hypomnêmata* para manter viva em si a *anamnêsis*, quer seja, a experiência que acendeu seu desejo por conhecer.

Interessantemente, há entre os diálogos platônicos grande variedade, não apenas formal, mas também no conteúdo de suas doutrinas. Assim, os diálogos em certo sentido espelham a variedade das *epistêmai* utilizadas por Sócrates com Fedro (elas incluem, como vimos, discursos de um mesmo autor que apresentam teses contrárias). A variedade parece atestar tanto a incapacidade do *logos* de exprimir a verdade³⁴³ quanto a valorização da criação de reiteradas tentativas de explicação do mundo através do *logos*, partindo da crítica de nossas tentativas anteriores e também das *hypomnêmata*, ou seja, textos, de outros que trilham o mesmo caminho.

Apesar de termos visto que não é necessário separar o modo como ‘Sócrates’ e Platão concebem o uso de textos na prática filosófica, resta uma diferença entre os dois do ponto de vista da ação: Platão escreveu, e o personagem Sócrates é ágrafo. Seguindo as teses do diálogo (em especial em 276d), isso poderia significar que, durante a vida de Platão, a cidade estava mais ‘distraída’ do que durante a vida de Sócrates, o que o relegou à posição de escritor. Em 276d, no entanto, está disfarçadamente incluído um elogio dessa decisão, dado que as *hypomnêmata* do escritor servem a “todos os que compartilham desse caminho”. Em outros termos, Platão legou, através de um instrumento que sabe

³⁴³ Que discutimos no capítulo 2.3.

potencialmente imortal³⁴⁴, *logoi* úteis à prática da filosofia. A simples existência dos textos não garante o uso correto, que depende da contínua existência de mestres que ‘plantam’ o *logos* legítimo em seus pupilos; mas os diálogos foram construídos (com sucesso) para auxiliar, enquanto suas cópias existirem, a transmissão da filosofia de geração a geração.

A crença na utilidade de suas *hypomnêmata* à prática da filosofia indica, provavelmente, que Platão tem confiança na semelhança das teses que apresenta e o mundo, ou, ao menos, na vocação dessas teses em suscitar discussões sobre o mundo. E, dentre as teses do *Fedro*, uma parece acompanhá-lo ao longo de toda a carreira: a necessidade, para o filósofo, de incessantemente criar novos *logoi* sobre o mundo (em especial sobre a natureza humana), constantemente superando aquilo que produziu anteriormente - manifestada por sua própria produção incessante de textos. Possivelmente é essa a versão platônica da ‘vida analisada’ descrita por Sócrates na *Apologia*: a vida do filósofo é caracterizada por uma fala constante, autônoma, a qual é submetida a crítica continuada, que leva à criação de nova fala. Nesse processo, a sofisticação da capacidade de criticar *logoi* é crucial; e o único modo de fazê-lo é no engajamento com o *logos* em um diálogo com outros humanos.

³⁴⁴ Cf. 258c.

Referências Bibliográficas

Dicionários

LSJ. Liddell-Scott-Jones, *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true>>

DGE. Dicionario Griego-Español, *El Dicionario Griego-Español*, <<http://dge.cchs.csic.es>>

Bibliografia primária

Adams, C.D. (trad.) (1919). *Aeschines*. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.

Fowler, H.N. (Trad.) (1926), “Cratylus”, in _____ *Plato: Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias*. (Loeb Classical Library). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Fowler, H.N. (trans.) (2005) “Phaedo”, in _____ *Plato: Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus* (Loeb Classical Library). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Fowler, H.N. (trans.) (2005) “Phaedrus”, in _____ *Plato: Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus* (Loeb Classical Library). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Fowler, H.N. (trans.) (2005) “Phaedrus”, in _____ *Plato: Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus* (Loeb Classical Library). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hackforth, R. (Trans., Intro., Comm.) (2001). *Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hermann, C.F. (ex recognitione) (1882). *Platonis Convivium Phaedrus*. Leipzig: B.G. Teubner

Hirschigii, R.B. (ex. recensione) (1861) *Platonis Opera: graece et latine*. Paris: Editore Ambrosio Firmin Didot (Institut Imperialis Franciae Typographo).

Iglésias, M. (Intro, trad., notas) (2014) *Platão: Eutidemo*. Rio de Janeiro: Loyola.

Norlin, G. (1929) *Isocrates II* (Loeb Classical Library). Londres: William Heineman Ltd.

Nunes, C.A. (trad., intro.) (2011). *Platão, Fedro*. Belém: ed.ufpa.

Pereira, M.H.R. (Trans., Intro., Notas) (s.d.) *Platão: República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

Prado, A.L.A. (Trad.) (2014) *Platão: República*. São Paulo: Martins Fontes.

Radding, J. (2019) “Translation of Plato’s *Seventh Letter*”, in H.L. Reid e M. Ralkowski, *Plato in Syracuse: Essays on Plato in Western Greece with a New Translation of the Seventh Letter by Jonah Radding*. Sioux City, IA: Parnassos Press – Fonte Aretusa. Disponível em https://www.academia.edu/38569095/Translation_of_Plato's_Seventh_Letter, acesso 5 de dezembro de 2019.

Reis, M.C.G. (Trad., apres., notas) (2016). *Platão: Fedro*. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras.

Robin, L. (1933). *Phèdre*. Paris: Les Belles Lettres.

Rowe, C. (Trans., Intro., Notas) (2005). *Plato: Phaedrus*. London: Penguin.

Waterfield, R. (2002) (Trans., Intro., Notes), *Plato: Phaedrus*. Oxford: Oxford University Press.

Yunis, H. (ed., intro. Estabelecimento do texto grego) (2011). *Plato: Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bibliografia secundária

- Ambury, J.M. (2017) Dialectical Epimelia: Platonic care of the soul and philosophical cognition. *Plato Journal*, Vol. 17.
- Asmis, Elizabeth (1986) *Psychagogia* in Plato's *Phaedrus*. *Illinois Classical Studies*, XI, 1986, pp. 153-172.
- Belfiore, E. (2006) Dancing with the Gods: The Myth of the Chariot in Plato's *Phaedrus*. *The American Journal of Philology*, vol 127, no. 2, pp. 185-217.
- Bernabé, A. (2011) *Platão e o Orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. Brasília: Annablume.
- Betegh, G. (2004). *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bett, R. (1986) Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus*. *Phronesis* . Vol. XXXIII
- Blundell, M.W. (1992), “*Êthos* and *Dianoia* Reconsidered” in A.O.Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton: Princeton UP, 1992.
- Boardman, J. (1980) *The Greeks Overseas*. Londres: Thames and Hudson.
- Burger, R. (1980), *Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing*. Tuscaloosa, AL: The University of Alabama Press.
- Burkert, W. (1991) *Greek Religion*. Maiden, MA: Blackwell (*e-book*).
- Burnet, J. (1991) (estabelecimento do texto grego). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon House.
- Burnyeat, M.F. (1981) Resenha de Ronna Burger, ‘Plato's *Phaedrus*: A defense of a Philosophic Art of Writing’, *The Classical Review*, Vol. 31, Issue 02, October 1981, pp 299 – 300.
- Calvo, T. (1992), “Socrates' First Speech in the *Phaedrus* and Plato's Criticism of Rhetoric”, in L. Rossetti (ed.). *Understanding the Phaedrus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 47-60.

- Cherniss, H. (1962). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. London: Russell.
- Corrigan, K. e Glazov-Corrigan, E. (2004). *Plato's dialectic at play: argument, structure, and myth in the Symposium*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Davidson, J. (2007) *The Greeks and Greek Love: A Radical Reappraisal of Homosexuality in Ancient Greece*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- De Vries, J. (1969) *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Detienne, M. (1989), "La semence d'Adonis", in_____, *Les Jardins d'Adonis: La mythologie des aromates em Grèce*. Paris: Gallimard, pp.185-227.
- DeWitt, N.W. (trad.) (1949) *Demosthenes*. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
- Diés, A. (1972[1927]), *Autour de Platon*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dodds, E.J. (1951) *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Dyson, M. (1982) Zeus and Philosophy in the myth of the Phaedrus. *The Classical Quarterly*, Volume 32, Issue 02, December 1982, pp 307 – 311.
- Echols, E.C. (1951). The Art of Classical Swearing. *The Classical Journal*, Vol. 46, No. 6 (Mar., 1951), pp. 291-298
- Ferrari, G.R.F. *Listening to the Cicadas: a study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Frede, M. (1992) Plato's Arguments and the Dialogue Form. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, sup. Vol., pp. 201-221.
- Gagarin, M. (2007). "Background and Origins: Oratory and Rhetoric before the Sophists", in I. Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*. Hoboken: Blackwell, pp. 27-36.

- Gaudet, J. (2015). *Papyrus: the Plant that changed the World*. Winnipeg: Pegasus (edição digital).
- Gill, C. (1992), “Dogmatic Dialogue in Phaedrus 276-7?”, in L. Rossetti (ed.). *Understanding the Phaedrus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 156-172.
- Griswold, C. (1996). *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1957) “Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries.” *The Journal of Hellenic Studies*. Vol 77, Part 1, 1957: 35-41.
- Havelock, Eric A. (1963). *A Preface to Plato*. Cambridge, Mass: Belknap Press.
- Hayase, A. (2016) Dialectic in the Phaedrus. *Phronesis* 61, pp. 111-141.
- Hoinski, D. e Polansky, R. (2014) The Gods’ Horses and Tripartite Souls in Plato’s Phaedrus *Rhizomata*; 2(2), pp. 139–160.
- Ionescu, C. (2012) Recollection and the method of division in the Phaedrus. *Journal of Philosophical Research*, vol. 37, pp. 1-24.
- Kahn, Charles. (1996) “Phaedrus and the limits of writing”, in _____, *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 371-392.
- Lebeck, A. (1972) The Central Myth of Plato's Phaedrus. *Greek, Roman and Byzantine studies*, pp. 267-290.
- Lessa, R. (1997) “O hexágono cético: a máquina de guerra do pirronismo”, in _____, *Veneno Pirrônico*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp. 23-112.
- Linsky, Bernard, "Logical Constructions", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/logical-construction/>>.
- Mackenzie, M.M. (1982) Paradox in Plato’s *Phaedrus*, *The Cambridge Classical Journal*, vol. 28, janeiro de 1982, pp. 64-76.

- Madriñan Molina, A. (2017). Plato's Phaedrus: Dialectic as the method of philosophical Inquiry . Tese (doutorado em Filosofia) - FFLCH/USP, São Paulo.
- McCoy, M. (2008). *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDiarmid, J.B. (1953) "Theophrastus on the Presocratic Causes." *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 61, 1953: 85-156.
- Midgley, M. (2002). *Beast and Man*. London & New York: Routledge.
- Moore, Christopher. (2012) "The Myth of Theuth in the Phaedrus" In Catherine Collobert, Pierre Destrée & Francisco J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Brill, pp. 279-303
- Moss, Jessica. Soul-leading: the unity of the *Phaedrus*, again. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 43. 2012, pp.1-23.
- Narcy, Michel. "La lezione di scrittura di Socrate nel Fedro di Platone", in G. Casertano (ed.), *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo Editore, 2011, pp. 139-156.
- Nelson, M. (2000), The lesser mysteries in Plato's *Phaedrus*. *Echos du monde classique*, Volume XLIV, n.s. 19, Number 1, pp. 25-43.
- Nehamas, A. e Woodruff, P. (Intro, trad., notas) (1995), *Plato: Phaedrus*. Londres: Hackett (edição para Kindle).
- Nightingale, A. (1995) *Genres in dialogue: Plato and the construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP.
- Nussbaum, M. C. (2001) "This story isn't true: madness, reason and recantation in the *Phaedrus*", in _____, *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 200-233.
- Palmer, J.A. (1999). "Eschatology and Epistemology", in _____ *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford: Oxford University Press, pp. 17-30.

- Panagiotou, S. (1975) Lysias and the Date of Plato's Phaedrus. *Mnemosyne*, vol. XXVIII, pp. 388-398.
- Parker, R. (1995). "Early Orphism", in A. Powell (ed.) *The Greek World*. London & New York: Routledge, pp. 483-510.
- Parkes, M.B. (1992) *Pause and Effect: An introduction to the History of Punctuation in the West*. New York: Routledge.
- Peixoto, M. "La psicagogia del Fedro", in G. Casertano (ed.), *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo Editore, 2011, pp. 173-206.
- Pender, E.E. (2007) Sappho and Anacreon in Plato's Phaedrus. *Leeds International Classical Studies*, 6.4. ISSN 1477-3643
- Porchat, O.P. (2006) "A autocrítica da razão no mundo antigo", in _____, *Rumo ao Ceticismo*. São Paulo: unesp, pp. 275-288.
- Press. G.A. (2000), "Introduction", in _____ (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. Lanham: Rowman and Littlefield, pp. 1-14.
- Rabbas, Oyvind. Writing, Memory, And Wisdom: The Critique of Writing in the Phaedrus. *Symbolae Osloenses*, 84, 2010, pp. 26-48.
- Reale, G. (1996) *Toward a new interpretation of Plato*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Reitzammer, L. (2016) *The Athenian Adonia in Context: The Adonis Festival as Cultural Practice*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Schiappa, E. e Hamm, J. (2007) "Rhetorical questions", in I. Worthington (ed.), *The Blackwell Companion to Greek Rhetoric*. Hoboken: Blackwell, pp. 3-15.
- Schleiermacher, F. "1. Phaedrus", in _____, *Introductions to the dialogues of Plato*. Cambridge: At the University Press, 1836.
- Sedley, D. (1999), "The ideal of godlikeness", in G. Fine (ed.), *Plato 2*. Oxford: Oxford University Press, pp. 309-328.

- Steel, C. (2010) "Proclus", in L.P. Gerson (ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* (Vol. 2). Cambridge: Cambridge UP, pp. 630- 654.
- Stevenson, J.G. (1974) "Aristotle as a Historian of Philosophy." *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 94, 1974: 138-143.
- Szlezak, T.A. (1988). *Platone e la scrittura della filosofia: Analisi Di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Trabattoni, F. (2003). *Oralidade e Escrita em Platão*. São Paulo: discurso editorial.
- Usher, S. (2007). "Lysias and his clients", in E. Caravan, *The Attic Orators* (Oxford Readings In 28 Studies). Oxford: Oxford University Press, pp. 27-37
- Vlastos, G. (1994) "The Socratic Elenchus: Method is All", in G. Vlastos e M. Burnyeat (ed.), *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-37.
- Weiss, Roslyn. (2006) *The Socratic Paradox and its Enemies*. Chicago: University of Chicago Press.
- Werner, D. (2007) Plato's Phaedrus and the Problem of Unity. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (Editor: David Sedley) Summer 2007, pp. 91-137
- Werner, D. *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Worthington, I. (2007). "Rhetoric and Politics in Classical Greece", in I. Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*. Hoboken: Blackwell, pp. 255-271.
- Yunis, H. (2005) Eros in Plato's 'Phaedrus' and the Shape of Greek Rhetoric. *Arion*, Third Series, Vol. 13, No. 1 (Spring - Summer, 2005), pp. 101-126
- Yunis, H. (2007) "The protreptic rhetoric of Plato's Republic", in G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-26.

Zingano, M. (2011), "Intorno all'anima", in G. Casertano (ed.), *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo Editore, pp. 376-390.