

Pedro Baratieri

**DIALÉTICA, DIÁLOGO E RETÓRICA:
UMA LEITURA DO *FEDRO***

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Nazareno Eduardo de Almeida.

Florianópolis
2014

Agradecimentos

Ao meu orientador, professor Nazareno Eduardo de Almeida, dentre outras razões, porque seus conselhos impediram-me de desistir desse estudo antes mesmo de começá-lo.

Ao professor Luís Felipe B. Ribeiro, cujas aulas de filosofia antiga e de grego clássico inspiraram-me profundamente.

Aos professores Roberto Wu, João Lupi, Marco Antonio Franciotti, Leonel Ribeiro dos Santos e Maria Aparecida Montenegro, que fizeram todos eles importantes críticas, sugestões e comentários sobre o trabalho.

Ao professor William Altman, pelo admirável altruísmo com que compartilha suas ideias sobre a filosofia platônica e, mais do que isso, pelo modo como demonstra pelos seus próprios atos a verdade dessa filosofia. A influência que suas ideias vêm tendo sobre a minha visão do platonismo é muito maior do que as citações explícitas deixam transparecer. Por exemplo, a importância pedagógica do teste para Platão, bem como a sugestão de que em algumas passagens Platão estaria falando diretamente com cada leitor são frutos dessa influência.

Ao amigo e colega em estudos platônicos Maicon Reus Engler, pelos conselhos, elogios e críticas sempre tão ponderados; por constantemente se mostrar disposto tanto a escutar e ler meus pensamentos quanto a compartilhar os seus comigo. Também a sua influência sobre esse trabalho é maior do que parece; foi ele, por exemplo, quem me chamou a atenção para o papel fundamental que a brincadeira ou jogo (*paidiá*) tem no *Fedro*.

Ao também amigo e colega em estudos platônicos Jean Herpich, que com frequência se dispõe a escutar meus pensamentos sobre a filosofia platônica.

Ao amigo Gustavo R. de Mello, pelas conversas e sugestões sobre esse trabalho.

À minha irmã, Carolina, pela preocupação constante e pelos úteis conselhos a respeito da vida acadêmica.

À minha namorada, Juliana B. Sampaio, da qual o apoio abnegado, a paciência monástica e o amor reconfortante foram imprescindíveis para a realização desse trabalho.

A meus pais, sem cujo apoio material e emocional esse trabalho não poderia ter sido feito. Sem, principalmente, o modelo de humanidade que é minha mãe tudo teria sido muito mais penoso. Pois se esquece com frequência que se o *homem* é o animal racional, o *ser humano* é também um mamífero, modo de ser cujo ato

concretodefinidor não é outro senão a liquefação do altruísmo, como costuma lembrar o professor Altman. Assim, se humanidade é maternidade, e maternidade é altruísmo, Naira, minha mãe, é o ser humano por antonomásia.

Ao apoio da Capes e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFSC, e especialmente ao seu coordenador, Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz.

Sócrates e Alcibiades

“Por que, divino Sócrates, insistentemente
Veneras este jovem? Não conheces nada maior?
Por que, tal como sobre deuses, voltas
Com amor teu olhar sobre ele?”

“Quem o mais profundo pensou, ama o mais vivo
Quem olha fundo no mundo, este compreende a
elevada juventude
E muitas vezes, no fim, os sábios se inclinam
diante da beleza.”¹

Hölderlin

¹ Tradução de Gilvan Fogel.

Resumo

Esta dissertação tem como objetivo fazer uma leitura do diálogo platônico *Fedro* como um todo, ainda que focada na relação entre dialética, diálogo e retórica. A interpretação mais ou menos hegemônica do diálogo defende que ele consistiria, basicamente, na primeira apresentação por parte de Platão do seu novo método dialético. Dentre outras coisas, tentamos argumentar que essa leitura é problemática.

Palavras-chave: Platão. Fedro. Dialética. Retórica. Diálogo.

Abstract

This dissertation aims to read the *Phaedrus* as a whole, but focusing on the relationship between dialectic, dialogue and rhetoric. The more or less hegemonic interpretation of this platonic dialogue claims that it consists, basically, in the first presentation of what would be the new platonic dialectical method. Among other things, this work seeks to show how doubtful this interpretation is.

Keywords: Plato. Phaedrus. Dialectic. Rhetoric. Dialogue.

Sumário

1. Introdução	17
2. A segunda parte do diálogo e problemas da referida leitura.....	33
2.1. Crítica de políticos à <i>logographia</i> de Lísias como sofística, e políticos como amantes da <i>logographia</i> em seu poder de imortalizar através de admiradores (257c-258e).....	34
2.2. O canto das Cigarras e a necessidade de falar (258e-259e).....	35
2.3. Conversa com e sobre uma <i>tékhne lógon</i> (259e1-262c).....	49
2.4. Leitura e recordação dos discursos à luz dos critérios da arte (262e-266d).....	52
2.5. Crítica aos manuais (266d-269e).....	65
2.6. A defesa do caminho (<i>méthodos</i>) de Péricles e Hipócrates, e diversas descrições do método (269d-274b).....	70
2.7. O mito de Teuth e a crítica à escrita (274c-278).....	78
3. O prólogo: amar discursos, brincar com discursos	91
3.1. A brincadeira de Oritia e Fedro	93
3.2. Fedro prepara um teatro para brincar de sedutor não amante.....	115
3.3. Fedro	129
3.4. Conclusão da leitura do prólogo: da “teoria” como <i>diversão</i> frívola à <i>theoria</i> pela <i>conversa</i>	138
4. O texto de Lísias: a voz do cavalo preto da alma	143
5. O intervalo entre a leitura de Fedro e o primeiro discurso de Sócrates	183
6. O primeiro discurso de Sócrates: a voz do cavalo branco da alma..	193
7. A palinódia: a voz do cocheiro da alma.....	219
7.1. Elogio da loucura como inspiração divina.....	219
7.2. A demonstração de que Amor é a melhor das loucuras divinas ...	246
8. Conclusão	307
9. Referências Bibliográficas.....	309

1. Introdução

Em sua obra monumental sobre a formação do homem grego, Werner Jaeger (1936) dedicou um capítulo à interpretação do diálogo *Fedro*. Ele começa esse capítulo constatando a dificuldade em que sempre se viram os intérpretes desse diálogo, desde aqueles da Antiguidade até Schleiermacher. Esse último, por exemplo, teria chegado à conclusão de que o *Fedro* seria um primitivo trabalho de Platão e a porta de entrada de toda sua filosofia, porque, além de ter o frescor de um estilo juvenil e inspirado, ventila todos os grandes temas do filósofo de Atenas, sem, contudo, aprofundar-se seriamente em nenhum deles. De maneira não muito diversa, já a crítica antiga teria ressaltado, pejorativamente, a jovialidade do diálogo. Segundo Jaeger, deu-se isso que seria um equívoco exegetico porque essas leituras focaram na primeira parte do diálogo, em que, de fato, predomina um tom jocoso e vê-se um Sócrates inspirado; tomar isso, porém, como índice da juventude do autor equivaleria a não perceber que esse estilo não caracteriza o diálogo na sua totalidade².

Ainda segundo Jaeger, essa tendência errônea teria que ver com a resolução da conturbada questão em torno da unidade do diálogo. Sua primeira parte, em que há três discursos sobre o amor, não se conectaria bem com a segunda, que trata da retórica, embora no próprio diálogo haja a exigência de unidade em todo discurso. As dificuldades dos referidos intérpretes começariam com a solução equivocada desse problema. Ao lerem o *Fedro* à luz do *Banquete* e tomarem-no, assim, como o segundo diálogo erótico de Platão, negligenciam a temática da retórica e focam apenas na parte realmente juvenil. Como Jaeger julga ter a solução para o problema da unidade, que a rigor não seria dos maiores problemas, considera também que pode resolver aquilo que induzia a erro tantos intérpretes: a unidade do diálogo reside no problema da retórica, enquanto sua primeira parte fornece paradigmas de discursos retóricos, donde seu tom afetado. Em outras palavras, o diálogo *Fedro* seria, fundamentalmente, a versão platônica de um curso de retórica: repete, na parte sobre *éros* – i.e., na primeira parte - o momento do ensino prático e por modelos fornecidos pelo mestre. O discurso daquele que seria o dirigente (Lísias) da mais influente escola retórica de Atenas, portado por um aluno seu (Fedro) a fim de estudá-lo,

²JAEGER, 2003, p.1253-1254.

seria um discurso-modelo desse tipo, e por isso ele é o ponto de partida do diálogo. Assim Platão pode confrontar a retórica tradicional por todo o diálogo, mostrando, no começo, que o filósofo pode fornecer discursos-modelos melhores que os do sofista, mesmo quando pega de empréstimo suas falsas premissas e defende seu próprio argumento, e, depois, indo além do ensino tradicional prático e por modelos em direção à crítica teórico-dialética³.

Em outras palavras, a primeira parte do diálogo trata da retórica tanto quanto a segunda. Mas e a questão de *éros*? Esse seria apenas um tópico comum entre os exercícios retóricos, bem como uma provável concessão ao interesse dos alunos, não a verdadeira preocupação do diálogo: importaria não o conteúdo, mas somente a forma e o método dos três primeiros discursos enquanto paradigmas de como discursar ou não; têm, portanto, a função de fornecer exemplos e material de análise à parte teórica do curso de retórica⁴.

Ainda conforme Jaeger, a motivação de Platão para escrever o diálogo derivaria de uma nova atitude para com a retórica, diferente daquela do *Górgias*⁵ e provável fruto de um fértil diálogo com Isócrates⁶. No *Górgias*, Platão condenara a retórica por não ser uma arte

³*Ibid.*, p.1265. Aqui Jaeger poderia citar Aristóteles, quando esse diz que alguns creem ensinar uma arte a seus alunos dando-lhes discursos de sua própria lavra, como sapateiros que quisessem ensinar sua arte dessem sapatos em vez da arte mesma a seus alunos. *Dos Argumentos Sofísticos*, 184a. De fato, a reflexão crítica – a teoria, diríamos nós - sobre os procedimentos retóricos parece ser uma novidade trazida à tona pela exigência platônica; esse déficit de reflexão na retórica tradicional era precisamente o que suscitava as críticas do *Górgias*.

⁴*Ibid.*, p.1265.

⁵*Ibid.*, p.1258.

⁶*Ibid.*, p.1257. Hoje uma grande parte dos estudiosos do *Fedro* interpreta-o como uma discussão com Isócrates. Bem consoante à linha de interpretação de Jaeger, McAdon, por exemplo, lê o *Fedro* inteiro – embora foque em *Fedro* 271 - como uma resposta a *Contra os Sofistas* – principalmente 14 -, de Isócrates; assim, o objetivo principal do diálogo seria mostrar a Isócrates que para a retórica tornar-se arte verdadeira teria de tornar-se científica: conhecer a verdade daquilo sobre que fala e da alma dos interlocutores, para o que o método correto seria a dialética, entendendo essa como reunião e divisão das formas. A conclusão do autor não poderia ser outra: Platão, no *Fedro*, teria sacrificado a retórica em favor da ciência e da dialética, ou seja, em favor de sua concepção de filosofia, e a aparente reabilitação da retórica em relação ao *Górgias* seria mera aparência. MCADON, 2004. Essa leitura é bastante plausível, sobretudo à luz dos paralelos textuais, tantos que é inverossímil que sejam casuais. Penso que de fato Platão pretendia que o *Fedro*, nas mãos de

verdadeira; discípulo de Górgias, Isócrates condenava a dialética platônica por ser tagarelice inútil (*mikrologia*) e em nada contribuir para a formação política dos jovens. Agora, porém, Platão pretende mostrar no *Fedro* que a ***precisão conceitual da dialética*** tem uma grande afinidade com a retórica, razão pela qual a filosofia estaria muito longe de ser inútil. Desta feita, não somente a retórica poderia ser uma autêntica arte, caso se apoiasse no procedimento que subjaz a toda arte verdadeira, a dialética, como também só a dialética seria capaz de tornar a retórica realmente útil. Mas por que somente agora Platão teria notado essa possibilidade? Cito palavras esclarecedoras de Jaeger a esse respeito:

[...] o que impeliu Platão a escrever o *Fedro* foi a clareza cada vez maior com que via a ligação entre os problemas teóricos aparentemente difíceis e abstratos da ***sua posterior teoria das ideias*** e as mais simples exigências que se colocavam à capacidade de falar e de escrever, que, naquela época, constituíam um tema muito procurado e muito debatido⁷.

Jaeger refere-se acima à proximidade entre o método dialético de síntese e análise – correlato gnosiológico dessa “posterior teoria das ideias” – e o saber das semelhanças e diferenças dos seres, pelo qual o orador pode falar a verdade de forma clara ou, se quiser, iludir pelas semelhanças a sua audiência. Em outra passagem isso fica mais claro:

Isócrates, parecesse-lhe uma resposta ou até um ataque indireto. Isócrates provavelmente leria o *Fedro* como Jaeger e McAdon o fazem. No entanto, esse seria o sentido do diálogo em apenas uma camada de sentido, que não é a mais importante, nem a mais profunda. Se pensarmos que o leitor mais visado pelo diálogo é o aluno da Academia, que já era ou pretendia ser um filósofo (que já estudou a *República*, p. ex.), adentramos outro plano de sentido, em que a fala, principalmente à luz dos limites do conhecimento humano colocados pela palinódia, passa a adquirir importância fundamental na vida filosófica autêntica. O principal objetivo do diálogo, assim, não seria transformar retóres ou professores de retórica (Isócrates) em filósofos – embora ele *também* faça isso -, mas sim mostrar a filósofos que a retórica é-lhes fundamental e que, portanto, devem preocupar-se em como falar bem.

⁷*Ibid.*, p.1265. A ênfase é por minha conta.

[...] quando *nos seus últimos anos* o problema lógico do método e especialmente o de argumentação o chegou a preocupar mais, Platão interessou-se pela retórica e pelos seus recursos de persuasão num sentido inteiramente novo. [...] É o conhecimento do dispar e do semelhante que serve de base a qualquer definição lógica de um objeto. E supondo que o objetivo fosse enganar o auditório, isto é, levá-lo a conclusões falsas a partir de meras aparências, também isso pressupunha um conhecimento exato *do método dialético de classificação*, pois só assim se poderia penetrar nos diversos graus de semelhança das coisas⁸.

Ainda que o próprio diálogo lhe dê *certa* base textual para isso, Jaeger claramente está lendo o *Fedro* à luz de diálogos como *Sofista* e *Político*. Seria, portanto, a descoberta do método de síntese e divisão, exemplificado com maestria nesses outros diálogos - mas não no *Fedro* nem por Sócrates, deveríamos acrescentar -, que teria levado Platão a formular o projeto da retórica calcada na filosofia, agora, sim, uma verdadeira arte. Desta feita, na sua condição de modelos práticos da retórica filosófica (exposta depois no plano teórico), “apesar da sua linguagem poética”, comenta Jaeger a respeito dos dois discursos de Sócrates sobre *éros*, “tais discursos constituem autênticos modelos de classificação e síntese de conceitos”⁹. Seriam mesmo? De qualquer modo, se for o caso de problematizar a leitura de Jaeger, não é necessário levantar essa questão e mostrar que sua resposta estaria equivocada, pois basta mencionar outro elemento da sua leitura, que, embora verdadeiro, não se coaduna com esse.

Em seguida, comentando a parte final do diálogo, Jaeger sublinha a exigência platônica de que a verdadeira retórica não se limite ao verossímil (*eikos*) - como fazia Tísias, de quem Lísias provavelmente fora aluno -, mas que atinja a ciência da verdade de cada assunto sobre o qual discursará bem como dos diversos tipos de alma em suas relações com os discursos que lhe são adequados. Seria necessário, ressalta Jaeger referindo-se à passagem do *Fedro* (274a2), empreender esse *longorodeio* (*makra periodos*). De forma perspicaz, então, Jaeger relaciona o longo rodeio do *Fedro* à dialética e, simultaneamente, à

⁸*Ibid.*, p.1263. Novamente, a ênfase é minha.

⁹*Ibid.*, p.1265.

paideia tal como pensada na *República* (*makrotera periodos*, 504b). Ele diz o seguinte:

O objetivo visado na *República* era a educação do futuro governante; no *Fedro*, é a formação do orador e do escritor. O que em ambas as obras é característico é a exigência de uma espécie de formação do espírito, cuja necessidade o simples prático não atinge. **A ideia central da *República* é literalmente repetida no programa de uma formação filosófica do orador, formulado no *Fedro*: para chegar à meta, é preciso um longo rodeio.** Platão estabelece, assim, uma **ligação expressa com a teoria educacional da *República*.** Aqui como ali, o *rodeio* é o caminho que passa pela **dialética**¹⁰.

Em nota, ele faz o importante acréscimo:

Como, porém, **a arte oratória era considerada a capacidade específica do governante e do estadista, o *Fedro* acrescenta um novo aspecto ao quadro da cultura do governante traçado por Platão na *República*;** melhor, descobre na cultura dialética, na qual a *República* fazia culminar a formação cultural do governante, a base em que deve igualmente assentar a superioridade retórica do governante filosoficamente culto¹¹.

A percepção dessa relação é tão certa quanto iluminadora, entre outras razões, porque ela permite perceber o caráter político do *Fedro*, algo amiúde negligenciado pelos intérpretes. O diálogo *Fedro* vem, sim, na sequência da *República*, não porque foi escrito depois, mas porque explora minuciosamente elementos apenas ventilados de forma programática na *República*. É inimaginável que um ateniense do período de Platão pensasse o *rhétor* e as questões em torno dele sem, de imediato, pensar na *pólis*. Embora a realidade hodierna dos políticos profissionais não corresponda à ateniense, que é a de uma democracia participativa, pode-se dizer que *rhétor* significa, *mutatis mutandis*, o que

¹⁰ *Ibid.*, p.1270. Destaque dado por mim.

¹¹ *Ibid.* Ênfase minha.

hodiernamente é um político¹². Por outro lado, simplesmente ser cidadão, em Atenas, não é outra coisa senão poder discursar em público a respeito das questões fundamentais de interesse do Estado, com o que, mais do que a política profissional, a própria cidadania – ou seja, a *politeia*, ou seja, a *República* – está indissolivelmente ligada à capacidade discursiva. Exercer bem sua *Cidadania* – sua *Politeia*, para falar platonicamente – implica também, portanto, discursar bem (*kalôs légein*) (*Fedro*, 258d4). O diálogo *Fedro*, por conseguinte, é um desdobramento lógico das duas principais lições da *Politeia*: os verdadeiros filósofos, que são homens justos, têm de descer (*katabatéon*) de volta cada um a sua vez à caverna, de lá, depois, devem arrancar seus concidadãos (*Rep.* 520).

Se ainda se considera que o *Fedro* mostra a importância do falar (e do ouvir) bem, não só para ter um método posterior de exposição de verdades já alcançadas apenas pelo “olhar” interior da alma, mas também como algo que contribui para encontrar (*heurein*) essas verdades, pode-se compreender, à luz do *Fedro*, que a retórica não tem um papel apenas na volta à caverna depois de já contemplada a ideia do Bem. Com efeito, ela é importante também naquele momento anterior, em que os guardiões, ainda com trinta e cinco anos, são mandados de volta à tal caverna e forçados a exercer os comandos militares e quantos pertencem aos jovens, a fim de que não fiquem atrás dos outros, nem mesmo em *experiência*, sendo que até aí deverão ser postos à prova, a ver se, solicitados em todos os sentidos, permanecem firmes ou se vacilam. Aí deverão ficar ainda por quinze anos até finalmente poderem contemplar a ideia do Bem (*Rep.* 240). Em meio a essas *relações* com os outros, a retórica - junto com *éros* - deve exercer papel importante também nessa última estadia e, então, na própria subida até o Bem¹³.

No entanto, se, por um lado, Jaeger sublinha – corretamente, parece – essa relação entre o *Fedro* e a *República*, por outro lado, ela

¹² MCADON, 2004, p.23. Há consenso quanto a isso.

¹³ É de se notar também que na *República* é a justiça o que *obriga* o filósofo a voltar à caverna, mas isso porque ele foi educado na cidade ideal; o que, então – caberia a pergunta -, cumpriria esse papel da justiça em uma cidade não ideal, ou seja, o que *motivaria* o filósofo a voltar à caverna? O amor (*philia*) parece uma boa resposta, ainda mais quando se considera que quanto mais voluntário é um ato de justiça – e só o voluntário será de fato justo -, mais ele há de se aproximar do amor e da amizade, e quanto mais amor e amizade houver, mais supérflua será a justiça. Cf. *Apologia* 29d, onde Sócrates diz que ama (*philo*) os atenienses, e 31b, onde diz que sempre agiu no interesse deles, como um pai ou um irmão mais velho.

não se coaduna com o restante de sua leitura do *Fedro*. Em outras palavras, se, como ele próprio diz, Platão faz no final do *Fedro* uma referência inequívoca à *República* e, mais especificamente, à dialética enquanto coração do programa educacional prescrito por esse diálogo, a grande motivação para escrever o *Fedro* não pode ser a descoberta de relações entre a *nova teoria das ideias e seu novo correlato gnosiológico* – a *dialética como síntese e divisão* – e a retórica. Se a referência à *República* é, acima de tudo, uma referência à dialética da *República*, a lição do *Fedro* não pode estar, como pretende Jaeger, na introdução do método de síntese e análise como dialética, pois essas duas concepções de dialética são incompatíveis (cf. *Rep.* 510-511)¹⁴. Jaeger e os que leem o *Fedro* como ele têm de fazer uma escolha: não podem conservar essa leitura do *Fedro* e ainda aceitar a referida passagem como uma referência à *República* e à sua dialética; se mantêm essa leitura do *Fedro*, têm de abandonar, ou melhor, já abandonaram as lições da *República*.

Essa encruzilhada parece não ser casual; a rigor, é provável que ela seja o coração do *Fedro*, tendo sido colocada assim deliberadamente por Platão. Não por acaso, ela parece poder ser traduzida pela espécie de charada que Platão faz do *Fedro* e que há tantos séculos inquieta seus leitores: qual é o tema capital do diálogo – retórica ou amor? Não é de se estranhar a interpretação que Jaeger dá do diálogo (retórica=dialética=síntese/análise), levando em conta que ele opta, nessa questão, pela temática da retórica em detrimento quase total do amor. Recorde-se: o amor, para Jaeger, seria apenas um tópico comum entre os exercícios retóricos, bem como uma provável concessão ao interesse dos alunos, não a verdadeira preocupação do diálogo, pois importaria, não o conteúdo, mas somente a forma e o método dos três primeiros discursos.

Mas o que tem que ver essa resposta à questão da unidade com a *República* e com a questão da dialética? Tudo. Se se considera que o coração do *Fedro* é a tese de que a retórica pode ser uma arte com a ajuda da filosofia/dialética, porque filosofia/dialética é (doravante) a arte de classificação conceitual, abandona-se a concepção que a *República*

¹⁴ Hackforth, por exemplo, embora concorde com Jaeger na leitura geral do diálogo (já que considera que um dos principais objetivos do diálogo é o anúncio da descoberta do método de síntese e análise), reconhece que não há como equacionar esse método àquilo que na *República* é descrito como dialética. HACKFORTH, 2001, p.134-135.

tem de filosofia/dialética¹⁵. Depois, aceitar-se-á de maneira acolhedora como um autêntico filósofo, por exemplo, o Estrangeiro de Eleia (*Sofista*), alguém que sabe classificar conceitos como poucos, mas que não tem nenhum *amor* (no sentido do segundo discurso de Sócrates no *Fedro*)¹⁶. Portanto, a charada posta pelo *Fedro* acerca de sua unidade é de fato o coração do diálogo. A resposta do leitor a ela é índice de uma escolha, a partir da leitura do *Fedro*, entre duas concepções muito diferentes de filosofia. Além disso, essa resposta também será determinante na continuação da leitura dos *Diálogos*: sinaliza se o leitor abandonou as concepções da *República* ou não, bem como se aprendeu as lições do *Fedro* a respeito dos limites do conhecimento humano (palinódia) e, portanto, dos problemas do método de reunião e divisão¹⁷.

¹⁵ Claro que aqui estou pressupondo algumas respostas à questão, tão antiga quanto espinhosa, em torno da ordem dos *Diálogos* e de como cada um deles deve ser lido. Como mostram os casos de Jaeger e Hackforth, a aceitação do método de síntese e análise como método dialético – uma leitura do *Fedro*, portanto – acompanha a aceitação da leitura desenvolvimentista dos *Diálogos* e da filosofia platônica, uma coisa aparentemente reforçando a outra. A seguinte interpretação, porém, embora pretenda não depender totalmente de uma leitura do *corpus* como um todo, vem acompanhada de uma recusa tanto do desenvolvimentismo, quanto, por outro lado, do isolacionismo. A teoria do modo correto de leitura do *corpus* com a qual essa interpretação do *Fedro* está em maior consonância é a chamada teoria da *ordem de leitura dos diálogos de Platão*, exposta em ALTMAN, 2010: *The Reading Order of Plato's Dialogues*. Em síntese, ordem de leitura aqui significa ordem pedagógica: o estudante/leitor recebe algumas lições em um dos diálogos – os quais se seguem segundo uma ordem pedagógica do mais simples para o mais complexo - e depois essas lições serão pressupostas nos diálogos posteriores como condição para sua compreensão. De acordo com isso, julgo que, *pedagogicamente*, o *Fedro* siga a *República* - não diretamente, pois há outros diálogos intercalando esses – e anteceda o *Sofista*. Essa ordem estaria em consonância com o que pensa a maioria dos estudiosos em termos de ordem de composição; no entanto, a presente interpretação não se preocupará em absoluto com esse tipo de ordem, sobre a qual ela é agnóstica.

¹⁶ Cf. principalmente MCCOY, 2010, cap.6, onde a autora mostra como o Estrangeiro de Eleia é muito diferente de Sócrates em vários aspectos, mas em especial na total falta de preocupação com o desenvolvimento moral de seus interlocutores.

¹⁷ Lembre-se que a essência do filósofo é uma questão fundamental desde o início do *Sofista*, 217. Parece que a primeira frase do diálogo *Fedro* – “ó amigo Fedro, aonde vais e donde vens” – poderia ser interpretada também à luz disso. Não só manifesta preocupação, que o Estrangeiro não teria, com o

Assim, a questão da unidade do *Fedro* tem a ver fundamentalmente com a concepção platônica de filosofia e com o papel que nela devem desempenhar, de um lado, amor e inspiração divina, e, de outro, técnica e método. O diálogo ensina como combinar os dois elementos e mostra os problemas de cada um deles quando isolado do outro. À luz disso, é verossímil que o aluno que tiver aprendido bem as lições do *Fedro* estará preparado, por exemplo, para reconhecer uma série de procedimentos discursivos do Estrangeiro de Eleia, lembrando, graças ao *Fedro*, de todos os problemas relacionados a esses procedimentos; isso lhe permitirá pensar duas vezes antes de tomar o Estrangeiro como filósofo e de deixar-se *persuadir* por tudo que ele fala.

Nesse sentido, à diferença de Jaeger, a resposta dada aqui sobre a unidade do diálogo será que ela consiste nem somente na retórica, nem somente no amor, mas sim na retórica *com* amor, algo explicitado teoricamente pelo segundo discurso de Sócrates e exemplificado concretamente pela relação entre Sócrates e Fedro. No plano do conteúdo do diálogo, essa unidade se reflete principalmente na passagem do mito da palinódia ao diálogo sobre a eloquência. Trata-se nessa passagem de uma continuidade dialética, calcada na necessidade de Sócrates e Fedro empreenderem uma autoqualificação do mito, não se deixando influenciar por ele de maneira impensada. O mito da palinódia comete alguns excessos do ponto de vista do que pretende saber; ele mesmo, porém, tem na limitação do saber humano um dos seus principais momentos; essa inconsistência entre o que ele faz e o que diz já aponta para uma necessidade de uma reflexão crítica posterior que leve em conta esses limites do mito. O próprio mito, assim, já se encaminha para sua autossuperação. Como Sócrates não precisaria levar a cabo tal movimento se quisesse apenas persuadir Fedro de que pode discursar melhor que Lísias, esse movimento dialético é acompanhado pela afeição de Sócrates a Fedro. Em outras palavras, a unidade do diálogo reside: na unidade do movimento dialético, que não é aquela unidade da composição de um organismo vivo, mas sim da alma que move a si mesma através de pergunta e resposta; na unidade entre retórica e amor presente no modo de Sócrates falar com Fedro; decorrente desse laço entre retórica e afeição, a unidade do diálogo reside também em uma necessidade pedagógica, muito mais do que

desenvolvimento de Fedro, mas também aponta para donde vem (*touKephalou, República*) e aonde vai (*Sofista*) o leitor, deixando o *Fedro* com sua questão no meio, a determinar como se faz essa passagem.

logográfica, de Sócrates passar do mito ao diálogo para poder despertar (-*agogia*) a alma (*psic-*) de Fedro¹⁸.

Mas dizer isso é só outra maneira de falar da maior novidade conceitual que o *Fedro* introduz, que é a definição de retórica como uma arte de despertar ou conduzir a alma pelas palavras (*psykhagogia tis dia logon*)¹⁹. Por isso é mais à luz da *República* (VII) e da sua definição de educação (*paideia*) como uma arte de provocar uma reviravolta (*periagoge*) na alma toda que o *Fedro* deve ser lido. Esse diálogo esclarece em maior pormenor como se daria essa reviravolta em uma situação não ideal e diferente da cidade feita com palavras pela *República*²⁰. Ainda assim, o amor e os discursos eram importantíssimos para tal efeito já na *República*. A *paideia* inicial dava-se à base de música, que incluía poesia, mito e discurso, e visava a despertar o amor pelo belo, pelo *lógos* e pelo belo *lógos*²¹. Só sobre o fundamento firme

¹⁸ Sobre a unidade do diálogo residir em um movimento dialético, ver GRISWOLD, 2006, p.151-153; sobre necessidade *psicagógica*, cf. SCHENKER, 2006, p.83: “*Logographic necessity might be desirable in a speech (264b7), but the success of this conversation requires a more flexible guide, what we might call psychagogic necessity. The dzoon that serves as model for the structure of this dialogue is not some generic creature with head, feet, and limbs but the particular individual talking with Socrates. Within the world of the dialogue, all the twists and turns are motivated by the needs and limitations of Phaedrus [...]*”.

¹⁹ Nas palavras de Scully: “*The head of the dialogue, then, is not so much a single passage as a motivating idea, that of turning the soul, through love or rhetoric, and guiding her toward a love of wisdom and the idea of the good. if the Phaedrus does indeed have a single had, as I think it does, it should be considered this, soul-turning*”. SCULLY, 2003, p.88. Eu apenas colocaria um “e” no lugar do “ou” (*love and rhetoric*).

²⁰ Robert Switzer argumenta de forma persuasiva que o mito da caverna forma o pano de fundo necessário para a compreensão das principais questões do *Fedro*: esse diálogo preencheria uma lacuna importante não explicada pelo mito da *República*: como o habitante da caverna rompe com as opiniões comuns e começa a filosofar? Para o autor, a resposta estaria no amor à Beleza (*Banquete* e *Fedro*), mas também em uma retratação de Platão com a retórica (*Fedro*): haveria, agora, uma retórica boa, porque capaz de *seduzir* para a filosofia. Assim, amor e retórica compartilhariam a capacidade de causar rupturas com o senso comum e transformar radicalmente o sujeito e seu mundo. Por essas razões o autor não aceita que seria casual o tópico do amor no *Fedro*: a retórica é compreendida como sedução. SWITZER, 1994.

²¹ *República* 401d3 em despertar a *philia* ao belo *lógos*; em 403a fala-se que o *orthos éros*, o amor correto, por sua natureza ama moderada (*sophronos*) e

dessa educação ideal do caráter e da sensibilidade que depois seria possível aquela saída da caverna em direção à luz pela via da dialética. Essa via, aliás, mesmo em uma situação ideal envolveria grande dificuldade, uma boa dose de força e retórica por parte do libertador, que com perguntas forçaria o prisioneiro a dizer o que é cada coisa (*Rep.* 515d). Como é verossímil que esse método de uma dialética *tout court* cause a aversão do prisioneiro – tanto mais em uma situação não ideal –, seria melhor fazê-lo subir e ver a luz do sol gradativamente, habituando-se antes com as sombras, depois com as imagens, então com os próprios objetos e com o céu (*Rep.* 516a-b). Para conduzir por aí o prisioneiro, parece importante ao libertador saber lidar com as sombras na caverna, tanto para fazê-las apontar para além de si mesmas quanto para vencer as competições de distinção, recordação e adivinhação das séries habituais de sombras (*Rep.* 516c-d), conquistando assim a simpatia do prisioneiro a ser libertado e retirando-lhe do campo de influência das más companhias. Caso contrário, se o libertador não distinguir com agudeza as sombras e for objeto do escárnio dos cavernícolas, a consequência pode ser desastrosa: o companheiro a ser libertado chegará à conclusão de que não vale a pena (*ouk áksion*) tentar a ascensão (*peirásthai ano iénai*), a tal ponto que se tornaria até hostil a quem tentasse soltá-lo (*lýein*) e conduzi-lo para cima (*anágein*) (*Rep.* 517a). Como quem já saiu *deve voltar a descer* (*katabatéon*), tem de aprender a enxergar e a manipular as sombras melhor que os *taumaturgos* (*thaumatopoióis*), cujas novidades admiráveis tendem a dar a impressão que as sombras são o que há de mais brilhante, belo e divino (*Rep.* 514b-c)²². O libertador deve redirecionar essa espécie de *curiosidade* e apreço inatos pelo admirável.

De fato, não é preciso forçar o argumento para perceber as relações entre a arte de provocar uma reviravolta (*periagoge*) na alma toda (*República*, VII) e a arte de despertar/conduzir a alma pelas

musicalmente (*mousikós*) a ordem e o belo; em 403c fala-se que o discurso sobre a música terminou onde deveria, pois a música deve acabar no amor do belo (*kalou erotika*).

²² Os taumaturgos são os oradores e sofistas compositores de discursos *epidíticos* como o de Lísias. Defendem argumentos novos, contraintuitivos e extraordinários – como um elogio do sal ou do não amante, p. ex. –; fazem, nos termos de Aristófanes, mais forte o discurso mais fraco. Como nossos publicitários e empresários do entretenimento, despertam a curiosidade no sentido de um apetite e um gozijo pelo novo e diferente que é simultâneo a um esquecimento de si mesmo e de seus deveres.

palavras (*Fedro*). Fedro ficou maravilhado com a subtileza (*kekómpseutai*, *Fedro* 227c7) da tese defendida por Lísias – de que o jovem deve entregar-se ao pretendente que não o ama -, afinal uma novidade e um paradoxo. Sócrates, porém, mostrar-se-á um taumaturgo superior a Lísias não só em meio às sombras (*skiá*, *Fedro* 229b1; *sýskion*, 230b4) como também sob a luz do sol meridiano, em que já não há mais sombras (*mesembria*, 242a4; *thaumásas*, 257c2). Dar-se-á de fato uma competição entre ambos (235d-e), como previsto pela *República* (516c-d). Mas o mérito de Sócrates está não só em poder conduzir a alma de Fedro para isso ou aquilo, senão que em conduzi-la para si mesma, ou seja, em despertá-la, por meio da *reflexão* cada vez maior. Assim, a segunda parte do diálogo não está para a primeira somente como a forma inteligível e a sóbria dialética, de um lado, estão para o conteúdo material, a retórica e o mito, de outro – como a sucessão pedagógica entre mito e dialética na *República* -, mas também como o pano de fundo e o que foi feito está para a figura e o que foi dito. O *Fedro* é uma sucessão de *reviravoltas* rumo a uma metadiscursividade cada vez maior²³, porque a cada vez retoma o que já foi dito a fim de, de um ponto de vista mais distanciado, tentar compreender o que foi feito e a experiência pela qual cada um passou²⁴. A reviravolta final, que revela aquele pano de fundo que permanecera latente por toda a leitura, é aquela que traz ao primeiro plano o próprio texto de Platão e sua relação com cada leitor em particular – algo que revela a um só tempo a genialidade literária (retórica) e o instinto pedagógico (amor) de um sábio que, sem tal amor, seria apenas um artista astucioso (*deinos*) e sutil (*kompso*)²⁵. A verdadeira condução da alma tem de despertar a

²³ De fato, o diálogo está impregnado de noções que remetem a um movimento circular: *makràn periballóménous* (272d2), *makrà períodos* (274a1), *perípatos* (227a2, 227d2, 228b2), *periágei he periphorá, hai de thoroúsi tà éksō tou ouranoú* (247c). Cf. *periagogē* em *Rep.*VII. Parece haver semelhanças profundas entre esse movimento circular da dialética do *Fedro* e a noção hegeliana de “experiência da consciência”. Cf. HEGEL, *Introdução à Fenomenologia do Espírito*, 86-89.

²⁴ Em *Como Ouvir*, Plutarco diz que como ninguém sai da barbearia sem antes olhar-se no espelho, a ver como ficou, assim também, depois de ouvirmos um discurso, devemos voltarmo-nos sobre nós mesmos a ver se alguma paixão nociva nos foi aplacada, se nosso amor ao bem aumentou, se nosso progresso em direção à virtude foi estimulado e coisas desse jaez. PLUTARCO, 2003, p.27-28.

²⁵ Os paradoxos e as contradições performáticas que impregnam o *Fedro* – como um escrito criticando escritos ou um escrito sem coerência evidente

alma nesse sentido, ou seja, acentuar seu autoconhecimento, sua relação consigo mesma²⁶. Só assim se pode “conduzir” a alma enquanto alma, porque ela é o que move a si mesmo; em todo outro caso de condução ela será corrompida – o mesmo vale no que diz respeito a amar a alma enquanto alma.

Tampouco é difícil notar como o amor em vários sentidos é fundamental aí e está relacionado com a retórica. Algo já foi dito a esse respeito sobre uma retórica que respeita, digamos assim, a alma do outro, visando, em vez de dominá-la, despertar-lhe a consciência e libertá-la das correntes do senso comum em direção à verdade. Tanto para perceber a peculiaridade de cada alma quanto para querer despertá-la, é preciso algum grau de afeição e amor ao interlocutor; por outro lado, para que esse amor possa transformar-se em *philia* e, assim, não sofrer os problemas dos excessos do amor voltado todo ele a um indivíduo – amor, por assim dizer, lírico e retratado pela poesia lírica²⁷ –, tem de ser direcionado a algo mais elevado e que ambos os (doravante) amigos possam amar (*éros*) em conjunto, como a *sabedoria* e o *Belomesmo*. Além disso, assim como os discursos encantadores, o amor também é uma experiência (*páthos*) capaz de alterar radicalmente o modo de alguém ser e compreender as coisas. Nessa questão, Platão em certo sentido é conservador, na medida em que não aceita sem mais nem menos a educação mais moderna, calcada em uma relação mercantil (alguns sofistas) e em relações cada vez menos pessoais e afetivas (escritos)²⁸. Nesse sentido, está longe de ser casual o tema dos discursos

exigindo coerência de todos os escritos – parecem características de discursos psicagógicos nesse sentido, porque fazem seu interlocutor pensar para além desse discurso.

²⁶ O sentido originário de *psykhagogia* é de fato despertar (acordar, evocar) a alma (dos mortos) mais do que conduzi-la; tal atividade era referida a Hermes psicopompo, aquele que envia as almas e estabelece uma relação entre o mundo dos mortos e o dos vivos. SCULLY, 2003, p.83; ASMIS, 1986; PINHEIRO, 2004, p.20-21.

²⁷ Sobre a relação entre *éros* e *philia* no pensamento de Platão, cf. a excelente interpretação do *Lisis* em GONZALEZ, 2003; já sobre o amor lírico no *Fedro*, cf. comentário esclarecedor em PENDER, 2011, onde a autora enfatiza a violência e a relação de dominador-dominado no amor lírico e na sua presença no *Fedro*.

²⁸ Cf. MORROU, 1975, p.52-65, onde se salienta a relevância da pederastia para a Educação Antiga e como ela contrapunha-se à mercantilização da educação: na Antiguidade, argumenta o autor, “*paideia*” sempre tendeu a remeter a relações pessoais profundas, razão pela qual a pederastia era considerada, em

no *Fedro*; a retórica é pensada em relação à sedução e à *e-ducação* (que, para ser eficaz, tem de ser certa *se-dução*)²⁹. Em outras palavras, o *Fedro* ensina o aluno da Academia e o leitor de Platão a praticar a *pederastia com filosofia* (*paiderastésantos metá philosophías*, *Fedro* 2492) e, pois, a *correta pederastia* (*tô orthôs paiderasteîn*, *Banquete* 211b); na *República*, isso recebe o nome de arte de provocar uma reviravolta na alma toda, ao passo que no *Fedro* é chamado de arte de *despertar* a alma pelos discursos³⁰.

Uma vez que o avanço nessa interpretação (à luz da *República*) implicaria a discussão de como ler os *Diálogos*, como ordená-los e coisas do gênero, discussão essa que não poderia ser levada a cabo aqui

Esparta, “a mais bela educação” (*ten kallisten paideian*); de acordo com isso, *paideia* nunca teria chegado a ser ensino e doutrinação técnica, pois sempre teria sido “o conjunto dos cuidados dispensados por um homem mais idoso, cheio de terna solicitude, no sentido de favorecer o crescimento de um mais jovem, inflamado pelo desejo de corresponder a tal amor, dele mostrar-se digno” (p.59). Porque a *Paideia* Antiga sempre permaneceu algo assim, a comercialização da educação nunca deixou de ser mal vista e sempre houve nela um quê de esoterismo: é um privilégio ao jovem ser escolhido pelo “professor”, que assim lhe mostra sua vocação; a cobrança nivelaria todos, e a *escrita* poderia estar sujeita ao mesmo problema (p.60-61). Comenta-se também que a Academia estribava-se em fortes laços de amizade – até mesmo de amor, já que a sucessão dos escolarcas se teria dado sempre de amante para amado (p.61-62) - e sempre manteve ares de seita religiosa em honra às Musas (p.112).

²⁹ Claro que há outras relações profundas entre amor e discursos: costuma-se falar muito sobre o que se ama (*Lisis*, 205-205): parece que, movido pelo desejo, o amante tenta tornar presente através da fala o amado e assim repetir a experiência que teve dele; amor e discursos – principalmente perguntas – compartilham a mesma “posse” ambígua daquilo de se fala e deseja: para desejar, é preciso não ter, mas também é preciso ter ou já ter tido isso que se deseja em algum grau para saber que é algo bom e desejável, assim como para falar – e principalmente perguntar – é preciso ter e não ter aquilo de que se fala (a pergunta implica uma compreensão – portanto uma posse – suficiente para perguntar, mas implica simultaneamente o desejo de compreender melhor e apossar-se mais da coisa); discursos sobre algo podem despertar o amor a isso; é uma característica bem humana – mais ainda grega, mais ainda ateniense e mais ainda de Fedro – amar discursos, tanto ouvir discursos (como parece ser mais o caso de Fedro) quanto pronunciá-los (Cf. “*philologia*” em *Antídosis*, 296, de Isócrates); e Fedro ainda ama discursos sobre o amor em especial (Cf. *Banquete*).

³⁰ Isso está em perfeita consonância com a expansão no *Fedro* da noção de retórica, que agora passa a abarcar inclusive as relações privadas (eróticas, pederásticas, pedagógicas e filosóficas).

com a devida acurácia, a seguinte interpretação do *Fedro* pretende não depender *totalmente* de uma determinada resposta a essas questões. Fala-se em não *totalmente*, porque não é certo que seria possível não depender em nada; como foi visto acima, a interpretação de Jaeger parece depender de *uma* consideração da ordem dos diálogos e de certo *desenvolvimento* dentro da filosofia platônica³¹. Em última análise, porque os *Diálogos* fazem referências inequívocas, de diferentes ordens (dramática, temática, cronológica etc.), uns aos outros, parece que uma interpretação *ideal* de um deles não poderia deixar de levar em conta os outros. No caso do *Fedro*, porém, e para mostrar os problemas que a interpretação do tipo da de Jaeger tem de enfrentar, há elementos bastantes no interior do próprio diálogo. Ou seja, não é necessário recorrer à *República* e ao *Sofista*, nem mesmo a determinada ordem entre esses e o *Fedro*, para mostrar que há problemas sérios para esse tipo de leitura do *Fedro*.

³¹ De fato, como mostram os casos de Jaeger e Hackforth, a aceitação do método de síntese e análise como método dialético – uma leitura do *Fedro*, portanto – acompanha a aceitação da leitura desenvolvimentista dos *Diálogos* e da filosofia platônica, uma coisa aparentemente reforçando a outra. A seguinte interpretação, porém, embora pretenda não depender totalmente de uma leitura do *corpus* como um todo, vem acompanhada de uma recusa tanto do desenvolvimentismo, quanto, por outro lado, do isolacionismo. A teoria acerca do modo correto de leitura do *corpus* com a qual a seguinte interpretação do *Fedro* está em maior consonância é a chamada teoria da *ordem de leitura dos diálogos de Platão*, exposta em ALTMAN, 2010: *The Reading Order of Plato's Dialogues*.

2. A segunda parte do diálogo e problemas da referida leitura

Pois homem algum viu e não haverá quem possa ver a verdade acerca dos deuses e de todas as coisas das quais eu falo; pois mesmo se alguém conseguisse expressar-se com toda exatidão possível, ele próprio não se aperceberia disto. A opinião reina em tudo.

Xenófanes³²

Para ressaltar esses problemas, é preciso ir direto à segunda parte do diálogo; da primeira parte haverá por ora apenas um brevíssimo resumo no parágrafo seguinte. Depois então serão feitos resumos de subdivisões da segunda parte, abaixo de cada um dos quais haverá um comentário problematizando a leitura demasiado literal dessas passagens. Espera-se, com isso, legitimar a interpretação pormenorizada que será feita a seguir da primeira parte do diálogo. Os destaques, seja em negrito, seja em itálico, deverão servir para chamar a atenção para algumas passagens nas quais o comentário seguinte irá focar.

Sócrates encontrou Fedro fora dos muros de Atenas. Fedro diz que passou a manhã ouvindo discursos de Lísias. Sócrates descobre que Fedro traz consigo um texto com o discurso de Lísias, em que se argumenta que um jovem belo deve favorecer um pretendendo não *amante* (*erastes*). Então Sócrates pede para Fedro ler o texto. O escrito argumenta que em geral os amantes arrependem-se e depois cobram todo bem que tenham feito aos seus antigos amados. Com o não amante isso não acontece. Logo, é preferível entregar-se a quem não ama. Depois da leitura, Sócrates diz poder proferir um discurso melhor defendendo o mesmo argumento. Ele, então, enuncia um discurso defendendo também que o jovem não deve entregar-se ao pretendente apaixonado, mas sim ao não apaixonado. Terminado seu discurso, Sócrates fica incomodado, começa a ir embora, mas hesita demovido por seu costumeiro sinal divino. Diz ter ofendido um deus, Éros, e agora precisaria retratar-se com a divindade. Sócrates, então, profere o que chama de *palinódia*, uma *re(palin-)*tratação(*-ode*) ou, literalmente,

³²Frag. 35.

recanto. Nela conta o bellissimo mito das almas, em que as compara a uma parilha alada de cavalos.

2.1. Crítica de políticos à *logographia* de Lísias como sofisticada, e políticos como amantes da *logographia* em seu poder de imortalizar através de admiradores (257c-258e)

Fedro fica admirado com o discurso de Sócrates: Lísias, correndo o risco de parecer medíocre, nem deverá tentar competir escrevendo outro; já foi até acusado de *logógrapho* por políticos e, haja vista seu amor à honra, pode até deixar de escrever. Com efeito, os mais poderosos e estimados políticos têm vergonha (*aiskhynontai*) de escrever e *deixar* (*kataleipein*) escritos, com medo de adquirir a reputação de *sofistas* na posteridade. Mas, contrapõe Sócrates, são justamente os políticos mais orgulhosos (*megiston phronountes*) aqueles que mais **amam** (*erôsi*) a *logografia* e deixar escritos: prova-o o *amor* (*agaposin*) que têm por seus admiradores (*epainetas*), pois sempre começam mencionando-os. “Pareceu ao povo etc.” Aí dão exhibições (*epideiknymenos*) de sua *sophia* aos admiradores, às vezes em longos escritos. São como poetas no teatro. E quando retores e reis chegam a poderem **tornar-se imortais** na cidade como *logógrafos*, não considerariam a si mesmos **iguais aos deuses** (*isotheon*) em vida, e os pósteros não pensariam o mesmo deles ao virem (*theomenoi*) seus escritos? Assim, escrever não é por si mesmo vil (*aiskhron*), mas sim escrever ou falar de forma má (*kakos*) e não bela (*kalos*): qual (*tis*) seria, então – pergunta Sócrates –, o modo (*ho trópos*) de escrever belamente (*kalos*)? Deveriam examinar Lísias ou algum outro autor a esse respeito? Fedro diz que não vive para outra coisa que não esses **prazeres**, não antecedidos por dores como os corpóreos e *servis*; Sócrates, porém, alerta sobre **preguiça mental** e conta o **mito das cigarras**.

Interpretação: A passagem acima é curiosa, mas costuma ser pouco valorizada. Tendo ouvido o bellissimo discurso de Sócrates, Fedro parece ter mudado radicalmente de opinião a respeito dos talentos de Lísias. Ele até parece já ter encontrado uma explicação para a inferioridade de Lísias: afinal, ele seria só um *logógrafo*, um trabalhador braçal, não um homem livre, como um político e o próprio Sócrates, capazes de proferir discursos vivos e de improviso. Mas Sócrates tenta moderar a opinião de Fedro mostrando-lhe casos em que não se considera vergonhoso escrever. Pode-se pensar que Sócrates apenas usa a incongruência dos políticos para despertar o senso crítico de Fedro – de quebra ainda criticaria a ambição e o amor da honra desses políticos.

De fato, o tom parece algo desmerecedor. Mas cumpre notar que vários elementos do segundo discurso de Sócrates – como *eros*, “amizade” (*agapōsin*, *epainōsin*), imortalidade, “imitação” dos deuses (*isotheon*) e beleza (*kalos*, dos escritos) – estão presentes nessa relação entre escritores e leitores. De fato, à primeira vista essas semelhanças parecem servir apenas para ressaltar as diferenças. Os políticos amam (*erosin*) a escrita e a honra, não o Belo e o Ser eterno. Eles têm afeição (*agapōsin*) por seus leitores só na medida em que esses lhes garantem, por seus elogios, a imortalidade e a proximidade aos deuses. Sua afeição por eles não vai ao ponto de propiciar-lhes autoconhecimento e progresso moral, como era o caso na palinódia. Somente eles tornam-se imortais e semelhantes aos deuses, não os leitores, à custa dos quais, aliás, eles logram êxito. Trata-se, ao que parece, de uma relação - ainda que ou justamente porque *erótica* – parasitária, fadada à unilateralidade e ao domínio de um sobre outro. Alguém poderia acrescentar que nessa unilateralidade já se encontra a raiz da crítica posterior aos escritos. Os autores não se podem direcionar aos leitores como em uma relação pessoal, direta e afetiva. Não sabem quem serão seus leitores. Não podem ter preocupações especiais com eles. Mas há de algum modo afeição mútua, pelo menos a julgar pelas palavras de Sócrates (*agapōsin/epainōsin*). E os leitores são mencionados logo no começo dos escritos, porque são tidos em grande estima. Bajulação, dirá alguém, e não há nenhum trato íntimo, tanto menos com os pósteros. Não há como comparar a relação entre um escritor morto e seu leitor na posteridade com a amizade descrita pela palinódia. É... Talvez.

2.2. O canto das Cigarras e a necessidade de falar (258e-259e)

Logo, escrever não seria por si mesmo vil (*aiskhron*), mas sim escrever ou falar de forma má (*kakos*) e não bela (*kalos*): qual (*tis*) seria o modo (*ho trópos*) de escrever belamente (*kalos*)? Deveriam examinar algum outro autor a esse respeito? Fedro diz que não vive para outra coisa que não *prazeres* desse tipo, não antecedidos por dores como os corpóreos e de *escravos*. Sócrates responde que, de fato, têm ócio (*skhole*). Parece-lhe também que nesse forte calor as cigarras, *cantando* (*adontes*) e *dialogando* umas com as outras (*allelois dialegomenoi*), contemplam-nos (*kathoran*) de cima das suas cabeças. Se os vissem, como faz a maioria, parar de *dialogar* ao meio-dia por *preguiça mental* e *cochilar* ao embalo do seu canto, com justiça *escarneceriam* deles: seriam *escravos*, feito carneiros dormindo a sesta na paragem das

cigarras. Mas se os vissem *dialogando* e navegando ao largo sem ficarem encantados com o canto de *Sereias*, receberiam o prêmio que elas concedem aos homens da parte dos deuses. Fedro jamais escutou isso. Não convém a um *amante das Musas* (*philomouson*) jamais ter escutado isso. Diz-se que antes de nascerem as Musas as cigarras eram homens. Nascidas as Musas e surgido o canto, porém, esses homens ficaram tão encantados pelo *prazer do canto*, que *cantandodescuidaram* (*emelesan*) de comer e de beber, vindo a morrer *sem perceber* (*elathon*). Desses nasceu (*phyetai*) a raça (*genos*) das cigarras: receberam das Musas o prêmio de poderem cantar sem se alimentar do nascimento à morte, para depois anunciarem às Musas quem aqui embaixo honra cada uma delas: Terpsícore, Érato e as demais, entre as quais a mais velha, *Calíope*, e a que lhe segue, *Urânia*, para as quais anunciam quem passa a vida na *filosofia* e as honram com sua música. Essas têm a mais bela voz (*kallisten phonen*) e ocupam-se de discursos divinos e humanos. Em razão disso, diz Sócrates, é preciso *falar* (*lektoon*) em vez de dormir ao meio-dia.

Interpretação: Como tudo em Platão, a passagem acima tem um sentido à primeira vista, mas também outros. Há quem julgue, por exemplo, que a mensagem do relato exorta o ouvinte a emular as cigarras³³; há, em contrapartida, quem as veja como antiexemplos³⁴; e há ainda quem pense que os homens do estágio anterior às cigarras é que são os antiexemplos, cuja situação seria análoga à de Sócrates e Fedro, mas que esses dois deveriam imitar as cigarras pelo menos no que tange a dialogar³⁵. De fato, Sócrates não deixa explícito nem que as cigarras devem ser imitadas, nem que não, tampouco que os homens que morreram e tornaram-se cigarras são exemplos ou antiexemplos. Eles morreram, é verdade; mas agora cumprem uma função divina. E quem não há de morrer, afinal? Inspirados, estavam a tal ponto apaixonados (*eros*) por cantar que abandonaram todos os mesquinhos afazeres do dia-a-dia, inclusive comer e beber. Quem, ou bem fazendo algo a contragosto para sobreviver, ou bem entediado sem saber o que fazer, não gostaria de ter encontrado um amor assim, sua vocação, à qual pudesse dedicar-se até não poder mais, até o fim, literalmente? Trata-se, ao que parece, de outra história de amor e inspiração com final fatal, tal como a do mito de Bóreas e Oritía. Mas aqui como lá não é certo se há heróis ou bandidos, quem deve ser emulado e quem deve ser condenado.

³³SCHENKEN, 2006, p.78.

³⁴FERRARI, 2002, p.28.

³⁵GRISWOLD, 1996, p.166-167.

Se bem que as cigarras adormeçam, que mal teria dormir, se de fato há ócio? Mas elas são comparadas a Sereias, seres que não estão entre os mais benévolos. De fato, quem as ouve não costuma sair-se muito bem: atraído por seu canto, morre ou de inanição – como os homens-cigarras –, ou por pular no mar. Seria o caso, então, de tapar os ouvidos, como no mito? Parece que não, pois a única conclusão que Sócrates tira da história é que é preciso continuar *falando*. Talvez fosse o caso, então, de ser ajudado pelos amigos, *dialogando*? E, de fato, Sócrates parece estar “amarrando” Fedro, pois ele é um amante das musas. Mas somente ele? E por que ele e só ele? Porque ele parece especialmente suscetível aos atrativos das Sereias: elas atraem tanto pelo prazer do canto quanto pela curiosidade de suas vítimas, pois costumam prometer conhecimento fácil de tudo. Mas a quais discursos seus cantos corresponderiam exatamente? À palinódia? Ao que se segue? Embora Sócrates claramente tire uma conclusão da história – *lektoon*, deve-se falar – não é óbvio como ele chegou a essa conclusão. O sentido da história é ambíguo³⁶. O relato é um tanto oracular. Como se disse, oráculos não falam precisamente (*legei*), nem calam, apenas assinalam. Sinais são mais ambíguos que discursos. Sinais devem ser interpretados. O sentido dos sinais depende mais do contexto. Mas o próprio intérprete faz parte do contexto. A leitura de sinais requer autoconhecimento. Grandes tragédias, contam-nos os antigos, aconteceram porque alguém interpretou os sinais oraculares sem atentar para o contexto e, principalmente, para si mesmo. É isso, então, que Fedro deveria fazer, e é *ele* quem deve continuar falando. Mas vejamos o contexto com mais calma.

Além desse primeiro ponto, há divergências no que tange ao papel que Fedro teria exercido para Sócrates recorrer ao relato das cigarras. Pinnoy, por exemplo, julga que o entusiasmo que Fedro manifesta com os prazeres dos discursos mostraria como ele já estaria bem disposto a cumprir a tarefa posta pelo relato, a saber, continuar dialogando, passar do canto (1ª parte do diálogo: Terpsícore, Érato) à filosofia (2ª parte: Calíope, Urânia) e não dormir ao meio-dia³⁷. Fosse assim, porém, qual seria a necessidade de Sócrates recorrer ao mito? E, de fato, ele parece endereçado especialmente a Fedro, pois, diz-lhe

³⁶ “The story takes place at high noon (259a2, a6, d8), the halfway mark; this is a time of the most intense light and clarity, and yet also of the greatest danger of “darkness at noon”. Correspondingly, the story is ambiguous in its meaning”. GRISWOLD, 1996, p.165.

³⁷ PINNOY, 1991, p.33.

Sócrates, “não convém a um amante das musas não tê-lo ouvido ainda” (259b5).

Por isso a grande maioria dos intérpretes – até onde sei – atribui um papel fundamental ao caráter de Fedro para Sócrates ter recorrido ao mito³⁸. Uma qualidade desse caráter teria ficado clara quando, diante da tarefa de investigar uma questão, Fedro mencionou os prazeres dos discursos. Ele recebeu a investigação com a expectativa de mais prazeres discursivos, não com a expectativa de descobrir a verdade: “não compreende que é preciso um penoso labor filosófico para responder a questão posta”³⁹. Trata-se, assim, de um alerta contra a preguiça mental (*argian tes dianoias*, 259a3). De fato, as cigarras são tradicionalmente associadas à preguiça da vida excessivamente contemplativa, em contraposição às trabalhadoras formigas. No verão as primeiras permanecem apenas cantando, enquanto as formigas trabalham e estocam comida para o inverno; chegado o inverno, sem comida armazenada as cigarras morrem de fome, ao passo que as formigas, trabalhadoras, têm com que se alimentar⁴⁰. Como as cigarras, Fedro é musical demais; mas a ginástica (*Rep.* II) que se lhe exige agora é também intelectual.

De fato, Fedro orgulha-se de dedicar-se a prazeres não antecedidos por dores, como aqueles corpóreos da comida e da bebida; como não são obtidos por si mesmos, mas para eliminar a dor que os antecede – fome e sede –, não são de homens livres, mas de escravos. Os prazeres dos discursos, por outro lado, são almejados por si mesmos e não são corpóreos; são teóricos, digamos assim, pois não dependem de necessidades fisiológicas nem se dão em meio aos negócios com sua racionalidade no esquema meios-fins. Reverbera ainda aqui uma censura à *logografia* de Lísias como negócio pequeno-burguês – o que de fato era o caso levando-se em conta a venda de escritos –, em contraposição ao atual ócio contemplativo de Fedro e Sócrates. De alguma maneira, portanto, essa atitude de Fedro é ainda resultado de sua admiração pela palinódia - afinal um elogio da vida contemplativa – e vem à baila junto com o resultante desmerecimento da atividade de Lísias. Entusiasmado com a proposta de Sócrates, Fedro parece esperar mais discursos como a palinódia. Sócrates, por outro lado, já vinha moderando o efeito de seu próprio discurso sobre Fedro, pois questionou sua crítica à *logografia* de

³⁸ FERRARI, 2002, p.28-29; GRISWOLD, 1996, p.165; SCHENKEN, 2006, p.75.

³⁹ GRISWOLD, 1996, p.165. Tradução minha do inglês.

⁴⁰ SCHENKER, 2006, p.77.

Lísias. Agora ele tenta temperar a atitude de Fedro com um toque de apreço pelo trabalho intelectual e alguma desconfiança do mero entretenimento discursivo: mostra-lhe que prazeres “intelectuais” também podem ser sinônimos de certa escravidão. Daí Sócrates mencionar o ócio e a tranquilidade de apenas ouvir o canto das cigarras depois do almoço. Isso significaria ouvir por ouvir, pois as necessidades fisiológicas – os prazeres da comida e da bebida – já teriam sido satisfeitas. Essa pretensa liberdade, porém, tende ao relaxamento excessivo e, portanto, à sonolência. Dormindo sob o efeito do canto de Sereia das cigarras, seriam, como escravos, subjugados por elas. Mas o filósofo é um promotor de vigília e de liberdade⁴¹.

Essa perda da consciência parece equivaler ao que a morte foi para os homens que viraram cigarras. Também eles dedicaram-se apenas ao prazer do canto, sem se alimentar. Mas essa falta de alimentação foi um esquecimento de si mesmos – uma perda de vigília, portanto -, pois eles se *esquecerem* de se alimentar e morreram *sem perceber*. Ficaram de alguma forma *anestesiados* pelo canto⁴². Não percebiam o que lhes acontecia enquanto cantavam. Não percebiam, portanto, o que faziam e sofriam ao cantar. Os discursos têm muito disso: atraem sua atenção para seu conteúdo, o que implica um desvio da atenção de seu pano de fundo tanto pragmático, como a ação do falante e a “paixão” do ouvinte, quanto teórico, como critérios implícitos dos julgamentos. E quanto mais teóricos, ou seja, mais livres e desinteressados (como em discursos *epidíticos*), mais provável é o esquecimento pragmático. O sono para Sócrates e Fedro, portanto, não seria literalmente sono, mas uma perda da consciência. Seria falta de consciência, por exemplo, julgar Lísias sem atentar para o critério desse julgamento, sem atentar para si mesmo com suas opiniões prévias que fundamentam esse julgamento. Tal problema não pode ser resolvido se Fedro encarar o exame da questão como mais prazer discursivo e não como busca da verdade; se fizer sempre isso, jamais poderá ouvir conscientemente, porque isso implica ter distância suficiente do que ouve para julgar o que ouve, ou seja, para dialogar.

Mas contra quais discursos Sócrates estaria alertando Fedro? Contra o que dizem os políticos? Ou seria apenas contra sua maneira de

⁴¹ Cf. *Apologia*, onde Sócrates identifica-se a um moscardo cuja tarefa é manter seus concidadãos em estado de vigília.

⁴² Já em Hesíodo associa-se o canto das Musas a certo esquecimento: foram geradas por Zeus e Memória para oblvio de males e pausa de aflições. *Teogonia*, 55.

receber os próximos discursos? A discussão em torno de falar e escrever bem foi provocada justamente pela repetição de Fedro daquilo que dizem os políticos; por outro lado, Fedro só se lembrou disso para criticar Lísias porque estava sob o encanto da palinódia. Por conseguinte, é contra essas três coisas que Sócrates alerta Fedro: (1) modo de acolher a discussão seguinte – devem dialogar, escutar criticamente, buscar a verdade ativamente, participar do discurso, falar junto (*lekteon*) -, (2) encanto dos políticos que no fundo são logógrafos e querem ser imortais – Fedro não deve repeti-los sem mais nem menos -, (3) encantamento poético da palinódia.

Fedro parece esperar que todo discurso de Sócrates seja poético no sentido do prazeroso e ornamentado, como se Fedro pudesse continuar sendo mero espectador a regozijar-se. Daí estaria a importância da distinção que Sócrates faz de algumas Musas. Terpsícore e Érato, ao que parece, já teriam tido seu momento: enquanto o primeiro discurso de Sócrates foi ditirâmico (241e1), o segundo foi claramente erótico. Agora, porém, seria a hora de honrar as Musas da filosofia, Calíope e Urânia. De fato, Sócrates põe certa ênfase no que seria seu “método” de filosofar, o diálogo: cigarras dialogam (*allelois dialegomenoi*), debochariam deles se parassem de dialogar (*me dialegomenous*), mas os premiariam se os vissem dialogando (*horosin dialegomenous*). Ao contrário de certos cantos como os de algumas Musas e os das cigarras, que adormecem, o diálogo que envolve questões fundamentais tende a aguçar a consciência e o senso crítico. Quem já tiver dialogado – ou seja, *pensado* – profundamente sobre o que é o bem, por exemplo, não vai sair por aí agindo de qualquer jeito na crença de que tudo que faz é bom, nem aceitará sem mais nem menos tudo que lhe disserem que é bom; poderá tomar certa distância dessas circunstâncias, dos julgamentos que faz e que são feitos por outros, porque acolhe esses momentos segundo critérios mais gerais, ou pelos menos porque carrega consigo, na prática, a contraposição de opiniões que, quando pensando, notou ser plausível nos temas em questão. Esse distanciamento aguça uma auto-observação, o autojulgamento, enfim, a consciência. No caso atual de Sócrates e Fedro ainda mais, porque pretendem dialogar sobre o critério para determinar o que é um bom discurso, justamente agora que estão sob o efeito encantador de discursos.

À luz disso, a passagem em questão parece fundamental para uma compreensão adequada da mudança do estilo, do assunto e dos métodos apreçados na conversa entre Sócrates e Fedro. Antes, houve uma série de três longos discursos, sendo o terceiro na forma de um mito deveras

poético; agora, porém, haverá uma troca relativamente rápida de perguntas e respostas, mais à feição da costumeira e sóbria dialética socrática. Se antes se falava no amor, agora se falará na eloquência, em como se falar bem. Para isso, far-se-á um elogio da técnica e do método (retórica/dialética), ao passo que anteriormente Sócrates fizera um elogio a loucuras divinamente inspiradas como formas de saber.

Nesse sentido, Griswold⁴³ considera que a principal lição do mito das cigarras é a da necessidade de passar do discurso mítico ao discurso técnico, de certa *loucura* à *sophrosyne*. O segundo discurso de Sócrates implicaria uma ultrapassagem dos limites e, pois, uma falta de autoconhecimento. Ainda que algumas coisas ditas pudessem ser verdadeiras, Sócrates não teria como saber que eram; exemplo disso seria o modo como se dão as reencarnações dos diferentes tipos de alma. Logo no início do mito, mas também depois, Sócrates estabeleceu certos limites ao conhecimento humano, muito em contraste com o saber divino; para fazer isso, porém, teve de adotar uma perspectiva que ia além desses limites: seria preciso, agora, por limites a essa nova perspectiva, o que seria feito com a passagem do mito para a técnica⁴⁴. Em outras palavras, o discurso de Sócrates ia além de si mesmo, não se continha em si mesmo, não se autofundamentava, o que equivaleria a uma *hybris* e a uma falta de autoconhecimento. Já no fim da palinódia (257a-b), contudo, Sócrates teria tomado alguma distância do mito, ao explicitamente considerá-lo *como* um discurso que visava a exortar Fedro à filosofia. Assim ele já teria posto a palinódia em um contexto dialógico mais amplo, no qual ela poderia ser tomada como um exemplo de retórica; desse modo já seria possível pensar criticamente sobre ela e perceber-lhe os limites. Como diz Griswold, a oração final no segundo discurso de Sócrates já é em certo sentido externa à palinódia, porque olha para trás para a palinódia e a vê como um discurso de tal tipo e com certo objetivo. A palinódia é posta, assim, em um contexto dialético: “Esse nível dialético então funciona aqui como certo metanível que regula os discursos no nível-objeto apresentados dentro dele”⁴⁵. E isso seria necessário para delimitar esse discurso, já que ele ultrapassaria seus próprios limites.

Essa situação corresponderia à situação dos homens pré-cigarras: encantados com o dom das Musas, dedicaram-se ao prazer de cantar de

⁴³ GRISWOLD, 1996, p.165-168.

⁴⁴ GRISWOLD, 1996, p.152-153.

⁴⁵ GRISWOLD, 1996, p.153.

forma *desmedida* (*hybris*), o que equivaleu ao autoesquecimento que os levou à morte. Tratar-se-ia, portanto, de um excesso (*hybris*) e de uma falta de autoconhecimento a um só tempo, ambas as experiências próprias das loucuras e das inspirações. De fato, eles estavam inspirados pelas Musas tanto quanto Sócrates estaria musicalmente inspirado nos seus dois discursos: invocou as Musas no início do seu primeiro, em 237a, e chamou o seu segundo de um hino mítico (265c1) e de uma palin-ódia, de um canto, portanto, que ainda teria sido inspirado na palinódia de Estesícoro, um músico (243a6); depois Sócrates ainda fez o elogio das loucuras, dentre as quais estava a musical. Sócrates ter-se-ia até comparado a *um poeta a cantar* algo nunca cantado pelos poetas cá debaixo: a essência eterna (247c).

O interessante dessa interpretação do mito das cigarras é que ela faz com que sua lição incida também sobre Sócrates. Ele teria cometido um excesso e a ele teria faltado autoconhecimento. Como os homens pré-cigarras, Sócrates e Fedro alimentaram suas almas com cantos (e, porque o canto não se fundamentava a si mesmo, com opinião), não, porém, com a verdade tal como prescrevia a palinódia (248b5-6). De fato, tal como a separação entre alma e corpo que essa palinódia descrevia, Fedro e os homens pré-cigarras tentam separar-se dos seus corpos, em favor, porém, da contemplação de discursos, de se alimentarem de discursos, mas não da verdade. Daí a razão pela qual as almas desses homens terem reencarnado em uma espécie inferior de animal: faltou-lhes contemplação da verdade⁴⁶.

A interpretação de Griswold é assaz plausível, mas há um porém. As cigarras cantam desde o início do diálogo até o fim. Durante esse tempo todo, enquanto Sócrates e Fedro conversam as cigarras estão no fundo cantando. Logo, a situação inicial de Sócrates e Fedro não pode equivaler à dos homens *pré-cigarras*, pois as cigarras já estavam ali cantando. Elas até foram mencionadas logo no início do diálogo (230b-c), quando Sócrates, ao descrever a bela paragem que era formada pelo *plátano* sob cuja sombra eles deitariam, falou do *coro das cigarras*; provavelmente elas estão pousadas sobre o *plátano*, já que agora ele diz que estão “sobre nossas cabeças” (*hyper kephales hemon*) (258e7). Então as cigarras cantam como o *coro* de uma peça *teatral*. Ficam no fundo na maior parte do tempo, mas quando vêm ao primeiro plano dão importantes conselhos de prudência, evitam exageros dos protagonistas, medeiam as partes.

⁴⁶ GRISWOLD, 1996, p.167.

A propósito de elas estarem no fundo, quem explora esse aspecto em sua interpretação da passagem é Ferrari. Esse autor fez das cigarras a chave de leitura de todo o diálogo. Para ele, a reaparição das cigarras não só marca uma transição no diálogo, como é um aviso *ao leitor* por parte de **Platão** sobre como o diálogo deve ser lido, ou seja, sobre como essas duas partes devem ser conectadas. De fato o momento parece ser de um reinício: novamente o cenário vem ao primeiro plano. No começo, Fedro tinha um discurso e tomou a iniciativa da relação com Sócrates, perguntando-lhe se tinha ócio (227b8), como quem faz um acordo antes de conduzir uma relação. A primeira parte, assim, ter-se-ia dado sob a batuta de Fedro. Agora, porém, depois de dois discursos que já seduziram Fedro o suficiente, é Sócrates quem toma a iniciativa da conversa: “vamos examinar a questão tal?”; então Fedro aquiesce de maneira entusiasmada, falando do prazer livre, algo que faz lembrar a resposta de Sócrates no começo do diálogo à pergunta se tinha ócio. A reação de Sócrates recorda explicitamente o ócio (*skhole*), mas indica o modo em que a relação deve ocorrer dessa vez. Agora falarão ao seu modo e não ao de Fedro, indicaria o mito das cigarras. E a descrição anterior do cenário, que incluía as cigarras, já indicava para o caráter sedativo dos discursos que se seguiriam: da paragem – ponto de descanso, *kata-agoge* -escolhida por Fedro para ler o texto de Lísias, o mais sutil (*kompsoaton*) teria sido a relva, inclinada naturalmente o suficiente para deitarem suas cabeças como em um travesseiro – Fedro teria sido um excelente guia (*-agetai*) (230b-d)!⁴⁷ O modo anterior de arranjar a “conversa” tendia à perda do estado de vigília. O atual recurso às cigarras por parte de Sócrates parece, portanto, sinal de uma preocupação de Sócrates com a conversa e com Fedro que, aparentemente, Fedro não teve com a “conversa” anterior e com Sócrates. Isso não quer dizer que Fedro fosse mau, porque ele aparentemente nem percebeu o que fazia; mas quer dizer, até por ele não perceber que podia fazer mal, que seu modo de falar, sua “retórica”, carece de reflexividade e tende a um autoesquecimento da sua parte e

⁴⁷ Sublinhem-se as conotações retóricas de *ago*, à luz da definição de retórica como uma *psykh-agogia* (261a7), e de *kompso*, em face do que Fedro diz do discurso de Lísias -, que teve algo de *subtil* (*kekompseutai*, 227c7), bem como em face das “subtilezas da técnica” (*ta kompsa tes tekhnēs*, 266d9), maneira pela qual Sócrates chama os diversos artificios retóricos alinhavados pelos manuais de retórica de então. Não por acaso o termo passa a designar um conceito importante na *Retórica* (III) de Aristóteles.

por parte do ouvinte. *Em outras palavras, o relato de Sócrates é motivado por sua afeição (philia, agape) por Fedro.*

Mas Ferrari aponta que quem conta o mito das cigarras, mais do que Sócrates, é Platão: ele marcaria o ponto de transição entre as duas partes do diálogo com renovada atenção ao cenário para orientar *nossa* leitura da sua “curiosa estrutura”⁴⁸. A lição em como conectar as partes seria a seguinte: Fedro e os homens pré-cigarras têm um apetite por discursos de forma indiscriminada, simplesmente na medida em que são prazerosos. Sinal disso, por parte de Fedro, seria sua acolhida da futura investigação como mais discursos prazerosos; por parte das cigarras, seria tanto o que causou sua morte quando homens quanto o fato de que agora cantam e dialogam (*adontes kai allelois dialegomenoi*) simultaneamente (259a1); ou seja, as cigarras não saberiam honrar cada uma das musas adequadamente⁴⁹. Assim, elas deveriam anunciar às Musas quem sabe fazer corretamente aquilo que elas não souberam: honrá-las corretamente, cada qual a seu modo. Para não ter o mesmo destino que elas é que Sócrates passaria da forma poético-retórica de falar ao diálogo.

Assim, para podermos conectar bem o diálogo, deveríamos atentar para as cigarras, ou seja, para aquilo que está o tempo inteiro no pano de fundo do diálogo. O pano de fundo nesse contexto quer dizer aquilo que os discursos fazem, em vez do conteúdo proposicional explícito à primeira vista. Por exemplo, se alguém enuncia que x é bom, tem-se um conteúdo proposicional, o sentido explícito da frase, do qual cada um pode concordar ou discordar, inferir outras proposições e coisas que o valham; por outro lado, há algo que caracteriza essa frase de maneira fundamental e, no entanto, não aparece necessariamente na sua superfície: ela provavelmente *age* como um *conselho*, isso é o que ela *faz*. O canto das cigarras por si só já apontaria para a importância do pano de fundo do diálogo; depois, o fato de os homens pré-cigarras terem morrido porque se esqueceram de comer e porque nem perceberam que estavam morrendo também aponta para o esquecimento que os discursos podem provocar, como a falta de percepção de quem fala ou de quem ouve da experiência pela qual está passando, em favor de voltar toda sua atenção para o que é dito; de resto, a distinção que Sócrates opera entre diferentes Musas também remete para diferentes ações com palavras: com uma os homens dançam e cantam nos coros; com outra compõem poemas eróticos, os quais provavelmente fazem

⁴⁸ FERRARI, 2002, p.25.

⁴⁹ FERRARI, 2003, p.28.

parte da sedução; com outras, por sua vez, fazem filosofia. Mas e as duas diferentes partes do diálogo? Aí é que entra a ideia de pano de fundo. Para compreender o significado de cada parte, teríamos de prestar atenção no canto das cigarras, ou seja, no seu pano de fundo, ou seja, no que os discursos fazem. Assim, veríamos que a segunda parte, embora falando de retórica (figura), faz filosofia (pano de fundo), ao passo que a primeira, ainda que falando do amor filosófico (figura), faz retórica (fundo). Desta feita, uma seria o pano de fundo da outra e só compreenderíamos inteiramente cada uma à luz da outra: lendo a segunda, deveríamos perguntar – falar e trazer o fundo à frente, como ensinaria o mito - sobre o que estão fazendo aí: filosofia seria a resposta. Então deveríamos perguntar: mas como é possível isso que estão fazendo, filosofia, quais são as condições de possibilidade para que isso seja feito? Seria como se tentássemos trazer ao primeiro plano, *ver* realmente, isso que se retrai ao fundo quando é *feito*. Mas então a primeira parte, principalmente a palinódia, responderia essa pergunta, porque fala justamente sobre, ou seja, tem como sua figura, o amor filosófico (palinódia). Se, depois, quiséssemos ver e compreender tudo que acontece na primeira parte, deveríamos então perguntar o que é feito ali e como é possível ser feito isso: retórica seria a resposta. Mas na primeira parte isso seria mostrado apenas de maneira pragmática, não representacional; para compreendermos o que realmente é isso, como acontece e como é possível, teríamos de ir à segunda parte do diálogo, pois essa parte, embora fazendo filosofia, fala sobre a retórica e mostra suas condições de possibilidade enquanto arte⁵⁰.

No entanto, ainda segundo Ferrari, isso não quer necessariamente dizer que a segunda parte corresponderia à celebração das Musas filosóficas, enquanto a primeira corresponderia às demais. Afinal, se Urânia e Calíope são as Musas da filosofia, a palinódia tratou do céu e das realidades acima do céu (*ouranos*), bem como cantou com um mito cheio de belas imagens os grandes feitos dos “antepassados” – do filósofo campeão na corrida de carroças - para educar os pósteros; isso é algo bem próprio da poesia épica, cuja Musa, afinal, é Calíope. Ou seja, uma parte não seria mais filosófica que a outra, mas ambas retratariam dois usos diferentes da linguagem - cada um com seus limites - por parte da filosofia, que deveria saber operar com ambos, compensando o defeito de cada um com as qualidades do outro⁵¹. Deve o filósofo

⁵⁰ FERRARI, 2002, p.31.

⁵¹ *Ibidem*, p.32.

aprender a trazer ao primeiro plano - ver e fazer ver - com uma linguagem aquilo que na outra tende a retrair-se e ficar no pano de fundo. Essa é também uma necessidade de autoconhecimento, como se toda visão ou discurso comportasse em si mesmo um ponto cego, a perspectiva – si mesmo, no fundo - sobre a qual se coloca para ver o que vê.

Alguns pontos da interpretação de Ferrari merecem atenção especial e serão acolhidos por essa interpretação do *Fedro*: a importância do pano de fundo, que seria simbolizado pelo canto das cigarras; esse pano de fundo correspondendo ao que Sócrates e Fedro *fazem* em contraposição ao que aparece de maneira explícita através do que é *dito*; e o fato de o mito não ser direcionado apenas a Fedro por parte de Sócrates, mas, numa camada de sentido mais *profunda*, a *cadaleitor em particular* por parte de Platão: “não convém a nenhum amante das Musas não ter ouvido esse mito”.

A questão do que Fedro e Sócrates estarão fazendo, mais do que aquilo que aparecerá no que é dito de forma mais explícita e fixável, é de suma importância porque a ação (*ergon*) seguinte de Sócrates, como veremos, desmentirá suas palavras (*logos*). Dialogando sem método e muita precisão, mas com muita *afeição* e recorrendo a alguns mitos, imagens, metáforas e brincadeiras miméticas, Sócrates fará o elogio do método, da técnica e da precisão conceitual. Isso deve remeter o leitor atento ao elogio anterior do amor e das inspirações em contraposição à técnica. O amor não aparecerá na descrição positiva do método por parte de Sócrates; mas em suas ações será constante sua afeição, sem a qual ele não poderia e, se pudesse, não quereria falar com Fedro tão bem (*kalos*) quanto falará.

Retendo, assim, o que é descrito na palinódia como pano de fundo, veremos também que a descrição do método por parte de Sócrates oculta as principais lições do segundo discurso de Sócrates, como a importância do amor e da amizade para o saber e o autoconhecimento, os limites do conhecimento humano e da técnica, a transcendência da realidade e a dificuldade em se conhecer a alma, entre outras coisas.

É de acordo com essa incompletude da segunda parte que, ao que parece, deve ser tomada a noção de que é Platão quem dá um recado ao leitor com o mito das cigarras. Assim, ele não estaria referindo-se apenas aos discursos anteriores com o conselho de prudência do seu *coro*. Considerar que nesse caso *você* recebe uma tarefa diretamente do *escritor* torna tudo mais profundo e interessante filosoficamente. Agora não só Fedro deveria falar – *lektoon* – em vez de apenas ouvir, mas o

próprio leitor; isso muda tudo, porque se o problema fosse apenas com Fedro, a conversa seguinte com Sócrates seria suficiente para cumprir a tarefa posta - *lektoon*. Mas agora o próprio leitor deve ter algo que falar ao ler a segunda parte, ou seja, deve acrescentar-lhe algo, perceber o que falta nela, dialogar com ela, em vez de apenas ouvi-la. Nesse caso, então, Platão estaria considerando seus próprios discursos como algo de algum modo equivalente ao canto das cigarras?! Por que não?

Afinal, o que, durante todo o diálogo, permanece sempre no seu pano de fundo, como o canto das cigarras? Ora Sócrates diz algo, depois Fedro responde, então eles caminham, fazem isso ou aquilo, descrevem o cenário... Mas o que em todos esses instantes é o pano de fundo dessas cenas? O próprio diálogo, ou seja, os discursos de Platão enquanto *texto* e na sua relação com cada *leitor*. A relação entre o texto e o leitor - você, eu, e cada leitor - forma o pano de fundo constante, a *ação* constante - escritura e leitura - para que cada coisa no diálogo tenha sentido. As cigarras, como vimos, são consideradas um coro; quem seria, então, o poeta desse teatro (*tou theatrou ho poietes*, 258b3)? Outro indício disso é quando Sócrates, falando na conexão entre seus dois discursos sobre o amor, diz que foi um feliz *acaso* terem encontrado dois discursos que lhes servem de modelos de como um orador que saiba a verdade pode enganar seus ouvintes brincando com palavras; Sócrates, como não tem nenhuma arte, atribui esse acaso às divindades locais: as profetizas das Musas que cantam “sobre nossas cabeças” - ou seja, as cigarras - teriam dado-lhes esse presente (262d4). Ao contrário de Fedro, que estaria ouvindo Sócrates pessoalmente, nesse momento nós não devemos esquecer que estamos lendo um texto de um autor; em outras palavras, foi esse autor, não o acaso, que concedeu essa dádiva a Sócrates. Esse autor está, portanto, identificado de alguma maneira com as cigarras. E há mais: as cigarras estão sobre “nossas cabeças” porque estão sobre o *plátano*, o mais alto (*hypsēlotaten*) (229a8) - sublime, de fato - e cuja sombra abarca todo o ambiente (*amphilaphes*) (230b2). Plátano em grego é designado “*plátanos*” mesmo, e recebe esse nome por ser uma árvore ampla, de muita largura, *platos*. O apelido que Aristocles recebeu teria vindo da largura de seus ombros, daí “Platão”⁵². Como os homens pré-cigarras, Platão, o cisne de Sócrates⁵³, dedicou sua vida inteira às Musas, algo que lhe deu a dádiva de continuar cantando até agora, como sempre será comprovado por cada leitor do *Fedro*.

⁵² Diógenes Laércio, III, 4.

⁵³ *Ibidem*, 5.

Não seria a primeira vez que as cigarras seriam comparadas a homens que de fato existiram, mas não podem mais agir. Em Homero, sábios anciões de Troia são comparados a cigarras: como já não podem mais ir à guerra, permanecem sobre as muralhas da cidade e dão conselhos aos demais – “primavam pela eloquência eles todos” (*Il.*, III, 150⁵⁴) -, como se, à semelhança das cigarras, vivessem agora “apenas” cantando⁵⁵.

Mas, dirá alguém, os homens pré-cigarras morreram; essa leitura, então, só seria plausível depois da morte de Platão, quando tivesse *deixado* seu texto, e teria de pressupor que Platão estaria de alguma maneira antecipando sua morte e colocando-se do ponto de vista da posteridade. E não era justamente disso que Sócrates e Fedro falavam? Não foi algo em torno disso que motivou a questão de como falar e *escrever* bem? E esse problema também não estará no pano de fundo da posterior crítica à escrita? Recorde-se: admirado com a palinódia, Fedro comentou que Lísias nem deveria arriscar-se a compor outro discurso para concorrer com ela, sob pena de parecer medíocre; além disso, já teria até sido acusado de *logógrafo* por alguns políticos. Sócrates respondera que esses políticos orgulhosos são quem mais *ama* (*erosin*) escrever discursos e *deixar* (*kataleipseos*) composições de escritos; eles também têm grande afeição (*agaposin*) - comparar com *agaposin* em 253a6 - por seus admiradores (*epainetas*), para os quais dão exibições (*epideiknymenos*) de sua sabedoria às vezes em longos escritos; são como *poetas* no teatro e às vezes alcançam a *imortalidade* na cidade graças aos seus escritos, chegando mesmo a serem considerados iguais a um deus (*isotheon*) em vida e na *posteridade* por aqueles que *contemplam* (*theomenoi*) suas composições (257c-258c). Mas então estaria Platão arvorando-se à condição de escritor admiradíssimo pelos pósteros? Ora, qualquer um que tenha escrito a palinódia provavelmente sentiria o mesmo (ainda mais se já tivesse escrito muitos dos *Diálogos*, como é provável). E não seria Fedro naquele momento justamente um

⁵⁴ “Junto de Príamo estavam os velhos Timetes e Panto, Lampo e, assim, Clício e Hicetáone, de Ares aluno dileto. Ucalegonte e Antenor, ambos sábios, também se encontravam das Portas Céias, sentados, na torre. Eles todos, por velhos, já se encontravam isentos das lutas; contudo, primavam pela eloquência (*agoretai esthloi*) eles todos, tal como as cigarras, que o canto claro e agradável, pousada nos ramos das árvores, soltam. Os chefes, pois, dos Troianos, na torre se achavam reunidos”. *Iliada*, III, 146-153.

⁵⁵ Em Hesíodo, *Trabalhos*, 582-83, as cigarras representariam a figura do poeta. SCHENKER, 2006, p.77.

admirador da palinódia? Não o seria, a rigor, qualquer leitor que *ame* minimamente as *musas*? A beleza da palinódia já seria suficiente para ter admiradores por todo o sempre; somente com ela, cá entre nós, Platão já teria sua imortalidade garantida. Para que, então, continuar escrevendo? Por amor? Para não causar no seu leitor os efeitos malignos que as Sereias amiúde causam? Por não querer apenas admiradores sonolentos, mas parceiros, acordados, de um diálogo, que possam honrar as Musas da filosofia junto com ele mais do que a ele mesmo? Queria ele mais um amigo-êmulos que um admirador passivo? Alguém que pudesse cantar melhor que ele, como se diz que era preciso fazer para escapar às Sereias? Pretenderia assegurar-se de que semeia seu *sperma* (276b-e), não em um Jardim de Adônis, mas em jardim adequado, frutuoso, no qual o germe de imortalidade das suas sementes pode desenvolver-se plenamente, gerando mais e mais discursos aparentados ao seu? Tentaria Platão estabelecer de algum modo com o leitor a relação descrita pela palinódia entre amigos?

Em todo caso, em vez de considerar que o mito das cigarras é direcionado apenas a Fedro, continuemos falando. Depois de feita uma leitura *falante* do que se segue no diálogo, talvez se compreenda melhor o sentido do mito das cigarras.

2.3. Conversa com e sobre uma *tékhnē lógon* (259e1-262c)

Sócrates exorta Fedro a *spképsasthai* em que consistiria falar e escrever *kalôs* ou não, e já levanta, em forma de pergunta, a primeira *hipótese*: não deve o orador conhecer a verdade sobre o que fala para falar belamente? Não é isso que Fedro *ouviu*: o orador não precisa aprender o que é justo, belo e bom, mas apenas o que parece à maioria, que é quem julga, consistindo nisso e não na verdade a persuasão. A fim de examinar o que disseram os sábios, Sócrates *reduz ao ridículo* (brinca?) o que Fedro ouviu: plasma o exemplo da venda de asno por cavalo, e do bem por mal, por parte de retores ignorantes. Fedro diz que seria muito ridículo. Sócrates evita a rudeza excessiva (*agroikóteron*) com a *tôn lógon tékhnēn*, e, assumindo ele mesmo o papel e a voz da arte (brinca?), dá-lhe a palavra em um diálogo: “eu não forço a aprender a falar quem desconhece a verdade; mas sem mim o conhecimento da verdade por si só não é suficiente para persuadir com arte”. Sócrates, então, *ouve* outros *lógoi*, que dizem que a retórica não é arte, senão que apenas uma rotina sem arte (*átekhnos tribé*) – ecoando o *Górgias* -, pois sem a verdade não haveria arte autêntica da palavra. Fedro pede que

traga para perto esses *lógoi* e examine como (*pôs*) e o *que* (*tí*) dizem. Sócrates traz os discursos para persuadirem a bela-criança Fedro de que sem filosofia não poderá falar bem sobre nada. Fedro pede que eles perguntem! Sócrates oferece, em forma de pergunta, **a primeira definição de retórica: não é uma arte de conduzir (*psykhagogía*, despertar) *almas pelas palavras, seja onde for, sobre o que for?*** De maneira nenhuma foi isso que Fedro *ouviu*: só *ouviu* da oratória pública (ecoa o *Górgias* novamente). Sócrates fala de Nestor, Odisseu e Palamedes em campanha, mas também que no Tribunal e na Assembleia pratica-se a controvérsia (*antilogia*), algo que pode ser obtido pela arte em qualquer lugar e sobre o que for. Isso fazia o Palamedes de Eleia. *A conclusão de Sócrates é a segunda definição de retórica:* Há, portanto, uma só arte sobre tudo que é dito: arte da antilogia/controvérsia, de fazer o mesmo ora parecer assim, ora o seu oposto, e de desmascarar quem faz essas *aproximações*. Fedro não entende bem. Sócrates fala que é mais fácil iludir pelo que difere pouco que pelo que difere muito; deslocando-se de mansinho, pois, passa-se para o oposto sem ser notado mais facilmente que passando rapidamente. Logo, **quem quer iludir outro sem iludir a si mesmo tem de conhecer as semelhanças entre os seres, o que implicaria conhecer a verdade de cada um.** Portanto, será *ridículo* – i.e., poderá iludir menos e, se iludir, iludirá a si mesmo - quem vai à caça da opinião sem conhecer a verdade, por não possuir a arte (**terceira definição?**). Sócrates aconselha tomar os discursos já proferidos a ver se foram feitos com arte ou não. Fedro aceita a ideia, porque já falavam de forma muito abstrata (*psilos*) e desnuda de modelos (*paradeigmata*). Sócrates atribui ao acaso e às divindades locais terem proferido dois (!) discursos (*tò lógo*) tendo *um* (!) modelo de como quem conhece a verdade pode, brincando com discursos (*prospaidzon lógois*), enganar (*parágoi*) os ouvintes. Então Sócrates pede que Fedro releia o princípio do *lógos* de Lísias (!).

Interpretação: O primeiro a ser dito sobre a passagem acima deve ser a repetição do método usado (?). Que aqui se não usa o procedimento de síntese e análise parece claro. Vemos, ao contrário, a boa e velha dialética socrática, que avança levantando hipóteses em forma de pergunta e, através da troca de perguntas e respostas com um interlocutor, testa essas hipóteses. Prova disso é que várias definições de retórica, nem todas coerentes entre si, serão adotadas e em alguma medida descartadas. O costumeiro estilo lúdico – recorrendo a imitações, a metáforas e imagens -, que afinal sempre impregnou essa dialética, também é visto a todo vapor. Sócrates assume a voz da própria arte retórica, imitando-a, a fim de forjar um diálogo entre ela mesma

“pessoalmente” e Fedro. Também em tom jocoso, Sócrates opera uma *reductio ad ridiculum* da hipótese que Fedro ouviu. Aliás, como de costume, o que se tem *ouvido* – as opiniões bem reputadas - exerce um papel fundamental como fonte de hipóteses a serem testadas (e não a intuição direta de um gênero que depois é dividido em espécies): esse, afinal, era o material sobre o qual a operação descrita pela palinódia deveria operar (“o homem deve escutar o que é dito segundo a forma geral, indo das múltiplas percepções em direção a uma só, recolhida pelo pensamento discursivo”, *Fedro* 249b7)⁵⁶. Nessa atual tentativa, ainda em curso, de escutar (com um amigo) o que se diz sobre a eloquência segundo a forma mais geral, várias perspectivas (*ek pollon aistheseon*) – nem todas totalmente condizentes entre si – são e ainda serão trazidas à tona e testadas. Note-se que Sócrates e Fedro estão longe de afirmar categoria e monologicamente uma definição por meio de síntese e análise. Ao invés, quase sempre Sócrates levanta suas definições em forma de pergunta. É digno de nota também a atual disposição de Fedro para analisar não só a forma (*como*) mas também o conteúdo (o que, *ti*) de certos *lógoi*, disposição essa que provavelmente é efeito da primeira parte do diálogo. Como, porém, uma reconstrução – como a que há de se seguir - esquemática (apenas) do conteúdo explícito (e literal) dos discursos anteriores poderia medir e julgar esse efeito? Ao que parece os discursos anteriores surtiram efeito psicagógico; por outro lado, a análise seguinte da retórica – síntese, divisão etc. - passa a ter outra ênfase e, parece, não é mais capaz de apreender esse aspecto. Sobre isso, embora já se tenha falado na importância das semelhanças (*homoióteta*) para iludir o ouvinte, não se falou nem se falará em imagens ou em metáforas, como na imagem (*éoiken*, 246a5) da alma, certamente o ponto alto da “retórica”, da “poesia” e da *psicagogia* da primeira parte. Uma imagem, uma metáfora e uma analogia seriam ainda semelhanças que iludem, como poderia ser o uso de um termo (“*éros*”, “*lógos*”) em sentido impróprio sem a percepção do ouvinte? Ou seriam semelhanças que ensinam e ajudam a compreender? Ou que iludem e ensinam a um só tempo? Em todo caso, essa análise da função *psicagógica* das semelhanças passa ao alargo da semelhança (?) mais

⁵⁶ Tradução minha de: *Dei gàr ántropon syniènai kat' eidos legómenon, ek pollôn iôn aisthéseon eis hèn logismô synairóumenon*. Cf. GRISWOLD, 1996, p.111-116, onde o autor mostra que isso não pode ser equacionado ao método de síntese e divisão descrito posteriormente. De fato, além da “síntese” ser diferente desse *eis hen ek pollon*, nessa descrição da *anamnesis* não se fala em nada parecido com uma análise ou divisão.

importante e mais *psicagógica* da primeira parte do diálogo – e não é isso digno de, no mínimo, suspeita? De resto, vale ressaltar que o mais ridículo na imagem traçada por Sócrates na seção acima não é nem a ignorância do orador, nem o fato de iludir ignorantes, mas sim o fato de que ele *ilude a si mesmo*; Sócrates não diz que ele não será capaz de persuadir sem a verdade – a prática tradicional da oratória mostra que os oradores persuadem, sim, sem saber a verdade -, mas sim que ele, não sabendo a verdade, poderá *iludir a si mesmo*. Isso será fundamental para uma crítica do método de síntese e análise e para a reivindicação da primazia da dialética como *dialegesthai*⁵⁷.

2.4. Leitura e recordação dos discursos à luz dos critérios da arte (262e-266d)

Fedro relê. Para Sócrates, o erro seria não ter *definido antes se o amor é do gênero dos termos ambíguos* ou não, em torno dos quais a retórica tem de fato poder. E o amor é ambíguo, como mostraram os discursos de Sócrates. Pergunta Sócrates, então, se no começo do seu discurso definiu o amor (*horisámén érota*)? Fedro responde que sim. Logo, as Ninfas, filhas de Aquelôo e de Pã, filho de Hermes, seriam mais eloquentes que Lísias, filho de *Kephálou*, que teria forçado sua concepção de amor. Sócrates pede para ler de novo, e então diz que Lísias teria começado pelo fim. Chama Fedro de *phile kephalé*. Acresce que a ordem do discurso seria aleatória, sem nenhuma *anánken logographikèn*: mas todo discurso deve ser composto (*synestánai*) como um *dzōon*, tendo um *sōma* próprio, de tal modo que não seja *aképhalon* (3ª referência a “cabeça” em uma página) nem sem pé, mas com meio e extremidades compostos (*gegramména*) adequadamente (*préonta*) entre si (*allélois*) e em relação ao todo (*tô hólo*). Sócrates compara o texto de Lísias com o epitáfio de Midas. Fedro reclama da zombaria com “nosso” discurso. Sócrates, então, passa a analisar os seus discursos. Formariam um exemplo perfeito de contraposição a partir de divisões necessárias de um mesmo gênero: a loucura. Sócrates diz que começou dividindo a loucura em duas espécies, humana e divina, e a divina em quatro, cada qual de um deus. Assim pode passar da censura ao elogio, tudo o mais sendo mera brincadeira casual – ou seja, o conteúdo não importava. *Só o poder da arte deve ser retido em seus dois aspectos(eidoîn) principais*: (1) *Reunir* em uma só forma (*idéa*), por meio de uma visão de conjunto, os elementos dispersos e tornar claro

⁵⁷ Cf. GRISWOLD, 1996, p.168-173.

pela definição o que se quer ensinar; teriam feito isso sobre o amor, definindo-o *bem ou mal*, mas certamente tendo, por isso, feito o discurso ser claro (*saphês*) e coerente (*homologoumenon*). (E a verdade?) E (2) *cortar* essa primeira forma em outras formas (*eide*), segundo suas articulações naturais, cortando nas juntas dos membros como açougueiro habilidoso. Sócrates é *erastês* dessas *divisões* (*diairéseon*) e *reuniões* (*synagogôn*), com o que aprende a falar e pensar, bem como segue como se fosse um deus quem é capaz de olhar para o uno e o múltiplo naturais: esse é um dialético. Mas e quanto aos que aprendem com Lísias e Fedro, quem seriam? Para Fedro, esses não têm o saber que Sócrates descreveu; assim, embora Sócrates nomeie corretamente aquele *eidos* ao chamá-lo de dialético, a retórica, por seu turno, já lhes escapa.

Interpretação: O primeiro a se dizer dessa passagem é que a medida que se dão a leitura e a recordação dos discursos anteriores, Sócrates vai trazendo novos critérios para julgá-los – definição, necessidade logográfica etc. -, em vez de analisá-los somente segundo as definições dadas antes de retórica – condução de alma, ilusão com palavra e semelhança -, o que é um sinal de certa falta de método no seu procedimento atual. E não é óbvio que os novos critérios e definições de retórica estejam em total consonância com os anteriores – a psicagogia, p. ex., parece deixada de lado agora. Sócrates também deveria dizer de qual dos seus discursos está falando, quando pergunta se definiu o amor no seu começo. Porque ele não define amor no começo do seu segundo discurso. Depois, no começo do seu primeiro discurso ele se não refere à loucura nenhuma⁵⁸, ademais do que sua definição não é por divisões binárias, como pretende o método, porém mais complexa e até confusa. Quanto às loucuras, Sócrates ou bem está esquecido, ou bem está mentindo, quando diz que referiu cada uma delas a um deus, porque apenas a loucura poética foi referida às Musas. Como o leitor tem o texto escrito (o diálogo *Fedro*) em mãos, coisa que Fedro e Sócrates não têm, Platão certamente espera que ele volte à passagem em questão e releia-a; fazendo isso, notará tanto que Sócrates está modificando o que falaram quanto, à luz disso, que o escrito tem pelo menos essa vantagem em relação à oralidade: ele está *gravado*. Mas assim Platão também ressalta que um *método* de exposição pode provocar uma ilusão quanto

⁵⁸ O que fundamentalmente Sócrates divide no início de seu primeiro discurso é o que comanda em cada um de nós, ou até cada um de nós (237d6), não a ideia de loucura. Ele só interpreta o amor como uma loucura quase no final desse discurso (241a4), mas essa noção está longe de ser central nessa caracterização do amor.

ao modo pelo qual de fato se deu a descoberta (*heuresis*) das teses. A reflexão metodológica a respeito de como algo foi ou é feito parece não abarcar toda a complexidade do próprio ato. Há, assim, um problema de reflexão e de autoconhecimento sério aqui. Esse problema da reflexão está relacionado à possibilidade do ensino da atividade em questão. Se a redução dessa atividade a princípios gerais, como em uma *tekhnē*, altera demasiado como em cada caso o procedimento é feito, não haveria uma grande autoilusão por parte do especialista a respeito do que ele de fato faz? E, se assim é, como dizer que ele assim estaria ensinando sua atividade a alguém? Nesse caso, por exemplo, Fedro não aprenderia melhor a fazer o que Sócrates fez se, tomando o procedimento concreto como modelo, atentasse para o que ele de fato fez mais do que para o que e como ele depois diz ter feito? E se ele tivesse retido bem o feito em sua memória, ainda poderia corrigir essa reconstrução e, assim, contribuir para o autoconhecimento de Sócrates. Mas a própria reconstrução posterior de Fedro não estaria sujeita às mesmas deturpações que a de Sócrates? Fedro também já está um tanto distanciado do que houve e fora daquele clima afetivo: não poderia, reflexivamente, descrever a *experiênciaconcreta* que teve na oportunidade em que foi *afetado* pelo influxo das palavras de Sócrates. É verossímil assim que, objetificando-a, ele também deturpasse de algum modo essa experiência, se – ressalta-se bem – tentasse representá-la reflexivamente; não, porém, se simplesmente se impressionasse pela força da realização do ato, ou seja, se de uma maneira semiconsciente aquilo ficasse marcado nele, não como um objeto de reflexão, mas como algo que vai pouco a pouco e imperceptivelmente modelando-lhe o caráter, como sói acontecer com a influência que a companhia dos amigos, sobretudo aqueles mais admirados, exerce sobre os homens.

De acordo com isso, nessas deturpações da reflexão de Sócrates *sobre a* primeira parte do diálogo já se podem vislumbrar as críticas aos manuais de retórica (*tekhnai*) e aos escritos; já se insinua também, à luz dos problemas constatados e de uma solução possível, a relevância pedagógica do modelo (*paradeigma*) concreto do mestre e da afeição do discípulo por ele.

Depois, que Sócrates agora está negligenciando a distinção entre modo de descoberta e modo de exposição, mostra-o seu tratamento do discurso de Lísias: ele não distingue o que fez o orador fictício de Lísias do que o próprio Lísias fez e sabia. Com efeito, dizer, com base somente no que o orador fictício de Lísias diz, que Lísias não atentou para a questão de se o amor é uma questão polêmica ou não é um claro *non sequitur*, compreensível somente à luz da referida negligência. Lísias

pode perfeitamente ter pensado nisso para inventar seu discurso, mas, falando como um profissional, ele não precisava expor tudo que pensou. Sócrates, talvez por ser um rematado amador (*idiotês*) – do que seus pés *sempre* descalços parecem um cômico sinal (229a3) –, tem dificuldade em separar o profissional da pessoa, o orador do investigador. À luz disso, é preciso notar que o método de síntese e divisão pode até fornecer exposições coerentes e claras, bem como clarificar e organizar nossas opiniões prévias, mas não explica a contento como se dá a descoberta (menos ainda da verdade), precisamente o que a verdadeira dialética – aquela mais “amadora” – faz. Depois, cumpre perceber que tanto o método de síntese e análise, quanto a necessidade *logográfica* (quando referida somente ao conteúdo dos discursos, às “teorias”, por assim dizer, e não à dramaturgia) pretendem ter as mesmas características graças às quais, depois, os escritos serão criticados: clareza, coerência, fixidez e falta de diálogo (cf. 275c-e)⁵⁹. Ainda sobre a crítica ao discurso de Lísias, ela tem outros defeitos: Lísias era dos maiores compositores de discursos forenses, espécie de discurso na qual é importantíssimo que o orador pareça sincero, portanto franco, portanto falando espontaneamente, de improviso e sem arte⁶⁰. Num discurso de sedução como esse, feito provavelmente para ser pronunciado, talvez seja ainda mais o caso. Do fato do texto parecer sem ordem não se segue, pois, que não tenha sido organizado. Ademais, no contexto em que seria pronunciado o discurso, poderia ser inoportuna uma definição “teórica”, ainda mais em um discurso de sedução; se, aliás, o tema é polêmico, expor uma definição não seria dar ensejo a uma discussão, algo que interromperia o discurso e cortaria o clima afetivo? E uma definição em volta da qual girasse todo o discurso, como seu

⁵⁹ Não que sejam criticados por terem essas qualidades, mas por pretenderem ter como se essas fossem as mais ou as únicas importantes, quando na verdade nem essas qualidades teriam. Como comenta Griswold, “*the techne’s virtues and defects parallel those of the written word, against whose false certainty and clarity Socrates warns at the end of the Phaedrus (275c6, 278a)*”. GRISWOLD, 1996, p.178. Acrescentei coerência, fixidez e falta de diálogo porque os escritos falam muito coerentemente sempre o mesmo, estão fixados e não conseguem responder perguntas, enquanto o método de classificação conceitual pretende garantir coerência e exatidão, mas não prevê nenhum espaço para o diálogo com um interlocutor.

⁶⁰ Em *Contra Eratóstones*, por exemplo, Lísias começa pedindo desculpas por sua falta de experiência, que talvez o impossibilite de fazer uma boa acusação. LYSIAS, *Against Eratosthenes*, 3-4.

fundamento, não tornaria todo o discurso mais vulnerável? Sócrates não está maliciosamente tratando somente como escrito um texto composto para ser pronunciado? É provável que sim e que esse seja um caso de um texto que, afastado de seu pai (*patros*), é injustiçado ao encontrar alguém inadequado (*ouden prosekei*) para ele, como dirá depois Sócrates (*Fedro* 275e) – ironicamente, em 227c3 Fedro disse que o discurso (*he akoē*) de Lísias era adequado (*prosekousa*) a Sócrates, e em 257b Sócrates disse que Lísias era o pai do discurso (*ton tou logou patera*). De novo, Sócrates parece aproveitar-se do profissionalismo de Lísias, que tem de vender “seus” pensamentos *gravados* e não pode, como o filósofo sempre descalço, dialogar dizendo o que pensa a cada vez. “Se coloca a si mesmo num papiro, algo tão vulnerável, o problema é seu; deveria cuidar melhor de si mesmo” - Sócrates parece pensar; ou ele absolutamente não dá a mínima para as subtilezas da arte de Lísias e quer apenas persuadir Fedro - com boa dose de subtilezas retóricas - a voltar-se para a filosofia. Em todo caso, fica claro que Sócrates está sendo injusto pelo menos com a arte de Lísias, algo que Fedro dá sinal de perceber quando diz que Sócrates *zomba* do “nosso” discurso (264e3).

A propósito de textos, fala-se agora que o escrito deve ser como um *vivente* (*dzôn*); esquece-se, porém, de mencionar a alma, princípio da vida de todos os corpos vivos, conforme a palinódia (*dzôn [...] psykhē kai sōma*, 246c4). No exato momento em que cobra coerência, falta coerência ao diálogo. Em face disso, e levando-se em conta a importância da tese anterior sobre a alma, essa ausência da alma na referida passagem não pode ser um esquecimento de Platão. Indica-o também a posterior crítica ao escrito: nela fala-se que, como as pinturas da *zographia*, ele parece *vivente* (*dzônta*), mas em geral não é, nem é escrito na *psykhē* como o discurso que é *vivente* (*dzônta*) **animado** (*empsykhon*) (275d-276a). Ou seja, o discurso realmente vivo tem de ser também animado (*empsykhon*), tem de ter alma, ou, conforme a definição da palinódia (245d), tem de mover a si mesmo. Em termos de discurso, esse automovimento implicaria um movimento dialético de pergunta, resposta, nova pergunta, novas respostas que levem em conta as objeções e assim por diante. Por isso, há mais probabilidade que a referida ausência seja uma *provocação* ao leitor atento e não esquecido, que deve questionar 264c com base em 245d-e. Esse é um momento em que quem não está dormindo deverá falar – *lektoon* (259d7). Platão mostra desta feita que seu diálogo é capaz de calar oportunamente (272a4) e de provocar (*psykhagogéin*) alguns leitores em particular fazendo-os participar falando; assim também submete a certo teste seus

leitores, que passam por um crivo: o diálogo não fala o mesmo para todo mundo, nem insiste em impor suas lições para quem as não aprende (275e2-3).

Depois, note-se como a teoria da reunião e da divisão vem à baila junto com a necessidade logográfica; foi aquela que garantiu a presença dessa última nos discursos de Sócrates. Ela até continua desenvolvendo a *metáfora* com os corpos – agora, porém, claramente *não vivos*: pois fala em *cortar os membros* pelas articulações naturais e não à maneira de *açougueiro* desajeitado; ora, quando esses animais são cortados por açougueiros ou bem já estão mortos, ou bem esse próprio procedimento há de matá-los⁶¹. Daí ser até coerente falar apenas em corpo⁶² e não mais em alma (nem mesmo em *vivente* Sócrates fala agora, a rigor).

Mais digno de nota ainda é a total negligência atual da verdade por parte de Sócrates; embora tenha apenas cantado o hino *verdadeiro* sobre a *Verdade* (247c), enaltecido entusiasticamente a planície da Verdade (248b) e começado sua discussão sobre a eloquência apregoando a necessidade de o orador conhecer a verdade (259e), agora, ao expor o método de síntese e análise, Sócrates não faz sequer uma menção à verdade: “foi o que fizemos sobre o Amor, de que demos uma definição: quer a tenhamos apresentado bem (*eu*), quer mal (*kakôs*), possibilitou pelo menos ao discurso expor os fatos (?) numa forma clara (*saphês*) e coerente (*homologóúmenon*)” (265d). Tampouco em seguida, descrevendo as divisões, menciona a verdade. Diante disso, a reação de Fedro parece revelar uma hilária ironia de Platão: “*Alethéstata légeis*” (“Maximamente *verdadeiro* o que falas”, 266b2). Esse contraste não parece casual.

Ocorre que esse método tem sérios problemas no que diz respeito não só a descobrir a verdade, como também a assegurar-se dessa descoberta - e Platão dá sinais de saber disso. Sócrates fala em, com uma visão recolhadora, conduzir para uma forma única (*mia idean*) os elementos dispersos, a fim de, pela definição, tornar clara cada coisa que se queira ensinar; depois, cortar essa primeira forma em outras formas (*eidē*), naturalmente segundo suas articulações (265d-266b). Já foi salientado como o desenvolvimento dos discursos de Sócrates não se deu conforme sua atual descrição. Agora (265e-266a) ele faz parecer que seu primeiro discurso começou pela forma *loucura*, que teria indo dividindo, e somente no final teria chegado ao amor em questão, quando

⁶¹ GRISWOLD, 1996, p.178.

⁶² *Sôma*, que em Homero significa justamente cadáver. Cf. REALE, 2012.

na verdade fez o contrário e só muito marginalmente mencionou a loucura (241a). Sócrates também diz que há primeiro o movimento de reunião do múltiplo em uma só forma, somente depois, então, a divisão dessa primeira forma em outras formas. Mas o processo parece mais complexo. Para Sócrates reunir os vários *amores* sob a forma *loucura*, teve (simultânea e tacitamente) de intuir a loucura como um todo, que não é apenas amor, e separá-la de outras formas; para fazer essa separação, tinha de já ter um todo cuja divisão resultou na forma *loucura* e no que não é loucura. Ou seja, separação teria sido simultâneo a reunião, e reunião a separação. E também teria, para dizer que todo amor é uma loucura, de já ter reunido num todo – portanto também separado de outros todos - o próprio amor para saber o que está chamando de loucura. Para baixo dar-se-ia o mesmo. Mas a descrição de Sócrates separa os momentos e simplifica o procedimento. Além disso, como sabe Sócrates que ele foi feito corretamente? E como poderia saber por onde começar a dividir? Não teria de definir explicitamente “loucura” e assim por diante (para cima) para saber do que está falando? Sobre que material, então, opera o procedimento? Parece que sobre uma compreensão vaga, calcada na familiaridade com os termos e na experiência cotidiana de cada qual – em outras palavras, na *doksa*⁶³. A descrição do método, porém, não explica como isso se dá nem mostra consciência de que há esse breu de fundo em suas operações – algo que, vindo de Sócrates, alguém sempre tão cômico dos limites do conhecimento humano e da necessidade de autoconhecimento, é digno de muito estranhamento.

Está relacionado a esse breu o fato de que o método não prevê a possibilidade de seu *interlocutor*, ou melhor, seu *ouvinte* não aceitar ou não compreender a primeira reunião – p. ex., “amor é loucura”. Como, então, ele seria *persuadido* pelo método? Assim, o método já não está mais explicando a persuasão, como o ouvinte foi *iludido* no sentido de *persuadido*, mas tão só como o discurso passou de modo não arbitrário de uma espécie de loucura (amor) a outra. Considere-se que o método pretende-se o método de ensino; o que faria, então, com o aluno que não se deixou persuadir facilmente da primeira reunião ou não a compreendeu? É que talvez o método seja bom apenas para longos discursos diante de um público grande e, claro, calado – algo, cá entre nós, bem pouco socrático, para nem falar nas deficiências heurísticas. Diante da referida situação, a julgar pelo que Sócrates sempre *mostrou* mais fazendo do que descrevendo discursivamente, é provável que

⁶³ GRISWOLD, 1996, p.175.

perguntasse ao aluno o que ele pensa e desse-lhe a palavra; depois, testaria, com *perguntas*, a hipótese do aluno. Mas aí já estaríamos falando em ironia – pois é verossímil que Sócrates já começasse perguntando - e *elénkhos*, em saber escutar e compreender o outro, em ter paciência, bom senso e sensibilidade ao momento, em ter *coragem* e *afeição* para refutar, e coisas assim cuja essência manuais e tratados não conseguem dizer, mas os *Diálogos* conseguem mostrar⁶⁴.

A descrição do método por Sócrates também faz parecer que tenha operado, em seu discurso, sempre com divisões dicotômicas, o que não é verdade; Sócrates chegou à ideia de *hybris* - totalmente ausente em sua reconstrução -, que tinha “muitos nomes, muitos membros e muitas partes” (238a2-3), das quais o amor era apenas uma entre muitas e em relação às quais o amor não era o contrário. *Hybris*, portanto, deveria ser uma parte de *paranoia* na atual descrição de Sócrates, mas ela não é mencionada (265e-266b). Tampouco seu segundo discurso foi dicotômico e por oposições, já que dividiu a loucura divina em quatro formas, as quais não eram opostas umas às outras (244a-245a). A ideia de dicotomias por oposições parece dar impressão de exaustividade e necessidade das divisões, ao passo que a multiplicidade de subformas a partir de uma só – como de fato ocorreu - parece apontar para uma possível arbitrariedade e não exaustividade: por que, por exemplo, havia só quatro loucuras divinas e não mais? O que garante que só haja quatro? E como se chegou a essas quatro e não a outras?

Aqui também é preciso reter a lição socrática de não se deixar iludir pelas semelhanças sem perceber os desvios de sentido no uso de um termo: não é porque Sócrates usa o termo “*idea*” que está falando em uma realidade eterna, imóvel, somente inteligível etc., como, ao contrário, embora tenha falado na realidade supracelestial e eterna durante seu segundo discurso, naquela ocasião não usou o termo

⁶⁴ Note-se que o parágrafo acima supõe que Sócrates começou seus discursos com esta reunião: “amor é loucura”; isso, porém, não é verdade, como já mencionado. Essa diferença entre o ocorrido e o exposto depois aponta para a solução do problema posto no parágrafo anterior, de se acaso o ouvinte não aceitar a primeira reunião. É que assim o orador teria de empreender uma demonstração dialética de sua tese, o que de fato ocorreu no caso de Sócrates. Ou seja, a escuta dos discursos anteriores, inclusive de Lísias – o primeiro a dizer que o amante é irracional -, foram fundamentais para ele chegar à tese “amor é loucura” e para que ela fosse persuasiva. A reconstrução metódica passa ao largo, porém, do desenvolvimento dialético no processo de descoberta.

“*idea*”⁶⁵. Sócrates não dá nenhum indício de estar falando do eterno agora – algo tão difícil de ver e aparentemente sem divisões, segundo aquela palinódia⁶⁶. Em princípio e a julgar pela descrição de Sócrates, nada impediria que a *idea* visada fosse, por exemplo, Saci-Pererê, Papai-Noel ou monstro mitológico – ou seja, algo que não existe. Tampouco se sabe como saber que as reuniões e divisões são feitas corretamente, i.e., segundo a estrutura da realidade tal como é por si mesma. Se bem que possa ter vantagens para efeitos didáticos, de organização e de conscientização das próprias opiniões prévias, tal método não consegue por si só *testar* essas opiniões e transformá-las, conscientemente, em conhecimento⁶⁷. Em outras palavras, não se pode saber se essas intuições nutrem-se na planície da Verdade (*tò aletheias pedion*) ou

⁶⁵ Note-se que antes, quando Sócrates falou nas essências eternas, referia-se a seres como Beleza, Temperança, Conhecimento; agora, porém, refere-se à forma do amor, da loucura e, depois, da alma: alguém de fato acha que para Platão há uma forma – no sentido de essência eterna – do amor, outra da loucura e outra da alma? GRISWOLD, 1996, p.184. Quanto a uma forma da alma, a palinódia coloca sérios problemas para o homem que pretenda falar em algo assim (246a). Menciona-se também a forma do dialético e do retórico, a forma da capacidade de reunir e a de dividir. Ainda assim, tampouco essas formas são casos das referidas essências eternas; por isso, pareceria um erro interpretar, como quis Ferrari (2002, p.32), que a palinódia estabelece as condições ontológicas de possibilidade das reuniões e divisões que Sócrates e Fedro operam agora. Por outro lado, há uma relação importantíssima entre os dois momentos na questão, que guia toda a segunda parte, em torno de como se pode falar e escrever *kalos* (258d4). É em função desse objetivo – falar e escrever *kalos* – que se dá a busca pela técnica, pela forma do retórico e do dialético, tudo, enfim, que ocorre na segunda parte.

⁶⁶ Aqui seria importante ter em mente a palinódia, porque ela mostra que a experiência humana do real é bastante limitada em comparação à divina. Por exemplo, Platão reserva termos como *theoria* e *nous* para descrever exclusivamente a experiência divina (247c-d); a humana, em contraste, não é imediata nem somente passiva/receptiva, mas é mediada pela *anamnesis*, pela linguagem, pelo caráter e, portanto, tem um caráter ativo/produzitivo (“poético”) (*legómenon*, *anamnesis*, *diánoia*, 249b7-c); ou seja, segundo a palinódia, muito do que o homem vê do real é posto por ele mesmo, o que aumenta tanto a importância do *philos* como parceiro de diálogo quanto os riscos de autoilusão para um método como o de síntese e análise. Sobre essa ênfase na palinódia, cf. GRISWOLD, 1996, p.99-115.

⁶⁷ O método também ajuda a treinar o intelecto em distinções conceituais e a desviá-lo do mundo da multiplicidade sensível em direção a conceitos inteligíveis.

alimentam-se da opinião (*trophē doksaste*) (248b5-6)⁶⁸. Deixado sozinho e sem o *questionamento* da dialética como *dialégesthai*, o detentor desse método é um sério candidato a fazer o papel de ridículo daquele orador autoiludido (260b-c). E se Sócrates fosse um adepto desse método – o que todo o Fedro, inclusive essa última parte, desmente -, por que ainda precisaria tanto dos homens na cidade para aprender (230d) e conhecer melhor a si mesmo (229e)? Fosse o caso, bastar-lhe-ia ficar em casa sozinho ou no campo com as árvores, a “olhar” para as *formas* e aprender. Sem um amigo como Fedro, porém, provavelmente cairia na autoilusão; assim, em 266b6-9, depois de Sócrates terminar sua fala com uma *pergunta*, é o querido (*philos*) Fedro quem impede Sócrates de misturar o *eidos dialektikon* com o *eidos rhetorikon*. Então Fedro traz à tona os *manuals* de retórica e, em seguida, a abordagem de Sócrates à retórica não será mais a mesma: exigirá, por exemplo, experiência, senso de oportunidade, talento inato e profundo conhecimento da alma de cada interlocutor da parte do retórico. Essa interação recíproca deixa claro que nenhum deles está aplicando uma técnica tal como a descrita, bem como mostra – paradigmaticamente na referida recusa de Fedro a uma *reunião* por parte de Sócrates – o valor do verdadeiro diálogo.

Sobre as divisões, Sócrates nem mesmo chega a dizer que o que resulta delas, suas subformas, membros ou partes, já fosse algo natural no sentido de ser por si mesmo independentemente da análise. Mais do que cortar segundo articulações dadas sempre e de antemão, ele antes parece dizer que se deve cortar *da maneira natural*⁶⁹. Além disso, a analogia ou *imagem* (!) a que ele recorre para *iluminar* (?) o corte das formas daquilo de que se fala pode estar fazendo tudo *parecer* mais óbvio do que de fato é. Novamente, não nos deixemos iludir pelas semelhanças. Ele compara a divisão das formas ao corte de um corpo, mas as articulações de um corpo são muito mais evidentes que as articulações, se é que as há, dos temas abstratos e polêmicos – justiça, igualdade, liberdade, bondade, democracia, beleza etc. - com os quais o

⁶⁸GRISWOLD, 1996, p.176.

⁶⁹“*We are not actually told here*”, diz Griswold comentando a passagem, “*that the joints are natural, but rather that one must cut according to them in the manner that is natural [...]*”. GRISWOLD, 1996, p.183. *Pephyken* (265e2), em todo caso, é verbo (*phyo*) conjugado, o que significa que seu sujeito veio a ser em dado momento e não era desde sempre. Note-se também que quando descreve a reunião (265d) Sócrates não menciona nada como “natural”, “naturalmente” ou “que nasceu naturalmente”.

orador deverá lidar. Ainda assim, mesmo na imagem que faz haveria problemas: o que garante que os cortes que o açougueiro faz do corpo sejam feitos da maneira natural? Provavelmente o seu propósito – como vender cortes para consumo, preparar um banquete ou algo que o valha – fornece-lhe uma *perspectiva* do *todo* a partir da qual vê certas articulações e não outras⁷⁰. Para o açougueiro o corpo é de antemão compreendido *como* uma refeição, o prato tal, mercadorias tais e coisas afins. Um médico ou um veterinário, p. ex., provavelmente veria articulações diferentes, porque teria um propósito diferente – como curar uma ferida ou dar saúde ao corpo –, que lhe forneceria uma *perspectiva* diferente do *todo*. O corpo aparecer-lhe-ia de antemão *como* ser vivo tal que *deve* viver de tal maneira, em tal *lugar*, fazendo isso e aquilo para ser *feliz*, ter saúde e assim por diante. No primeiro caso, a função do organismo vivo como um *todo* num lugar, bem como seus diferentes *órgãos* enquanto instrumentos para diferentes atividades não seriam considerados relevantes, mas a diferença entre a carne macia e a dura, o nervo e a carne, seriam. Nada impediria, aparentemente, que houvesse múltiplas análises/definições diferentes do mesmo objeto⁷¹. Então como uma dessas análises por si só poderia abarcar a *natureza toda* do objeto em questão? Esse efeito de perspectiva segundo a função atribuída ao todo e segundo os desejos e propósitos de quem divide parece apontar, de um lado, para o caráter meramente instrumental do método, mas, por outro lado, também para uma dependência sua dos fins (*telos*) do ente e do que se julga como *bom*, como algo que ilumina e articula previamente um múltiplo, embora permaneça inquestionado e de alguma maneira implícito. Assim, o método por si só causa certo esquecimento de si mesmo e de seus propósitos por parte de seu adepto; o diálogo amistoso e sem bajulação, ao contrário, tende a revelar esses elementos⁷². Em outras palavras, não só o amor e a inspiração cometem excessos, a técnica também não contém a si mesma totalmente, não se fundamenta a si mesma totalmente, mas tem certo excesso (*hybris*), extrapola suas próprias medidas e tem, portanto, um quê de loucura e inspiração – com a diferença fundamental de que ela se enxerga e se apresenta como pura racionalidade, exatamente como o orador de Lísias e o não amante de Sócrates faziam.

⁷⁰ GRISWOLD, 1996, p.184.

⁷¹ Cf., p. ex., *Sofista*.

⁷² Não por acaso, uma das principais lições da palinódia - agora aparentemente esquecida pelo Sócrates apaixonado pelo método - é a ideia de que a amizade proporciona autoconhecimento (255a-255e).

Em conformidade com o referido efeito de perspectiva gerado pelos propósitos, vale notar que na reconstrução atual das divisões da loucura e do amor, Sócrates não fala jamais na alma, algo cuja introdução foi sobremaneira importante para a passagem do primeiro para o segundo discurso⁷³. Em contrapartida, na sua segunda descrição do procedimento (270d-272b), quando o *objetivo* for considerar a importância da alma *para* efeitos retóricos, Sócrates falará da alma, mas nunca do amor, do automovimento, da experiência do eterno por parte da alma, da sua imortalidade, da alma divina, dos deuses e das loucuras divinas; muito menos falará na dificuldade, importantíssima na palinódia, em dizer o que a alma de fato é, nem mencionará a imagem da alma, tão fundamental para se poder ter dela uma intuição e compensar de algum modo a referida dificuldade.

Ainda quanto à reconstrução esquemática dos dois discursos, além de não mencionar a alma – modificação mais importante para a passagem do primeiro ao segundo –, Sócrates tampouco menciona: o intervalo entre seus dois discursos, sua *experiência* da vergonha, sua constatação do erro cometido e da questionabilidade de seu primeiro discurso, a aparição do sinal divino - algo fundamental para a passagem de um discurso a outro -, o senso de oportunidade (*kairos*) da parte de Sócrates e a influência de Fedro sobre sua decisão de não ir embora naquele momento e, em vez disso, proferir outro discurso⁷⁴. O esquema

⁷³ “Looking at these divisions”, comenta Griswold, “one would never know that the introduction of psyche was crucial to the transition from the first to the second speech. Soul, the principle of life, is now omitted. Is this not in keeping with the fact that the whole image here is that of a dead body of thought?” GRISWOLD, 1996, p.181.

⁷⁴ Cf. 242a2-6, quando, logo depois de Sócrates dizer que iria atravessar o rio e instantes antes (?) da voz-sinal divino de Sócrates *soar*, Fedro *diz* para Sócrates esperar, porque o Sol está a pino, quando se diz que ele para, e pede que esperem (*perimeinantes*) ali **dialogando** (*dialekthentes*) sobre as coisas ditas (*peri ton eiremenon*). Se não for o único, esse é um dos raríssimos momentos do diálogo em que Fedro fala em *dialogar*. Em seguida, embora (?) mencione a voz do sinal divino, Sócrates também atribui a Fedro o fato de ter desistido de ir embora. Em termos da relação entre Sócrates e Fedro, considero esse momento (*kairos*) como o principal de todo o diálogo, e penso que o mito da alma na palinódia contém passagens que tentam descrever de alguma maneira momentos como esse. Corresponderia a esse momento a prova, por parte do amado, de que tem o caráter – *dialekthentes* - do mesmo deus do amante. Se não for o único, esse parece ser um dos raros momentos nos *Diálogos* em que é Sócrates quem, depois de uma exibição (*epideiksis*), pretende ir embora, enquanto o seu

não explica, destarte, como se passou do vitupério ao elogio, o que o primeiro discurso tinha de vergonhoso nem o que o segundo tinha de verdadeiro, em que sentido e por que motivo foi necessária uma retratação diante de um deus. A exposição formal, por conseguinte, a rigor perde a unidade *dialética* entre os dois discursos; nela não há espaço para a experiência sofrida (*páthos*) ao se testarem hipóteses no caminho de investigação, nem, pois, para as perguntas suscitadas, tão importantes para a progressão dialética⁷⁵. O método é positivista e, nesse sentido, antissocrático.

Sócrates também diz que é um *erastes* dessas *divisões e reuniões* (266b3). As perguntas imediatas devem ser: mas e o Belo mesmo? E o Bem? E a essência que realmente existe? E a sabedoria?⁷⁶ Ele acresce que segue como se fosse um deus quem é capaz de olhar para o uno e o múltiplo (266b7). Aqui, ao citar a *Odisseia* (V, 193; ou VII, 38),

interlocutor pede para conversarem mais sobre o que foi dito. Normalmente é Sócrates quem faz esse papel, às vezes irritante, de querer conversar mais. Há semelhanças também entre essa atitude de Fedro e a de Sócrates, depois, ao mencionar o mito das cigarras e, assim, exortar Fedro a continuar dialogando depois de uma *epideiksis*.

⁷⁵ Lendo a primeira parte do *Fedro*, mas também analisando o *dialegesthai* socrático como um todo, vemos que a progressão dialética dá-se por experiências negativas, como no *elenkhos* socrático, o que faz da verdadeira dialética uma versão da aprendizagem pelo sofrer (*pathei mathos*) de Ésquilo (*Agamêmnon*, 177). Quão importantes não são, para na boca de alguém serem verdadeiras – ou seja, acompanhadas de compreensão real – as distinções positivas dos conceitos, suas constatações anteriores, por tentativa e fracassos, de que alternativas resultariam em erro? Pegue-se, por exemplo, o caso de Creonte e Antígona. No começo da peça *Antígona* cada um diz coisas opostas ao outro: a cidade é fundamental, um; a família é fundamental, outro. No final, porém, eles quase trocam de posição, ou pelo menos reconhecem a tese inicial do outro. O que eles dizem no final, todavia, é mais verdadeiro do que no início, embora – considerando a soma do dito pelos dois em conjunto – digam o mesmo. Por que isso ocorre? Porque passarem pela *experiência* da impossibilidade de manter somente a tese anterior como antes e, portanto, da necessidade, pelo *sofrer*, da verdade da tese oposta, a que aderem em parte agora.

⁷⁶ Griswold comenta que Sócrates não diz aí que ama a técnica e o método, mas sim reuniões e divisões, que deveriam ser tomados em um sentido bastante amplo, para muito além dos procedimentos apenas descritos por Sócrates; ademais, ele sublinha que Sócrates diz que ama tais procedimentos *a fim de (hina)* que possa pensar e falar, o que indicaria o caráter instrumental, apenas, desses procedimentos. GRISWOLD, 1996, p.183.

Sócrates identifica-se com Odisseu, o que por si só já o torna digno de suspeita⁷⁷. Depois, diz chamar, pelo menos até o momento (*mekhri toude*), de *dialektikous* os que são capazes disso, embora só um deus possa saber se os nomeia corretamente (266b7-8). Repare-se na reserva de Sócrates. Ela não se deve, como alguém poderia pensar, a que depois incluiria também os retóricos na categoria dos que sabem reunir e dividir conceitos⁷⁸; a reserva de Sócrates deve-se a que depois, quando criticar os manuais (sem experiência e senso do *kairos*, p. ex.) e os escritos (sem saber perguntar e responder, p. ex.), o dialético deverá ser alguém capaz de muito mais do que reunir e dividir conceitos. De resto, cabe a pergunta: se, como Sócrates insinua, o que Fedro faz não é isso que o próprio Sócrates descreveu e são aqueles que fazem isso que Sócrates segue, por que então, sumo *erastes*, Sócrates passou a vida inteira, inclusive esse mesmo dia, seguindo meninos como Fedro e Alcibiades, os quais, tanto menos o segundo quanto mais amado foi, definitivamente nada sabiam dessas classificações conceituais?

2.5. Crítica aos manuais(266d-269e)

Depois de Fedro negar que aqueles fossem os retóricos, Sócrates *pergunta*: mas haveria algo de artístico fora da dialética? (Ou seja, toda arte seria baseada na reunião e divisão das formas.) Fedro diz que muitas coisas, como *aquelas que estão nos livros escritos sobre a arte dos discursos*. Sócrates passa a expor, então, o que chama de subtilezas da arte (*ta kompsa tes tekhnēs*), principais pontos desses manuais, para depois *perguntar* sobre o poder (*dynamis*) da arte. Dá o exemplo, então, de quem tem só o conhecimento do manual médico e de alguns procedimentos e diz que tem a arte toda (ciência e ensino). Que, depois de ouvi-lo, diria o especialista? Diria, segundo Fedro, que teria de saber também a quem, quando e quanto aplicar tudo isso, e chamaria de *louco*

⁷⁷ Para nem mencionar, caso a primeira passagem seja a referida, que a relação entre Odisseu e Calipso é de suspeita e certa manipulação.

⁷⁸ Ryan lê assim a reserva de Sócrates. RYAN, 2012, p.275. Mas sua reserva diz respeito não a incluir ou não os retóricos na forma dos capazes de reunir e dividir conceitos, porque afinal ele já estava descrevendo esse procedimento como a verdadeira arte retórica; sua reserva diz respeito a chamá-los ou não de dialéticos. É Fedro quem está correto, ao logo em seguida rejeitar chamar os capazes de reunir e dividir conceitos de retóricos: afinal, os retóricos são especialistas em discursos vivos e animados, não nessa divisão de “corpos”. GRISWOLD, 1996, p.182.

quem não sabe isso, só tem livros e remédios, mas que diz que seus alunos aprenderão por si mesmos essas coisas. Sócrates dá exemplo de pretense harmonista que vai ter com Sófocles. Fedro responde que *escarneceriam* do sujeito, se não soubesse que uma tragédia é uma composição ordenada desses elementos entre si e em relação ao todo. Sócrates, porém, diz que agiriam como músicos e não seriam *rudes*, e representa-os: “ó amigo, tens as lições necessárias, mas não é o suficiente”. Péricles (“homens mais sábios”), ou melhor, Sócrates imitando-o, diz que não se deve ser rude, mas compreensivo, com os que, não *sabendodialégesthai*, não podem definir o que é a retórica.

Interpretação: Fedro corrigiu as reuniões de Sócrates no fim da passagem anterior, o que já exemplificou deficiências do método (que por si só não prevê um interlocutor). Os problemas da técnica ficarão ainda mais claros agora, com o que o diálogo parece oscilar em um movimento pendular entre inspiração e técnica. Assim, vê-se Sócrates desenhar a situação de alguém que pretende ter um conhecimento (*epistamai, epistamenos, epistemen*, 268a-b5) pelo fato de, tendo um manual (*tekhne/biblion*), poder fazer algumas classificações conceituais (remédio $x \Rightarrow$ efeito y) avulsas e gerar alguns esparsos efeitos práticos, conforme desejar (*ean bouloimai!*). Repare-se na semelhança com quem conhecesse o método dialético mencionado antes, que fora determinado em grande consonância com o procedimento correto para escrever. De fato, nesse momento, a crítica aos manuais deve reverberar, por suas afinidades, sobre escritos e técnicas em geral: todos são algo de fixo, têm alto nível de abstração, isto é, pretendem não depender de um contexto determinado (*kairos*), podem ser “aprendidos” por alguém que está só e envolvem partes separadas, mas não necessariamente um todo orgânico. Depois, o pretense sábio está autoiludido, como já foi salientado que era provável acontecer com o método de reunião e divisão. Lendo um livro sozinho, ainda não encarou ninguém com seu pretense saber e julga-se, por isso, sábio. Sua situação é semelhante, portanto, à daquele orador que, ignorante, vendia um asno como um cavalo, o mal pelo bem; como naquele caso a audiência também era de ignorantes, o orador acabou iludindo a si mesmo ao persuadir os outros. Fedro chamou-o de ridículo e foi repreendido pela “arte retórica”, que lhe pediu tratamento menos rude. Naquela ocasião Sócrates acrescentara que era melhor ser ridículo entre amigos (*philon*) que habilidoso entre inimigos (260c3). Teria esse novo ignorante a sorte de um amigo (*philos*) para salvá-lo da ignorância da ignorância?

De fato, a situação que Sócrates idealiza agora é diferente. O atual pretense sábio tem mais sorte: foi ostentar (*epideiknymenon*,

269a1) – note-se que ele afirma (*eipoi*) que sabe, mas não pergunta nada (268a9-b4) – sua pretensa sabedoria justamente diante de especialistas, provavelmente aqueles que escrevem os manuais. O que diriam eles? - pergunta Sócrates a Fedro. Diriam, responde o outro, que é louco (*mainetai*) e ridicularizá-lo-iam (*katageloen*), pois não sabe quando, a quem e em que medida aplicar as lições, bem como, no caso do pretense poeta, não sabe que deve combinar de forma adequada (*systasin prepousan*) esses elementos entre si (*alleois*) e em relação ao todo (*to holo*) (268d5) para formar uma tragédia.

O defeito desse pretense sábio, portanto, é confiar demais em regras fixas e achar que elas lhe bastam para saber, bem como que seu papel enquanto mestre restringe-se apenas a elas. Pois quando ele considera a importância da contingência na prática de sua arte, deixa-a totalmente a cargo da prática dos alunos, como se não tivesse de alertá-los das vicissitudes da contingência, do caráter simplificador do método, da necessidade de pouco a pouco e com muito cuidado aprender pelas experiências. Depois e o mais importante, não percebe que, dado os limites do manual, deveria ensinar também pelo seu próprio *exemplo*, compensando assim as limitações da transmissão teórica do seu saber e mostrando aos alunos como, com sensibilidade ao momento e experiência, pode-se superar as limitações dos manuais. Seria um mau aluno e um mau mestre.

Mas note-se que Fedro faz algo parecido, porque praticamente repete o que dissera Sócrates em 264c5 (*synestanaí [...] prepona allelois kai to holo gegramména*). Essa também é uma lição apenas “aprendida” e é o próprio Fedro um pretense sábio que, mal tendo ouvido uma regra, sai por aí a aplicá-la a torto e a direito. Diríamos que Fedro aprendeu? Parece que lhe faltou saber quando e como aplicar o preceito, justamente na hora de corrigir outros por esse mesmo defeito. Em contraste a Fedro, porém, os homens que não são rudes, mas musicais, educados e *sabem dialogar* (*epistamenoidialegesthai*, 269b6⁷⁹) não reagiriam assim, bem como – e essa parece ser a *grande lição* da passagem - Sócrates não reagiu assim com Fedro.

⁷⁹ Penso que aqui pode ser um erro traduzir “*dialegesthai*” por “dialética”, como fazem alguns tradutores (Ferreira, Nunes, Hackforth; Scully traduz por “*don’t know how to think dialectically*”, que parece melhor, mas não o suficiente). O que está em questão é justamente a diferença entre técnica (*e episteme*), de um lado, e saberes não técnicos, de outro: repare-se em como, de um lado, o aspirante a mestre usou termos cognatos de *episteme* e em como, de outro lado, para falar nos verdadeiros mestres Sócrates usa mais: “*mousikos*”, “não

A beleza da passagem é comovente. Sócrates simula uma situação em que bons mestres sabem compensar as deficiências das suas próprias formulações teóricas com o exemplo concreto dos seus próprios atos no trato íntimo com os discípulos. Eles não apenas dizem que no saber há um elemento importante de contingência, mas também, ao reagir ao erro momentâneo do aluno, dão eles mesmos o *exemplo* de como, com sua sensibilidade (*mousikos*), seu trato amável, suas palavras adequadas, no momento oportuno e no tom adequado, as deficiências do manual podem e devem ser supridas. Falávamos antes que o método de reunião e divisão tinha problemas, porque seu usurário não tem como saber que sabe, se sabe, nem que não sabe, se apenas pensa que sabe, e seu ouvinte poderia não compreender, não ser persuadido ou até ter outras teses; aqui, pois, temos um caso assim. E os homens *mousikoi* e *sophoteroi* mostram-se dispostos a escutar outras teses e *dialegesthai* sobre sua própria arte - eles não se comprazem somente com o que não os contraria (238e4). Eles não são, portanto, adeptos do método, pelo menos não a todo custo – suas ações mostram que seu saber vai muito além do método e como eles suprem as limitações do mesmo: *mousike*, *paideia*, *dialegesthai*. Não é casual que todos esses saberes – medicina, poesia e oratória – envolvam práticas em meio a outros homens e, pois, comunicação⁸⁰. E, aparentemente, saber e afeição também estão unidos aqui: os mestres revelam-se tais nesse trato cuidadoso, e não conseguiriam ensinar assim sem essa afeição. O jeito de Fedro repreender, por outro lado, além de demonstrar falta de capacidade para cumprir um *preceito* ao qual se apega tanto – sensibilidade ao que é apropriado a cada vez - provavelmente despertaria hostilidade e impediria a aprendizagem. Ele não teria falado *bem* (*kalos*), nem

agroikos”, “não *apaideuton*”, “*sophoteros*”, “*dialegesthai*”. Esses caras sabem algo além das *anankaia mathemata*, algo, portanto, não ensinável somente em *logo*, mas ao menos “mostrável” em *dialegesthai*. Eles são – note-se a brincadeira, depois da ênfase anterior – *epistamenoí dialegesthai*.

⁸⁰ A comunicação entre médico e “paciente”, bem como a escuta do “paciente” por parte do médico é fundamental na medicina hipocrática; se a medicina não é uma ciência exata e cada caso, portanto, tende a ser único, o que o próprio “paciente” diz sobre sua doença torna-se fundamental. Cf. JAEGER, 2003, p.1015-1016, *A Medicina como Paideia*. E há inúmeras analogias muito férteis entre a medicina antiga e a prática socrática. Por outro lado, a nossa medicina, ao que parece, é bem diferente, o que não é nenhuma surpresa, haja vista que os atuais estudantes de medicina passam boa parte de sua preparação estudando corpos, ou seja, cadáveres.

ensinado por seu próprio exemplo a verdade da importância da sensibilidade.

Notemos, por conseguinte, que é Sócrates quem está ensinando Fedro a *dialegesthai*, ao forjar esse diálogo de forma tão oportuna e imitar os modos desses homens educados e sensíveis. Brincando com uma situação hipotética, é o próprio Sócrates quem indiretamente censura Fedro; entretanto, fá-lo com tamanha suavidade que Fedro pode compreender perfeitamente qual *seria* o equívoco sem criar qualquer animosidade ao que diz o mestre. É o próprio Sócrates, assim, que através de seu próprio exemplo de sensibilidade – e que sensibilidade! – ensina seu querido discípulo que na prática da dialética há muito mais do que um método e uma arte podem descrever⁸¹.

Há, portanto, um elemento que não pode ser articulado em regras, nem, por isso, facilmente ensinado, em todos esses saberes – medicina, poesia, oratória e dialética; a esse elemento de algum modo corresponde o antes mencionado saber das inspirações divinas (244), dentre as quais estava o amor.

⁸¹ Até onde posso saber, Ferrari foi o único intérprete a pegar algo da grande beleza e sensibilidade da passagem: “*Socrates’ corrective to the tone of Phaedrus’ outburst is long and elaborate. And I take it that Plato is thereby directing his readers to pay more than passing attention here to what might otherwise seem an unexceptionable but casual point: the artists – by that token, persons of culture – are likely to discuss their art, as they would discuss anything else, in an urbane manner. For there is a significant lesson to be derived from Socrates’ exchange with Phaedrus here. Although the point Phaedrus makes is correct and important (Socrates does not alter its substance in the reformulation that he puts in Pericles’ mouth) it nevertheless approaches the truistic – at least, if one brandishes and bandies it about as Phaedrus does. [...] Phaedrus’ appeal to the artist’s sense of appropriate shows every sign – this I take to be the nub of Socrates’ admonishment – of ossifying into just that formulaic pose which he derides in the hack. Secure behind his slogans, Phaedrus sees no need to communicate his case to those who disagree, but dismiss them from rational discussion altogether [...] But Phaedrus is not ignoring this fact; he is closing his eyes to the implication of his own indignant claim that what the doctor or poet or artist in general knows is more than just a list of explicit rules: to wit, that if the artist is to communicate what he knows, he must, at least to some extent, teach by his own example*”. FERRARI, 2002, p.72-73. Ainda assim, o autor parece não ter percebido que Fedro aplicava um preceito apenas aprendido com Sócrates, tampouco ele acentua que é Sócrates quem está sendo um dos homens mais sábios a corrigir amavelmente um discípulo (Fedro) e a dar-lhe o exemplo.

2.6. A defesa do caminho (*méthodos*) de Péricles e Hipócrates, e diversas descrições do método (269d-274b)

Então, pergunta Fedro, como poderiam adquirir a verdadeira retórica e arte de persuadir? ***É necessário, diz Sócrates, como para ser completo (teleon) em tudo mais, physis, episteme e melete.*** O caminho (*methodos*) de Lísias e Trasímaco não seria adequado. Qual seria, então? É verossímil que Péricles tenha sido o mais perfeito (*teleotatos*) em retórica: nenhuma das artes grandiosas dispensa alguma verbosidade (*adoleskhias*) e especulações elevadas sobre a natureza (*meteorologias physeos*). Além dos dotes naturais, estudou com Anaxágoras a natureza do inteligente (*nou*) e do que carece de inteligência, saber que aplicou à retórica. A arte médica é semelhante à retórica: para atingir a arte, superando mera rotina (*tribe*) e experiência (*empeiria*), em ambas é preciso analisar a natureza: do corpo, numa, da *alma*, noutra. Com drogas (*pharmaka*) e alimento, produz-se, num caso, a saúde e a força; com discursos (*logous*) e atividades legais, transmite-se, noutro caso, a persuasão (*peitho*) e a virtude que se queira. Mas se pode conhecer a natureza da alma sem a natureza do todo (*tes tou holou physeos*)? Se é necessário dar crédito (*peithesthai*) a Hipócrates, o Asclepiade, responde Fedro, sem esse *método* nem o corpo será conhecido. Mas é preciso examinar também o *lógos*, a ver se está em sintonia com ele. ***Primeira descrição do método (para conhecer tudo):*** para compreender (*dianoesthai*) a natureza *seja do que for*, deve-se, primeiro, (1) ver se é simples (*haploun*) ou multiforme (*polyeides*) aquilo cuja técnica se quer ter e ensinar aos outros; depois, (2) se for simples, examinar do que é capaz (*dynamis*), como naturalmente age e em relação a que, como sofre e pelo quê; (3) se for multiforme, enumerar suas formas e ver como cada uma age e sofre. Sem esse caminho/método a caminhada é de cego. ***Segunda descrição (aplicado à alma para a retórica):*** quem ensina a arte dos discursos mostra (*deiksei*) com exatidão (*akribos*) a essência (*ten ousian*) da natureza (*physeos*) daquilo a que se aplicam os discursos, i.e., a alma, pois pretende produzir persuasão. Primeiro, então, (1) deverá fazer ver com exatidão se a alma é homogênea ou multiforme; segundo, (2) saber como age e padece naturalmente; terceiro, (3) dispor os discursos e as almas segundo gêneros em suas respectivas afecções (*pathemata*), mostrando as causas (*aitias*) pelas quais umas almas são necessariamente (*eks anankes*) persuadidas por uns discursos e outras ficam indiferentes. Não há outro meio de demonstração, seja do que for, pela escrita ou pela fala. Quem escreve as artes e não sabe isso, não escreve com arte. ***Terceira descrição (para***

a prática retórica de conduzir almas): Uma vez que a capacidade (*dynamis*) do discurso é a de conduzir/despertar almas (*psykhagogia*), quem quiser ser retórico terá de saber (1) quantas formas (*eide*) há de alma: desse ou daquele jeito. Deve saber, depois, (2) quais são as formas de discurso, de tal ou qual modo. Daí a causa de homens serem persuadidos por certos discursos, outros, por outros. Tendo aprendido bem isso, deverá observar na prática a ver se consegue: (3) perceber agudamente a que tipo de alma pertence o homem diante dele, (4) aplicar-lhe os discursos adequados, conforme o estudo, e no momento adequado (*kairous*), sabendo a hora de falar ou de calar, com o estilo e o tamanho adequados. Somente com tudo isso a arte será bela e perfeita. Não se deve deixar persuadir por quem não souber isso. Mas seria isso mesmo? – Sócrates faz alguém perguntar. Não haveria um caminho (*hodos*) mais fácil e curto? Fedro deve tentar (*peiro*) lembrar. Fedro tenta (*peiras*), mas não consegue. Mas Sócrates lembra o que já ouviu, e é justo deixar o lobo falar. Dizem que não é preciso ir tão alto fazendo longos rodeios (*anagein ano makran periballomenous*): para ser um retórico e persuadir com arte bastaria o verossímil, sendo supérflua a verdade. Isso ocorre com frequência nos tribunais, onde ninguém dá a mínima para a verdade: casos há em que, de fato, não convém mencionar os fatos mesmos, quando não são verossímeis. Fedro diz que lembra ter aprendido isso brevemente. Sócrates pergunta a Tísias, com quem Fedro teria aprendido sobre o verossímil, se o verossímil seria diferente do que *parece* à massa (*to to plethei dokoun*). Não seria. Sócrates dá o exemplo do homem robusto, porém covarde, que é assaltado pelo fraco, porém corajoso, como caso em que a verdade é inverossímil. Sócrates, porém, discorda de Tísias (**Quarta descrição do método [para agradar aos deuses]**): verossimilhança convence por semelhanças com a verdade, mas só quem (1) conhece a verdade poderá descobrir as semelhanças em todas as suas manifestações; (2) enumerar, depois, as naturezas dos ouvintes, bem como (3) dividir as coisas segundo formas. Seria bastante trabalho, mas os homens prudentes **devem falar para - eis um novo telos da arte - agradar aos deuses e não aos homens**. Se o percurso (*periodos*) for longo, não há surpresa: deve percorrê-lo (*periiteon*).

Interpretação: Antes de mais nada, cumpre dizer que não é verossímil que o método de reunião e divisão, pelo menos tal como é descrito acima, pudesse cumprir a tarefa em questão, seja ela interpretada como “para conhecer a natureza da alma é preciso conhecer a natureza da alma inteira” seja como “para conhecer a natureza da alma

é preciso conhecer a natureza do Todo”. A frase por si só é ambígua, mas adquire sentidos diferentes conforme o pano de fundo contra o qual é lida. Se somente o que se segue imediatamente é considerado, *parecerá* que a interpretação correta é a de que Sócrates fala na natureza do todo *da alma* em contraposição a almas individuais; ainda assim haveria a ambiguidade entre dois pares: forma universal(toda alma)-espécies(tipos de alma), de um lado, e todo(a alma inteira)-parte, de outro⁸². Se, por outro lado, dá-se ênfase à menção à “meteorologia”, ao “inteligente” e ao “desprovido de inteligência” bem como à palinódia, torna-se bastante plausível pensar que a frase diz que só é possível conhecer a natureza da alma conhecendo a natureza do Todo⁸³. Não se pretende resolver essa ambiguidade aqui. No entanto, a solução que parece mais verossímil é considerar que tal ambiguidade é proposital⁸⁴. Assim a frase poderia a um só tempo estar em consonância com o que se segue e, por outro lado, chamar a atenção de alguns leitores para a diferença entre o modo atual de conhecer *toda alma* e o modo como a palinódia tentou descrever a alma *inteira* no *Todo*.

Na palinódia de Sócrates, era imprescindível ver a alma humana no Todo para poder ver suas principais características, inclusive sua possibilidade de ser *um todo*: sua relação com a realidade supracelestial, sua decadência para esse mundo, sua inferioridade em relação à alma divina, sua possibilidade de ser *um todo harmônico* graças ao movimento erótico de ascensão ao supracelestial. Claro que para mostrar isso Sócrates teve de recorrer a um mito e a uma imagem. Com efeito, ele dificilmente poderia mostrar tudo que ele mostrou de tão importante sobre a alma humana com o método de reunião e divisão de formas tal como ele o descreve em seguida. Daí não ser estranha a ausência de qualquer referência ao amor, à inspiração, à imortalidade e ao conhecimento das essências eternas nessa descrição.

⁸² Porque em 270d Sócrates parece falar em termos de todo e parte, ao passo que a partir de 271a-b passa a falar em termos de forma geral e espécies de alma.

⁸³ Não há consenso sobre o sentido da passagem entre os estúdios: cf. HACKFORTH, 2001, p.146-150, para um estudioso-tradutor que a toma como natureza da alma como um todo, ou seja, em universal; Cf. SCULLY, 2003, p.58, para outro estudioso-tradutor que a toma como o todo do universo; JAEGER, 2003, p.1268, interpreta no mesmo sentido: conjunto da natureza, o *cosmos*; Ferrari compreende como “o sistema inteiro”, ou seja, a alma como um todo complexo em interação com o ambiente, através de ações e paixões, em vez de como universal. FERRARI, 2002, p.76.

⁸⁴GRISWOLD, 1996, p.190.

Em verdade, deve o leitor notar que o amor, enquanto força motriz da alma *toda* em direção ao ser, era fundamental para que a alma pudesse vir a ser um todo harmônico: as asas da alma, que simbolizavam o amor, não eram nenhuma forma ou parte da alma, já que estavam espalhadas por diversas partes dela (251, em 249c4 fala-se até nas asas da inteligência do filósofo)⁸⁵. Como as asas que garantiam que o movimento tivesse uma só direção, e isso implica a harmonia das partes, as asas (ou seja, amor) é que possibilitavam à alma tornar-se um todo harmônico. Como o método aparentemente não conseguiria descrever a alma com o amor (ou com asas por toda a alma), não é de se estranhar que ele não preveja a determinação do poder (*dynamis*) de *um todo complexo*, isto é, como seriam as ações e paixões da alma enquanto um todo complexo. Com efeito, note-se que a descrição fala, primeiro, em ver se o objeto em questão é simples ou não; depois, se for simples, determinar suas ações e paixões; se complexo, determinar as ações e paixões de *cadaparte*. Não se fala, portanto, em determinar as ações e paixões de um todo complexo, com o que o método parece excluir a possibilidade da harmonia da alma. Em última instância, isso parece decorrer de sua não consideração do *telos* da alma (i.e., da Beleza, da Verdade, do Ser), justamente enquanto aquilo que faz crescer suas asas e a põe em movimento harmônico.

Relacionado a isso está o fato de o método não prever o uso de imagens. Com efeito, a imagem da alma exerceu papel importante para Sócrates poder fazer *ver* a alma tanto *como um todo* quanto *no Todo*. A imagem fornece ao ouvinte *umasó* figura do todo em que a alma está incluída; num só golpe de olhar o ouvinte *vê* esse todo complexo: *céu-além-deuses-homens-terra*. O mesmo quanto à alma mesma, que pôde ser vista assim, de um só golpe, como *umaparelha-alada-de-cavalos-e-cocheiro*⁸⁶. Agora, porém, fica muito difícil ver a alma como um todo complexo funcionando em harmonia no Todo - afinal, o método opera por separações. Ele não parece, por isso, ter a capacidade de mostrar as coisas de forma tão holística quanto as imagens. O Todo é maior que a mera soma analítica das partes.

Diante disso e do começo da imagem da alma (246a), em que Sócrates falava na dificuldade humana em dizer o que a alma é, um ponto em especial da passagem acima deveria parecer chocante: Sócrates diz que é evidente (*delon*) (!) que quem ensina a arte dos

⁸⁵GRISWOLD, 1996, p.193.

⁸⁶GRISWOLD, 1996, p.149.

discursos mostrará (*deiksei*) com exatidão (*akribos*) a essência da natureza (*ten ousian* [...] *tes physeos*) da alma (270e). Depois da palinódia, e proferida assim num tom um tanto arrogante por Sócrates (!), é verossímil que essa afirmação esteja insinuando, ironicamente, que as pretensões do método são desmedidas.

Essa aparente arrogância pode decorrer do fato de o método prometer ser capaz de conhecer qualquer coisa (1ª descrição) e não fazer nenhuma distinção entre níveis ontológicos⁸⁷. De fato, não distingue o humano do divino, o eterno do temporal, o inteligível do sensível, o corpo da alma, o difícil (como a alma e si mesmo) do fácil de conhecer - aliás, a distinção entre termos polêmicos/ambíguos e termos não polêmicos/ambíguos parece esquecida. E algumas dessas distinções seriam necessárias, se, depois, se quiser saber o que de fato significa “agradar aos deuses e não aos homens” - finalidade da retórica segundo a quarta descrição do método. No entanto, submete-se tudo de antemão ao método. E o método poderá conhecer tudo. Nada menos Socrático - e ainda faz lembrar o canto sedutor das Sereias, que promete onisciência.

E como poderia Sócrates conhecer a si mesmo - ou seja, Sócrates enquanto um homem singular - através desse método de análise da forma da alma? Mas ele diz achar ridículo dedicar-se a examinar as coisas alheias sem antes poder cumprir o preceito délfico (229e). E tudo indica que, a rigor, ele deveria poder cumpri-lo, pelo menos em alguma medida, para conhecer as almas como agora pretende que o método seja capaz. Afinal, o caráter de cada um não influencia em grande medida o que cada um pensa ser, não somente a realidade, mas ainda mais o homem e seus vários tipos?⁸⁸ A palinódia mostra que sim, como já indicamos. E o caráter do orador teria ainda mais influência no momento do reconhecimento dos tipos estudados nos homens concretos diante dele, pois normalmente enquadrámos certos atos em determinadas categorias de pessoa segundo nossos próprios costumes e possibilidades com as quais estamos familiarizados. Mas o método não prevê nada que favoreça o autoconhecimento, que mantenha o orador em guarda contra seus próprios preconceitos, que evite autoilusão, enfim.

Depois, não parece que esse estudo da alma seria de muito préstimo para falar diante de uma multidão, situação mais comum na prática da retórica grega. Por outro lado, se fosse o caso de falar com um só indivíduo ou muito poucos, é provável que a relação discursiva

⁸⁷ *Ibidem*, p.191.

⁸⁸ *Ibidem*, p.194.

passasse de discurso a diálogo ou discussão, situação essa que o método não prevê.

Além disso, em um discurso que pretende enaltecer um método por sua precisão, é digno de se notar a imprecisão com que se descreve e determina esse método: só nessa passagem, Sócrates dá quatro descrições do método - nenhuma idêntica à outra e nenhuma por si só abarcando todos os pontos importantes do método - e depois ainda dará uma quinta (277c)⁸⁹. Alguém poderia ponderar que tal imprecisão deve-se a que Sócrates e Fedro estão conversando de maneira bastante informal, e, nesses casos, é normal dizer ora uma coisa, ora outra mais completa, conforme as ideias vão sendo lembradas. Ou seja, um texto escrito poderia resolver esse problema, resumindo as conclusões, reduzindo as diversas formulações diferentes a um só, excluindo o supérfluo, evitando repetições e assim por diante. Para o espanto, porém, de quem fizer tal ponderação, em seguida será precisamente a escrita o que será criticado. Por outro lado, essa crítica será feita à luz de uma distinção mais explícita depois, mas não totalmente agora, entre a técnica *simpliciter* e os fins aos quais ela está subordinada (*tekhne x euprepeias*, 274b). Isso começa a aparecer de forma mais explícita quando é dito que os homens prudentes falarão *para agradar aos deuses*. Essa afirmação surpreendente retira, de chofre, o diálogo do horizonte meramente técnico até então predominante, porque coloca a questão do *telos* mais elevado ao qual a técnica estaria subordinada, bem como retoma um horizonte – aparentemente esquecido desde a palinódia - do qual os deuses, e não só os homens e suas técnicas, fazem parte⁹⁰. Tal movimento dialético de retomada – de *retratação*, poderíamos dizer, da técnica diante da filosofia – chega ao auge com o mito de Teuth (um técnico) e Thamuz (um político), em que Sócrates relata a conversa entre duas *divindades*. Por enquanto, todavia, vemos tão só uma leve antecipação disso.

Ainda que a imprecisão de Sócrates deva-se também ao fato de ele não estar usando o método descrito, mas sim o diálogo, ela parece decorrer em boa medida do fato de em cada descrição o método estar submetido a um propósito diferente, conforme destacado no resumo acima. Se na primeira descrição o método serve para saber a verdade sobre qualquer coisa, na segunda e na terceira só importa conhecer a alma e os tipos de discurso. Somente na quarta descrição, com a

⁸⁹ GRISWOLD, 1996, p.189.

⁹⁰ *Ibidem*, p.196.

intervenção do “lobo” com sua retórica do verossímil e com a submissão da retórica à finalidade de *agradar aos deuses*, é que a importância do conhecimento da verdade sobre a matéria dos discursos volta à tona. Não é nada óbvio, porém, que a retórica submetida à finalidade de agradar aos deuses e que deve conhecer a verdade de suas matérias esteja em consonância com as descrições anteriores, que visa apenas a persuadir sem necessariamente o conhecimento da matéria, muito menos para agradar aos deuses. Mesmo na segunda e na terceira descrições, a busca pela verdade sobre a alma é bastante limitada a um ponto de vista específico e assaz pragmático: tipos de caráter segundo sua recepção a diferentes tipos de discurso. Daí não ser estranho que nesse contexto o conhecimento da alma pareça algo tão simples e fácil; o objetivo do uso do método determinou previamente uma perspectiva limitada da alma. Para acabar com a sonolência e com a cegueira em pleno meio-dia, já é chegada a hora de trazer ao primeiro plano esses propósitos de fundo, o que implica voltar à verdadeira dialética, que não é uma simples técnica.

Com efeito, quando Sócrates provocou a discussão sobre como falar/escrever bem (*kalos*) em 258d, a eloquência estava submetida claramente ao bem e ao belo como seu *telos*; pouco a pouco, porém, ela foi tornando-se autônoma e o bem foi sendo esquecido. A hipótese que Sócrates levantou no início era de que para falar bem era preciso saber a verdade, o que não implicava necessariamente persuadir. Em seguida, porém, Fedro levantou a hipótese que bastava saber a opinião dos ouvintes para *persuadir*, pressupondo que nisso consistia falar bem. Daí em diante Sócrates aceitou essa premissa de Fedro, mas tentou mostrar-lhe que o conhecimento da verdade era necessário para persuadir, sem voltar à sua hipótese inicial de que saber a verdade seria por si só suficiente para falar bem, nem voltar à questão do bem a que o discurso deveria estar submetido. O tempo inteiro, assim, os dois conversaram sobre o que seria falar bem na suposição de que isso sempre implicaria persuadir, sem levantar muitas suspeitas a esse respeito. Houve apenas uma exceção: Sócrates chamou a atenção para a importância do conhecimento da verdade para que não houvesse autoilusão da parte do orador. Do contrário alguém poderia persuadir e, contudo, falar mal. Persuadir outro e a si mesmo de cometer um equívoco certamente seria falar mal. Caberia a questão, então, a respeito de quando persuadir é um bem e se falar bem sempre implica persuadir.

No entanto, em quase toda a conversa o *telos* da retórica ficou mais ou menos esquecido, e a investigação passou a ser totalmente técnica, no sentido de um saber moralmente neutro e apenas de meios de persuasão. Por isso essa investigação não foi suficiente para demonstrar

diversos pontos fundamentais sobre o método que apregoou. A rigor, ela nem problematizou a contento esses pontos fundamentais. Por exemplo, se o método poderia de fato descobrir a verdade, se poderia lidar com temas polêmicos, se poderia fazer o ouvinte compreender realmente, em vez de simplesmente persuadi-lo, se o método poderia ter consciência do fim ao qual estaria subordinado, se saberia quando persuadir é um bem e quando não é. Assim, durante toda a conversa sobre a técnica, Sócrates e Fedro teriam adotado uma perspectiva de quem já sabe a verdade, já sabe que deve persuadir, que isso será um bem e por que, que o ouvinte não terá nada a falar e nem precisará falar para ser persuadido e compreender.

Agora, porém, Sócrates introduz uma distinção fundamental:

S. – A respeito de arte (*tekhne*) ou falta de arte nos discursos, é quanto basta.

F. – Certo.

S. – Só nos resta tratar da conveniência (*euprepeias*) ou inconveniência (*aprepeias*) de escrever e de como nos desempenharmos dessa tarefa por modo decente (*kalos*) ou desairoso (*aprepos*).

F. – Exato.

S. – Sabes qual é a maneira mais agradável à divindade (*theo kharie*), quando se trata de compor ou de dizer algum discurso?⁹¹

A volta à questão mais ampla do falar e escrever *bem* é simultânea à volta dos deuses ao diálogo. Isso já podia ser entrevisto na quarta descrição do método, em que a técnica é subordinada ao que agrada aos deuses. Uma vez que o método tal como foi descrito – pelas diversas razões apontadas aqui – não poderia por si só lidar satisfatoriamente com essa questão, o retorno dessa questão implica a volta da dialética como *dialegesthai*. Esses dois pontos – a questão do *telos* em contraposição à simples *tekhne* e a volta à dialética como *dialegesthai* – vêm à baila de forma explícita no mito de Teuth e na crítica à escrita. Isso será visto logo abaixo. Dessa vez, porém, a interpretação será feita junto ao resumo.

⁹¹ 274b.

2.7. O mito de Teuth e a crítica à escrita (274c-278)

Sócrates recorre a uma história (*akoēn*) dos antigos, que conheciam a verdade, para mostrar como se faz para compor ou pronunciar discursos agradáveis à divindade. Dentro desse “mito” surgirá o primeiro conjunto de críticas à escrita. Trata-se do *diálogo* entre duas divindades do antigo Egito. Uma era Teuth, descobridor (*heurein*) de muitas artes como a aritmética, o cálculo, a geometria e a astronomia. Note-se como elas coincidem, no currículo do rei-filósofo da *República* (VII), com as artes que antecedem à aprendizagem da dialética – que Teuth parece ter substituído pela escrita (*grammata*), a última arte mencionada por Sócrates. Como para Platão a dialética é a verdadeira “arte” política, não deve o leitor estranhar que um político rejeite a escrita em favor de recolocar a dialética no seu devido lugar⁹².

A diferença entre a técnica (meios) e a política (fins)

De fato, Teuth foi exibir suas artes (*tas tekhnas epedeiksen*) para o rei (*basileos*) do Egito, Thamuz, a fim de aconselhá-lo a ensiná-las aos egípcios. Thamuz pergunta qual *benefício* (*ophelian*) cada uma delas traria aos cidadãos. Teuth diz que a escrita é uma *mathema* que irá tornar os egípcios mais sábios (*sophotherous*) e lembrados – estaria descoberto o *pharmakon* da sabedoria e da *mnemes*, memória. A resposta de Thamuz deixa claro que a relação entre ambos é a aquela entre um técnico e um político. Ele chama Teuth de “o mais técnico”, *tekhnikotate*, mas não – note-se bem – de “o mais sábio” (*sphotatos*), justamente aquilo em que pretende transformar os outros. Thamuz diz isso de Teuth porque se, por um lado, ele é capaz de inventar muitas artes, cabe a outro, por outro lado, discernir a respeito dos benefícios (*ophelias*) e malefícios (*blabes*) que essas artes podem causar a seus usuários. Essa última já não é uma questão técnica, mas política, moral, filosófica⁹³. Não é um saber de meios, mas de fins, que implica

⁹² Essa substituição da dialética pela escrita seria o resultado da ausência do Bem/Sol, já que Teuth elaborou o currículo na ausência de Thamuz, a divindade solar. GRISWOLD, 1996, p.283. Como essa crítica à escrita serve também para o método de reunião e divisão tal como descrito por Sócrates – e isso deve ser mostrado abaixo -, pode-se dizer que durante essa descrição houve uma escuridão em pleno meio-dia.

⁹³ De fato, enquanto Teuth seria o Hermes egípcio, Thamuz, porquanto identificado com Amão, seria o Zeus egípcio; segundo a palinódia, Zeus é o

distinguir o bem do mal. Esse saber tem de lidar com aquelas noções polêmicas, ambíguas, com as quais lidam os filósofos – como o justo, o belo e o bom – e sobre as quais o consenso é difícil de ser alcançado. Não estamos mais na esfera da técnica, nem mesmo daquela que podia enunciar uma definição – clara, certa e coerente - e sair dividindo as formas diante de ouvintes passivos. Como a própria relação dialógica entre Teuth e Thamuz mostra, trata-se agora de diálogo sobre o bem e o mal, de evitar a falsa pretensão de saber (autoilusão) em si e no interlocutor (como em Teuth, que julga poder tornar os outros mais sábios), de beneficiar (*ophelian*), em vez de simplesmente persuadir, a alma dos outros. Teuth claramente tomou uma questão polêmica e ambígua (não técnica) como se fosse certa, segura, não ambígua; por isso nem lhe passou pela cabeça a possibilidade contrária (*tounantion*), ou seja, ele não deu voz a quem dele discordasse, não submeteu sua crença ao diálogo. Daí sua falsa pretensão de saber como tornar os outros mais sábios. Como os “homens mais sábios” e *mousikoi* fizeram com aquele que pretendia ter um saber, agora Thamuz, um político, irá limitar a pretensão de Teuth.

Com efeito, Thamuz rejeita a escrita sob o argumento de que, ao contrário (*tounantion*) do que pretende seu “pai”, ela levaria as *almas* dos aprendizes (*mathonton*) ao esquecimento (*lethe*), pela falta de exercício (*ameletesia*) da memória (*mnemes*). Assim, argumenta Thamuz, confiantes na escrita, será a partir de caracteres externos e alheios, não por si mesmos e a partir do seu interior que despertarão suas *reminiscências* (*anamimneskomenous*). Teuth teria encontrado o remédio apenas para a lembrança, mas não para a memória; ofereceria aparência (*doksan*) de sabedoria (*sophias*) aos discípulos, não a realidade (*aletheian*). Tendo ouvido muitas coisas (*polyekooi*) sem, contudo, verdadeira aprendizagem, julgar-se-ão sabedores de muitas coisas (*polygnomones*), embora ignorantes (*agnomones*); e ainda serão de convivência difícil, porque terão aparência de sábios (*dokso sophoi*) em vez de verdadeira sabedoria.

A preocupação de Thamuz: a alma, certa memória, a aprendizagem e a autoilusão

deus dos filósofos, que são aqueles governantes por natureza. Por conseguinte, está sendo sugerida uma conexão entre Thamuz e o filósofo. GRISWOLD, 1996, p.282.

Vale notar que em nenhum momento Thamuz fala em *tekhne* ou *episteme*; seu modelo de saber é de outra ordem (*sophias, agnomones*). Certamente tal saber envolve autoconhecimento. Com efeito, a falsa pretensão de saber, a autoilusão e, pois, a falta de autoconhecimento é o principal malefício que ele atribui aos escritos depois do esquecimento. Trata-se, no fundo, de um só problema, porque ninguém pára para recordar - em sentido platônico, ou seja, para perguntar -, algo que antes não tenha reconhecido ignorar. Que ele está falando em recordação em sentido platônico evidencia-o o seguinte: além de enfatizar a *anamnesis* da *alma*, o interior em contraposição ao exterior, o por si mesmo diante do alheio, seu problema é claramente com o saber livresco, não com a falta de memória, por assim dizer, “ôntica”. Porque sem essa memória não haveria como o leitor contumaz parecer saber muitas coisas. Sem memória, ou bem ele teria de andar com os livros debaixo do braço, o que mostraria que não é ele que sabe, mas o livro, ou teria os livros lidos em casa, mas não lhes recordaria o conteúdo, o que também impediria que parecesse sábio. Ou seja, o problema de Thamuz não é com a pessoa que lê muito, mas não lembra o que lê, senão que com a pessoa que lê muito e lembra muita coisa que lê, justamente o que lhe dá aparência de saber e a torna uma pessoa “de convivência difícil” (*khalepoi syneinai*). Qualquer acadêmico pode lembrar-se aqui de seus colegas (e de si mesmo, provavelmente), cada um dos quais demasiado lido no assunto de sua especialidade e, por isso mesmo, louco para poder *discursar* (não, claro, dialogar) sobre *seu* assunto. E essas pessoas têm muito que falar e não lhes falta memória. Antes lhes faltasse... Em outras palavras, a distinção em questão não é entre alguém que recorda muitas coisas e alguém que ouviu ou leu muitas coisas, mas não as recorda, mas sim entre alguém que realmente compreende as questões e alguém que estocou muita informação – sem, contudo, verdadeira compreensão e aprendizagem (*aneu didakhes*)⁹⁴. E a preocupação de Thamuz não é em como persuadir, mas em como beneficiar a alma e propiciar aprendizagem.

Que essa crítica aos escritos é feita à luz da dialética como *dialegesthai* ficará ainda mais claro com as críticas do próprio Sócrates. Desta feita tornar-se-á patente também que a técnica de reunião e

⁹⁴ Griswold enfatiza que Thamuz está preocupado com pessoas cuja memória está cheia, não vazia, mas cheia de conhecimento livresco, de muita informação sobre a qual essa pessoa não filosofou; assim o problema dela seria sua ignorância da própria ignorância e a falta de dialética no sentido rememorativo da palinódia. GRISWOLD, 1996, p.206.

divisão enquadra-se perfeitamente no que é criticado agora. Os intérpretes costumam pensar que Teuth simbolizaria Tísias, inventor da retórica do verossímil, enquanto Thamuz estaria por Sócrates, crítico dessa retórica. No entanto, é mais verossímil que Teuth esteja por Sócrates e Fedro, que acabaram de inventar a retórica realmente técnica e que se enquadra perfeitamente no escrito criticado. Sócrates disse que, dito o suficiente sobre a *técnica* dos discursos, cumpria agora tratar da *conveniência* em falar e escrever. Assim como o primeiro discurso de Sócrates, demasiado técnico, mas falso e blasfemo, tornou necessária uma retratação diante das inspirações divinas, agora também é como se um novo mito funcionasse como uma nova retratação, por parte de Sócrates e Fedro e graças a seus exageros tecnicistas, diante da autêntica dialética. O tom vanguardista predominante nessa segunda parte do diálogo, na exaltação da medicina de Hipócrates, da retórica de Péricles e da poesia de Sófocles, é substituído pelo respeito a uma velha história contada por homens do passado.

No entanto, o mito por si só não explica a contento como a escrita causa os referidos males. Ela prejudica a alma: prejudicando a memória, que, como vimos, não é qualquer memória, e gerando uma falsa pretensão e aparência de saber. No outro conjunto de críticas à escrita, agora formuladas pelo próprio Sócrates fora do mito, fica mais claro como a escrita causa esses males: desestimulando o diálogo.

Textos, autoilusão e a necessidade de aprender pela experiência

Sócrates chama de ingênuos aqueles que pretendem ter *deixado* (*katalipein*) uma arte em escritos, bem como aqueles que, recebendo-a, julgam poder extrair algo claro (*saphes*) e firme (*bebaion*) dos escritos, quando na verdade os escritos são apenas um apoio para a memória de quem já sabe (275c-d). Portanto, a preocupação de Sócrates com os escritos é semelhante à de Thamuz: geram uma aparência enganosa de saber, tanto da parte de quem *deixa* escritos quanto da parte de quem os recebe. Se, por um lado, o objeto ou o resultado do saber é algo claro e firme, o movimento de pensamento que leva a ele, justamente o que o processo de ensino-aprendizagem deveria repetir, não é nem tão claro nem tão firme. A clareza e a solidez aparentes dos resultados do estudo ensejam um esquecimento do momento mais sofrido de gestação do saber. Mas são esses padecimentos que tornam o resultado mais claro e firme; como experiências traumáticas, marcam e tornam permanente um cuidado que dá clareza ao olhar. Essa clareza é uma percepção mais

aguda (*oksy*) dos limites (*horos*), possibilidades e capacidades; vem por experiências traumáticas porque essas sempre ensinam o que *não* se deve fazer, dizer ou pensar, aumentando assim a consciência dos limites, do que se pode e deve fazer. Desta feita, o saber resultante de estudo e prática deve ser algo de claro (distinção) e firme (experiência marcante), mas o estudo e a prática que levaram até ele, ao contrário, são cheios de cegueira, dúvida, ignorância, incerteza, erro, sofrimento – do contrário a coragem não seria uma virtude necessária para qualquer aprendizagem. Como esses aspectos são facilmente esquecidos diante da aparência que os escritos têm de clareza e certeza - que resulta no fundo de uma simplificação -, eles tendem a gerar uma falsa pretensão de saber e, portanto, uma falta de autoconhecimento. Exercem um feitiço parecido ao que certos contos infantis exercem sobre as crianças: identificam-se prontamente com o herói e consideram-se capazes, tão facilmente quanto ele, de voar, lutar e vencer todos os vilões sem deixar escorrer sequer uma gota de suor. Também acontece frequentemente de alguém que tenha lido um livro sobre o amor considerar que sabe o que é o amor, mesmo sem nunca ter-se apaixonado realmente; ou examinado o mapa de uma cidade e julgar que conhece a cidade; ou até lido uma descrição da célula e pensar que sabe já o que é a vida. O encontro com outro que lhe mostrasse que as coisas são mais complexas do que isso seria importante para evitar esse tipo de autoilusão⁹⁵.

Essa ideia de que a experiência própria (*pathos*) é *conditio sine qua non* para qualquer saber digno desse nome já era consagrada pela tradição helênica. Em autores como Homero, Heródoto e Ésquilo, é ela

⁹⁵ Bem de acordo com isso, pode-se ver algo muito semelhante à crítica à escrita do *Fedro* em Xenofonte, em uma das descrições da relação entre Sócrates e o jovem Eutidemo. Esse juntara “tesouros de sabedoria” (*thesaurous sophias*), i.e., uma larga coleção de escritos dos mais reputados poetas e sábios, e por isso se julgava um prodígio em sabedoria e capaz de superar a todos da sua idade quer em ações quer em palavras. Sócrates mostra-lhe, então, que jamais houve sábio, na sabedoria que for, que não tenha tido um mestre (*didaskalos*) por cuja companhia (*synousia*) aprendeu seu mister, nem que não se tenha dedicado à prática e ao estudo desse saber. Leva Eutidemo, depois, a admitir o contrário de tudo que pensava sobre os assuntos com os quais pretendia lidar, mostrando-lhe desta feita a fragilidade de seu pretensão saber. Por fim, Sócrates alerta Eutidemo para a importância do preceito délfico – conhece-te a ti mesmo – e para os perigos da autoilusão (*to epsousthai heauton*). *Memorabilia*, IV, 2. Note-se que a erudição de Eutidemo é de algum modo associada à solidão, à ausência da companhia de um mestre e à possibilidade, decorrente dessas características, de autoilusão.

que dá o tom de muitas das cenas mais comoventes⁹⁶; e em Ésquilo ela se transforma em uma máxima explicitamente formulada:

Aquele que antes foi grande, / pleno de belicosa
audácia, / nem se dirá, por ser antigo. / Aquele
que surgiu depois / teve seu trivencedor e foi. /
Quem propenso (*prophronos*) celebra a vitória
(*epinikia*) de Zeus / há de lograr prudência
(*phrenon*) em tudo (*to pan*): / ele encaminhou
mortais / à prudência (*phronein*), ele que pôs / em
vigor “saber por sofrer” (*ton pathei mathos*). / A
dor que se lembra da chaga / sangra insone ante o
coração / e a contragosto vem a prudência
(*sophronein*). / Violenta (*biaios*) é a graça (*kharis*)
dos Numes (*daimonon*) / sentados no venerável
trono⁹⁷.

Uma das grandes descobertas de Sócrates é que haveria uma maneira de suscitar essas experiências de inestimável valor pedagógico em um plano virtual, por assim dizer, como o dos discursos e dos pensamentos⁹⁸. Se esses sofrimentos em geral são causados por erros decorridos da falta de escuta a conselhos, e se, por outro lado, conselhos não são suficientes para ensinar, porque o valor pedagógico da dor da experiência própria é em última instância insubstituível, então que se encontre uma forma de falar e escutar que enseje experiências com esse caráter pedagógico. Eis o papel do diálogo socrático, e é à luz dele que Sócrates critica a escrita agora.

A crítica à escrita se dá à luz do diálogo socrático

⁹⁶ Em Homero, p. ex., quando Aquiles, depois do sofrimento da perda do amigo, reconhece o excesso de sua ira e reconcilia-se com Agamêmnon (*Il.*, XVIII, 98); também quando Heitor está prestes a morrer, depois de ser ferido por Aquiles (*Il.*, XXII, 296). Conselhos não foram suficientes a nenhum dos dois. Já em Heródoto, essa aprendizagem pelo sofrimento é visível quando, depois de seus reveses, Creso torna-se um sábio conselheiro. *História*, I, 89-90. Tampouco a ele conselhos foram suficientes.

⁹⁷ *Agamêmnon*, 167-183. Trad. Jaa Torrano.

⁹⁸ Não se deve esquecer que, segunda a palinódia, Zeus é o deus da filosofia e o amor filosófico é um *pathos*. *Fedro*, 251e-252e.

O escrito, diz Sócrates, parece um ser vivo (*dzonta*), pensante (*phronountas*); é, porém, semelhante à pintura de seres vivos, a *dzographia*, cujos rebentos parecem vivos, mas se alguém lhes formula perguntas, calam-se completamente. Assim também com o escrito: dá a impressão de ser pensante, mas se alguém desejando aprender/compreender (*boulomenos mathein*) lhe **pergunta** algo, sempre responde dizendo a mesma e uma só coisa (*hen ti semainei monon tauton aei*).

Mas o discurso vivo e pensante não deve apenas poder, por assim dizer, ser desafiado por seu interlocutor, ele também deve ser capaz de desafiá-lo, isto é, não deve apenas poder ser testado, refutado (***elenkhon!***, 278c5), mas também deve ser capaz de fazer perguntas, testar, refutar seu interlocutor. Daí o problema que ele fala o mesmo para todo mundo, sem distinção, tanto para quem está preparado para ouvi-lo quanto para quem não está. O texto não consegue mostrar a um leitor determinado que *suas* crenças são falsas e que, por isso, deveria aceitar as do texto. O texto pode até fornecer discursos verdadeiros ao leitor, e pode até persuadi-lo, mas se o leitor não passa antes por esse processo de purificação das suas falsas crenças, somente por contraposição às quais se compreende a verdade do texto, na boca dele as palavras do texto tornar-se-ão vazias, mera repetição sem saber.

Essa dupla incapacidade de teste, de desafio e prova – tanto do leitor quanto do escritor – é causadora da pior das doenças que, segundo Sócrates, poderiam acometer o homem: a falsa pretensão de saber, a ignorância da ignorância. Como o papiro - ou o computador - aceita tudo e as opiniões do escritor não são testadas, tem a impressão de saber; como a compreensão que o leitor tem do texto não é testada, nem suas opiniões que contradizem o texto são desafiadas explicitamente, também o leitor terá a impressão de ter aprendido. Em outras palavras, Sócrates está compreendendo o discurso vivo e pensante como diálogo, como capacidade de responder e perguntar, de duas almas se testarem (*elenkho*) reciprocamente através do diálogo. A crítica, pois, dá-se à luz da dialética como diálogo e *elenkhos*, como cuidado e provação da alma de um e de outro, aquela mesma atividade à qual Sócrates dedicou sua vida – e não à luz da técnica de reunião e divisão. É que se, por um lado, essa era a ordem que o deus lhe deu⁹⁹, os deuses, por outro lado - e a

⁹⁹ “[...] um deus [...]”, diz Sócrates na sua apologia, “me mandava levar vida de filósofo, submetendo a provas a mim mesmo e aos outros”. *Apologia*, 28e.

diferença entre o humano e o divino -, estavam um tanto esquecidos durante a apologia da técnica¹⁰⁰.

A crítica à escrita como crítica à técnica

Com efeito, não é casual que o método antes descrito coadune-se perfeitamente com o discurso que é criticado agora. Tanto uma coisa quanto outra pretende propiciar muita clareza (*saphes*) e coerência (*homologoumenon*) (265d6-7) aos discursos – os escritos dizem (*-lego*) sempre o mesmo (*homo-*). O método apresentava-se como capaz de fornecer um saber preciso, necessário, total, bem conforme a aparência de certeza e solidez dos escritos. Depois, se a descrição *oral* do método, bem como sua aplicação pela oralidade – como vimos acontecer com Sócrates – podia não ter a precisão, a coerência, a exaustão e o caráter definitivo que o método prometia, o que - como já sugerido aqui - seria mais adequado que a escrita para solucionar esse problema? E assim como a escrita, viu-se que a exposição metódica do discurso tendia a subestimar o momento menos metódico e mais sofrido de descoberta dos discursos e porventura da verdade. O método também pretendia fazer os discursos e os escritos *parecerem* vivos (aliás, ele veio à tona a reboque dessa pretensão); no entanto, tampouco ele era animado (*empsykhon*) pela capacidade de responder e perguntar. Daí, à diferença do momento em que se falou no *dzoon* da necessidade *logográfica*, agora se acrescentar que os discursos de que fala Sócrates são discursos vivos (*dzonta*) e **animados**(*empsykhon*) (276a8), porque podem dialogar. É que o princípio da vida (*dzoe*) seria a alma (*psykhe*), cuja essência fora determinada pelo automovimento (245c-e) – e isso, para a parte racional e discursiva da alma, é o automovimento do diálogo. De acordo com isso, embora sugerindo um discurso ideal, agora não se fala mais em corpos sendo cortados nas suas articulações, metáfora usada na descrição da necessidade *logográfica* (ou seja, da escrita) e na descrição do método – é que, como foi revelado, esses corpos eram cadavéricos. E o método tampouco previa a companhia de um interlocutor; ele era monológico como os escritos. Dessa deficiência vinha sua incapacidade de testar seus julgamentos e de separar o que apenas julga saber do que

¹⁰⁰ Assim, se antes Sócrates considerava o “dialético” um *deus* (266b-c) que poderia *saber tudo* (270d1), agora ele enfatizará que esse dialético é, não um sábio, pois isso seria apanágio divino, mas sim um filósofo (278d), que tampouco poderá ou se dedicará a conhecer tudo, mas apenas o belo, o bom e o justo (278a3).

realmente sabe; como os escritos, o método *por si só* era algo propício a gerar autoilusão, pretensão infundada de saber.

Submissão da técnica ao diálogo e negação dialética da técnica

Não se quer dizer com isso que o método deve ser totalmente abandonado. Pois, de fato, ele tem diversas qualidades importantes: explicita as opiniões e, assim, torna quem dele se utiliza consciente de suas opiniões; organiza essas opiniões; torna os discursos mais claros e coerentes; deixa claro como cada passo que o discurso dá é necessário, não arbitrário; desvia falante e ouvinte do mundo sensível para uma esfera mais conceitual, inteligível; e assim propicia também um treino ao intelecto. Por essas razões o método não deve ser totalmente negado; uma vez, porém, constatadas suas limitações gnosiológicas e “éticas”, deve ser assimilado a um contexto dialético mais amplo e submetido a uma finalidade mais elevada¹⁰¹. Da mesma forma a palinódia não foi totalmente negada: tanto Sócrates e Fedro lidaram o tempo inteiro com formas inteligíveis - a forma do retórico e do dialético, a forma dos procedimentos, a forma do amor, da loucura e da alma – quanto o método deveria lidar com formas inteligíveis, uma possibilidade que a palinódia introduziu. Assim também a técnica não deverá ser totalmente negada, mas sim dialetizada, ou seja, reassimilada a um contexto mais amplo em que sua negação esteja incluída, em que as objeções a ela e

¹⁰¹ A rigor é bem provável que seja impossível pensar sem fazer reuniões e divisões; o pensamento opera com esses procedimentos o tempo inteiro, mas de uma maneira mais informal, menos metódica e consciente do que pretende o método. A própria palinódia está prenhe desses procedimentos, mas não como pretende o método: a reunião do cosmo inteiro; sua divisão entre esfera supracelestial e infracelestial; a reunião de todas as almas numa só imagem; a divisão das almas entre humanas e divinas; a divisão das almas humanas entre, principalmente, a filosófica e as demais, mas também a divisão entre as demais; a divisão entre os diversos deuses; as divisões da alma em partes e assim por diante. De fato, é bastante verossímil que os diversos preceitos do método sejam de fato usados por Platão para compor seus *Diálogos*.

suas limitações já tenham sido levadas em conta¹⁰². Isso equivale a uma submissão desse método (e da escrita) ao diálogo socrático¹⁰³.

Novo *telos* dos discursos: benefício da alma, aprendizagem, “memória”, felicidade e autoconhecimento

O fim ao qual Sócrates e Thamuz submetem os discursos agora é muito diferente daquele que predominava durante a discussão sobre a técnica, que era persuadir. Por isso que por si só nem escrito nem método bastam mais. Ao contrário, deixados por si mesmos eles provavelmente serão veneno (*pharmakon*) e não remédio (*pharmakon*) para a “doença” com a qual Sócrates está preocupado: um esquecimento que equivale a uma ignorância da ignorância e a uma falsa pretensão de saber. De fato, agora não se trata de apenas conquistar admiração e persuadir. Sócrates fala em perpetuar, através de uma corrente da qual fará parte o leitor tanto quanto o autor, um princípio de imortalidade através dos discursos: os bons discursos deveriam gerar outros aparentados a si nas almas em que são *escritos* (277a2; cf. *Banquete*, 206e-207a: a relação entre amor e belos discursos e o amor como geração no Belo e desejo de imortalidade). Talvez isso diga algo a respeito do mito das cigarras – “é preciso falar”, dizia Sócrates aos ouvintes daquele canto. Sócrates fala agora que os discursos devem tornar *felizes* aqueles em que são semeados (277a3). Ele também enfatiza que devem visar o ensino e não a persuasão (277e9). Depois, devem servir aos que seguirem os passos do seu autor como um impulso para sua memória (276d3). Como esses seguidores ainda não sabem a verdade no mesmo sentido em que o autor pode já saber a verdade e só escrever para gravar seu conhecimento, e como os escritos só podem servir de apoio para a memória de quem já sabe (275d1), esses seguidores (leitores) têm de já saber a verdade em outro sentido, e esses escritos têm de ajudar a memória também em outro sentido, ou seja, em sentido dialético rememorativo tal como descrito pela palinódia, segundo a qual nenhuma alma que já não tenha visto a verdade reencarna em corpo humano (249b-c). Nesses pontos é que, finalmente,

¹⁰² Esse processo de dialetização pode ser visto também na passagem das críticas ao escrito aos próprios *Diálogos* de Platão e especialmente ao *Fedro*. Platão, ao escrever, não negou pura e simplesmente o mestre, mas escreveu de tal forma a levar em conta os problemas da escrita apontados por Sócrates; a negação da escrita é levada em conta, é conservada na escrita do *diálogo*.

¹⁰³ GRISWOLD, 1996, p.218.

consiste a resposta de Sócrates à pergunta feita no começo da segunda parte, em 258d: no que consiste escrever e falar *kalos*?

O reenquadramento do problema de deixar escritos à luz da resposta a como se escreve bem

Vê-se também o problema em *deixar* escritos novamente vir à tona. Engana-se “quem presume ter deixado (*katalipein*) uma arte em escritos” (275c5), diz Sócrates. Em 257c-258d já o vimos falar nos políticos que amam (*erosin*) escrever textos e deixar (*kataleipseos*) escritos: através de seus admiradores (*epainetas*), pelos quais nutrem afeição (*agaposin*), tornam-se imortais e assemelham-se a um deus. Note-se agora que não era de todo descabida a interpretação dessa passagem à luz de uma preocupação do próprio Platão com a relação que seus leitores teriam, na posteridade, com seus textos e com ele mesmo. Tal preocupação parece atravessar todo o *Fedro*, o que pode ser sinal de uma senectude avançada do autor. Como agora Sócrates encontrou algumas respostas à questão de como falar e escrever bem, o problema dos escritores que alcançam ou pretendem alcançar a imortalidade obtém novo enquadramento. Assim, Sócrates acrescenta que conquistar a *admiração* (*epainese*) da multidão não é suficiente para ser um bom escritor (277e3). O que caracteriza o bom escritor e compositor de discursos é a capacidade de, através do diálogo e do estímulo ao autoquestionamento, atingir os objetivos elencados acima: beneficiar a alma, tornar feliz, estimular a *anamnesis*, evitar a autoilusão e a pretensão infundada de saber. Esse escritor não será um deus, tampouco um sábio, porque isso é apanágio dos deuses - ele será um *filósofo*. E não quer ele apenas admiradores e amantes seus, mas sim companheiros que compartilhem consigo o amor por algo mais elevado, a Sabedoria e a Verdade. É o estímulo desse amor que ajudará seus leitores a se tornarem felizes através da *recordação* e da consciência da própria ignorância. Por isso é o próprio escritor quem incita os leitores a falar – *lektoon* – em vez de simplesmente ler passivamente.

Para quem faz discursos com a intenção de ensinar a verdade, um modo de assegurar-se de que seus ouvintes ou leitores não são simples admiradores mudos, mas estão dispostos a lutar pela verdade, é apresentar-lhes a falsidade depois de já lhes ter mostrado a verdade. Se o “aluno” não compreendeu a verdade, a falsidade não lhe chamará a atenção como tal. O mero admirador aceitará tudo que o mestre diz. Ele não interromperá o mestre, falando, para corrigi-lo, mas permanecerá docilmente ouvindo. Esse era um problema de Fedro, que se deixava

influenciar por todos os discursos, ainda que contraditórios entre si. Se, então, a apresentação da falsidade, depois de apresentada a verdade, pode servir para distinguir o ouvinte/leitor adequado do inadequado, então assim também pode ser interpretada a parte do diálogo que elogia a técnica em detrimento das principais lições da palinódia¹⁰⁴. Com base na palinódia, o leitor adequado deveria falar (*lekteon*) e corrigir o elogio da técnica. Assim, Platão poderia ter empreendido tanto a distinção entre o leitor adequado e o inadequado (275e2) quanto aquele exame do caráter do belo amado que o amante deveria empreender para ver se têm por natureza o caráter do mesmo deus(*skopousin oun ei philosophos [...] ten physin, 252e3*)¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Ou seja, esse elogio da técnica poderia ser encarado como um teste. Sobre o papel do teste na pedagogia platônica, cf. *República*, 413e, 537d, e *Górgias*, 486d-e. Altman argumenta que o teste do leitor/estudante, ao apresentar-lhe a falsidade depois de já apresentada a verdade, é um dos elementos fundamentais da pedagogia platônica dos *Diálogos*. ALTMAN, 2010, p.28.

¹⁰⁵ De acordo com isso, nova leitura poderia ser feita da passagem em que Sócrates diz o seguinte a Fedro: “E se eu tivesse, mesmo, grande empenho (*spoude*) em convencer-te (*se peithoimi*) e compusesse (*syntitheis*) um discurso, verdadeiro elogio do asno, que eu diria ser cavalo, acrescentando tratar-se da aquisição de uma *criatura* (*to thremma*) valiosíssima, tanto para os serviços domésticos como para as campanhas militares, e tão útil para ser montado nos combates como para carregar fardos, e mil coisas mais do mesmo gênero? F. – [...] seria o cúmulo do ridículo. S. – Porém, não é preferível o ridículo do amigo (*philon*) à força (*deinon*) do inimigo? [...] Assim, sempre que um orador desconhecendo o bem e o mal, fala para uma cidade tão ignorante quanto ele, e procura persuadi-la, não da maneira por que elogia a sombra de um asno, a que ele desse o nome de cavalo, porém com o elogio do mal, apresentando como bem, e depois de sondar a opinião da maioria, induzisse a praticar o mal, em lugar do bem: depois disso, que frutos (*karpon*) acreditas venha a retórica a colher de tudo que *semeou* (*espeire*)?” 260b-c. Logo em seguida (261a), Sócrates apresenta nobres *criaturas* (*thremmata gennaia*) a Fedro, as quais tentarão persuadi-lo (*peithete*) de que deve dedicar-se à “filosofia” (*philosopese*) para falar bem. Segue-se, então, toda a discussão *muito séria* (*spoude*) – em oposição à brincadeira anterior – sobre a técnica e a equação da dialética à técnica de reunir e dividir. O que se está sugerindo aqui é que o “*sy*”, “*tu*”, que aparece ali se refira ao leitor, e é Platão quem estaria a dizer que irá tentar persuadi-lo de que um “asno”, a técnica de reunir e dividir, é um “cavalo”, a dialética. Mas não será ridículo se o leitor lembrar-se da palinódia. O autor não quer, como as cigarras, ficar escarnecendo de quem fica esquecido ao ouvir-lhe os cantos.

Para, no entanto, confirmar essa interpretação da segunda parte, seria preciso interpretar mais profundamente a palinódia, prestando cuidadosa atenção à relação nela descrita entre amantes filósofos e ao papel que testes poderiam ter nessa relação. Por ora vamos apenas interpretar a primeira parte à luz do que se revelou, na leitura feita da segunda, como a verdadeira dialética. Como já vinha sendo frisado aqui, essa dialética não é aquela técnica de reunião e divisão das formas. Trata-se mais do tradicional diálogo socrático, que, fundado no reconhecimento da própria ignorância e na ironia, no desejo de saber e na afeição mútua, em geral testa hipóteses através de pergunta e resposta, mas pode também recorrer ao mito, a brincadeiras de toda sorte e até aos preceitos da técnica.

3. O prólogo: amar discursos, brincar com discursos

Erudição não ensina compreensão. [...]

Heráclito¹⁰⁶

O tempo é uma criança brincando, brincando de pedras. De uma criança é o reinado.

Heráclito¹⁰⁷

Nesse capítulo pretendo interpretar o prólogo do diálogo (227a–230e), o que corresponde, no plano dramático, à passagem que começa com o encontro entre Sócrates e Fedro e vai até o momento em que Fedro está prestes a ler o texto de Lísias.

A propósito do mito de Bóreas e Oreithia, analiso a noção de *paidia*, brincadeira, o papel que cumpre no diálogo como um todo e um pouco de sua importância no restante do *corpus*. Essa revalorização da brincadeira é imprescindível, haja vista que depois Sócrates desmerece a primeira parte do diálogo sob o argumento de que ela seria apenas uma brincadeira; somente o resultante da técnica dialética, diz ele, seria realmente sério e de algum valor. Ora, pretende-se mostrar que as brincadeiras fazem parte da dialética socrática e que, para Platão, brincadeiras nunca são simples brincadeiras.

Depois, com ênfase nas referências ao lugar, pretende-se mostrar como as brincadeiras de Sócrates pretendem, sobretudo, ensinar um maior autoconhecimento da parte de Fedro. Sócrates aparentemente incorpora o papel do ouvinte ideal de Fedro: mostra-se loucamente interessado em ouvir o discurso de Lísias, pede para Fedro conduzi-los (*proage*) aonde quiser para lê-lo e deixa-se transformar radicalmente pelo efeito do discurso. De fato, ele mostra-se a tal ponto transformado pelo discurso que passa a representar o papel inicial de Fedro: o de condutor da relação entre ambos pronunciando um elogio do pretendente não apaixonado. A compreensão desse fenômeno exige que se leia o prólogo à luz da palinódia e da discussão sobre a retórica.

Segundo a palinódia de Sócrates, o amante procurará um belo moço que tenha uma disposição de caráter semelhante à sua e à do deus

¹⁰⁶ Tradução minha de: “*Polymathíe nóon ou didáskei*. [...]”, fragmento 40.

¹⁰⁷ *Idem*: “*Aíon país esti paidzon, pesseúon. Paidòs he basileíe*”, fragmento 52.

que cultua. Quando o encontrar, fará de tudo para conduzir (*agein*) o amado a esse modo de vida, educando-o, através de discursos, imitações e danças, segundo o caráter dele próprio e de seu deus. O amante transformará o amado em uma imagem sagrada do seu deus. No prólogo, Fedro seduz Sócrates com um discurso *adequado* a ele. Sócrates aceita deixar-se conduzir por Fedro e vai mostrando-se cada vez mais como um daquele amado ideal da palinódia, tendo a mesma disposição de caráter que seu amante e, depois do discurso, tendo sido transformado a tal ponto pelo discurso e pela imitação de Fedro, que passa o próprio Sócrates a desempenhar o papel de Fedro. Sócrates transformou-se em um exemplar (*agalma*, estátua) vivo de Fedro ou de Lísias, autor daquele discurso.

O prólogo também se deixa compreender melhor pela discussão em torno da retórica. Conforme essa discussão, o bom orador tem de ter uma atenção à oportunidade, ao contexto, a cada caso concreto de persuasão: deve reconhecer que tipo de ouvinte tem diante de si, quais discursos persuadem esse tipo de ouvinte, qual o momento apropriado para falar ou calar, quanto falar e de que modo falar nesse contexto. Somente assim ele poderá ser um *condutor de almas pela palavra*. À luz disso é que devem ser lidas as referências no prólogo ao contexto e à condução (*proago*) da relação entre Sócrates e Fedro.

Como o amante, Fedro forma o caráter de Sócrates com palavras e imitações, isto é, com aquela brincadeira musical – *khoros*, canto e dança - relatada pela palinódia. Ao contrário, porém, do amante, Fedro coloca-se como um não amante: reproduz o discurso do pretendente não apaixonado e ele mesmo diz não querer falar. Ele conduz Sócrates como o amante, mas ele próprio não é um amante. Assim, à diferença do amante da palinódia, Fedro não se deixa conduzir por algo maior, como a Verdade e a Beleza (seja do amado, seja do Ser), que poderia suscitar-lhe desenvolvimento moral e autoconhecimento. A única coisa que ele ama são discursos; mas isso, ao falar, ele já tem. Desse modo Fedro torna-se autossuficiente ao falar: ele está completo e, como o belo, que é completo, desperta amor e atrai aquilo que é imperfeito. Assim Fedro só pode ter relações unilaterais: ou simplesmente conduz, quando fala, ou é simplesmente conduzido, quando ouve. Um conduzido assim, ouvinte absolutamente passivo, jamais desafia seu condutor, com o que o condutor jamais se pergunta para que conduz o ouvinte. É provável, portanto, que um condutor desse careça de autoconhecimento. Ele é um só, perfeito e autossuficiente. Para conhecer a si mesmo, teria de algum modo de ser dois. Mas para uma relação discursiva possibilitar isso, tem de transformar-se em diálogo, momento em que ambos os interlocutores

conduzem e são conduzidos, testam suas opiniões, que são desafiadas, e têm seus preconceitos explicitados. É para chegar nesse tipo de relação que Sócrates aceita ser conduzido inicialmente por Fedro.

3.1. A brincadeira de Oritia e Fedro

Enquanto Sócrates e Fedro encaminham-se ao local escolhido para ler o texto de Lísias, Fedro pergunta a Sócrates se, conforme dizem, não teria sido por ali, nas margens do Ilisso, que Oritia fora arrebatada por Bóreas, o deus do vento norte – ali, acrescenta Fedro, de fato seria lugar adequado para donzelas brincarem (*paidzein*). Tendo sido perguntado, em seguida, se acreditaria nesse mito, Sócrates responde que não seria estranho se, como os sábios da moda, desacreditasse a história, à qual então poderia acrescentar que Oritia fora lançada contra as pedras do local pelo sopro de Bóreas enquanto *brincava* com Pharmakeia¹⁰⁸. A referência a essa história trágica que se teria passado no mesmo local em que Sócrates e Fedro estão agora suscita, de repente, alguma apreensão no leitor, em claro contraste com o clima tão tranquilo da cena. Acontecerá algo do gênero aí? Sócrates já falou que Fedro teria encontrado em Sócrates um apaixonado por discursos como ele e companheiro para seus delírios coribânticos: estaria Sócrates, um velho matreiro de aspecto selvagem, prestes a corromper Fedro, jovem efeminado e inocente como Oritia?

Interpretação sofística e interpretação filosófica de mitos

A interpretação mais comum da passagem enfatiza os diferentes modos de lidar com mitos e discursos que Sócrates e Fedro manifestariam¹⁰⁹. Por esse meio, Platão estaria assinalando como o próprio leitor deve lidar com seu (s) diálogo (s) e, principalmente, com os mitos presentes nele (s). De fato, Sócrates logo percebeu na pergunta a postura incrédula de Fedro e seu interesse em ouvir uma naturalização, ou melhor, uma historicização *sofisticada*¹¹⁰ do mito. Daí Sócrates acrescentar que, se fosse isso do seu feitio, poderia dizer que, na

¹⁰⁸ 229b-229d.

¹⁰⁹ FERRARI, 2002, p.11; GRISWOLD, 1996, p.37-38; HACKFORTH, 2001, p.26, embora Hackforth passe ao largo do elemento mítico mais importante nos discursos de Sócrates.

¹¹⁰ O uso do participio “*sophidzómenos*” por parte de Sócrates é uma clara censura indireta àqueles conhecidos como sofistas.

verdade, Orítia fora derrubada fatalmente pelo sopro do vento Bóreas, acontecimento simplesmente histórico, contingente e natural, que depois teria dado azo à invenção do mito do sequestro da princesa por parte de um deus. Sócrates, porém, não teria ócio para esse tipo de coisa, porque quem a isso se dedicasse teria de corrigir uma multidão dessas “curiosidades” (*atopiai*) que povoavam a mitologia antiga, enquanto ele, ainda não tendo cumprido a tarefa prescrita pela *inscrição* de Delfos, dedica todo seu ócio a conhecer a si mesmo. Seria ridículo, emenda Sócrates, dedicar-se a conhecer coisas alheias (*tà allótria*) quem ainda não conhece a si mesmo; por isso, quanto a essas coisas ele se deixa persuadir pelo que é convencionalizado pelos costumes¹¹¹.

Esta parece ser a lição socrática: ao naturalizar o mito, o intérprete o conduz a um fato contingente, singular e alheio, do qual já não poderá tirar nenhum aprendizado para si mesmo. Em vez de tomar o *lógos* e o *mythos* como caminho de ascensão à idealidade¹¹², esses sábios astuciosos tomam-no como caminho de decadência¹¹³. Nesse sentido, note-se como Sócrates refere-se a esse tipo de homem como terrível e astucioso, *deinos*, mesmo termo que depois usará para dizer que somente os sábios acreditarão no seu mito da alma, não os *deinoí*¹¹⁴. Isso deixa claro tanto como Sócrates não quer que seu mito seja interpretado quanto que ele de maneira alguma está a desdourar os mitos, nem mesmo como meio para atingir o autoconhecimento; afinal, será por um mito que ele tentará responder a questão da natureza humana, o que não deixa de ser uma tentativa de conhecer a si mesmo. Na verdade, como já sugerido, Sócrates se está opondo a um modo de *escutar* mitos e discursos. Esse modo equivaleria a certa curiosidade erudita (*polymathía*) que tende a gerar muita informação superficial de diversas coisas aparentemente grandes – como Górgonas, Quimeras etc.

¹¹¹ 229d-230a. A tradução de “*atopiai*” é, de fato, um tanto questionável, mas o contexto para autorizar a opção por esse sentido, sobretudo se enfatizamos, como parecer ser o caso da passagem, um contraste entre o entretenimento frívolo de conhecer o estranho e alheio, de um lado, e a busca por autoconhecimento, de outro.

¹¹² Cf. o papel do *lógos* na *anámnēsis* do filósofo em 249b-c.

¹¹³ À luz da crítica posterior à escrita, pode-se dizer que tomam os discursos como apoio para a lembrança factual, mas não como recordação (*anamnesis*) do essencial; de modo análogo Fedro toma o texto de Lísias, já que não o usa para chegar à ideia do Amor e da Beleza, mas apenas para memorizar um discurso astucioso de um hábil escritor.

¹¹⁴ 245c.

-, mas na verdade fúteis e demasiado alheias¹¹⁵. A curiosidade é um cuidado (*curi-*) em ver (*-opsidade*) o novo e diferente pelo simples fato de ser novo e diferente, razão pela qual logo se enfastia e passa para a próxima coisa a ser vista ou ouvida, sem nenhuma experiência (*pathos*) mais profunda de aprendizagem (*mathos*), como acontece a Fedro. Não obstante o vocábulo em questão – “curiosidade” – ser de étimo latino, e não haver, aparentemente, um vocábulo grego que corresponda rigorosamente a ele, é plausível ver a passagem em apreço dentro de uma tradição crítica a esse tipo de disposição, a começar por Homero¹¹⁶ e Heráclito¹¹⁷, passando por Sócrates¹¹⁸, Platão¹¹⁹, Plutarco¹²⁰ e

¹¹⁵ Cf. as epígrafes desse capítulo, bem como a importante influência de Hípias sobre Fedro.

¹¹⁶ Refiro-me, é claro, à passagem das Sereias, mas não só a isso. Vale reparar também na crítica de Telêmaco aos pretendentes, que não cuidariam de outra coisa senão de consumir os bens de seu pai e de ouvir os cantores (*Od* I, 159-161; ENGLER, 2013, p.37), bem como em seu comentário de que os homens se comprazem mais com histórias sobre o que há de mais novo (*neotáte*) (*Od*. I, 352). Pode-se sublinhar também a diferença marcante entre, de um lado, a experiência profunda de reconhecimento e compaixão – *eleinòn* - que Odisseu tem com a poesia (*Od*.VIII, 531) e, de outro, o entretenimento frívolo dos pretendentes. ARENDT, 2009, p.75. Essa experiência de Odisseu pode ser um exemplo do que Aristóteles depois atribuiria à tragédia. ENGLER, 2013, p.42; ARENDT, 2009, p.74.

¹¹⁷ Fragmento 40. Cf. epígrafe do capítulo.

¹¹⁸ Não só o Sócrates platônico, como nessa passagem aparece, mas também o de Xenofonte, quando, por exemplo, censura os que investigam a natureza do cosmo presumindo ou bem que já conhecem suficientemente as coisas humanas, ou bem que poderão tirar proveito desses conhecimentos, como se pudessem, p. ex., fazer chover ao seu alvedrio graças ao conhecimento do céu. *Mem*. I, 11-15. Segundo Diógenes Laércio, Sócrates teria passado a filosofar sobre os costumes depois de concluir que a *physiken theorían* nada significa para nós. *Vidas*, I, 21.

¹¹⁹ Na cidade em palavra da *República*, só para citar um exemplo, a sede pelo novo – *neoterismòn* - é um dos graves sintomas de degeneração da cidade. *Rep*. 422a1.

¹²⁰ A palavra que Plutarco usa é “*polypragmosýne*”, o que remete mais a uma ingerência no alheio, a uma indiscrição, do que a um desejo de saber. Mas ele também define esse mesmo fenômeno como um desejo de saber dos males alheios (*philomátheia allotrion kakôn*). Seria preciso, conforme a metáfora do autor, fechar as janelas da alma que estão voltadas para a casa alheia e passar a cuidar de si mesmo. FOUCAULT, 2006, p.269. No mais, se esse vocábulo grego corresponde ao latino em questão, tanto mais crítica é a visão que a *República* tem da curiosidade, uma vez que a *polypragmosýne* é um dos

Agostinho¹²¹, e chegando até Rousseau¹²², Heidegger¹²³ e Gadamer¹²⁴. Para falar de forma deveras sintética, a rusga desses filósofos com a curiosidade deixa-se resumir mais ou menos assim: ela seria sintoma de uma falta de magnanimidade, uma vez que consiste em um interesse por coisas pequenas, e a sabedoria que o filósofo ama não tem que ver com isso, mas sim com o Ser, com Deus, com o Bem ou coisas que o valham; depois, seria o desejo por um conhecimento que em nada edificaria o caráter, e, ao contrário, seu desinteresse – “conhecer por conhecer” - seria cúmplice de um relaxamento e alívio pelo esquecimento dos deveres e afazeres mais próprios, relacionados à vida prática.

Outra coisa bem diferente seguir-se-ia se os mitos fossem encarados poeticamente à maneira de Aristóteles, vale dizer, como a representação de uma verdade universal e necessária a respeito da vida humana, verificável por cada um dos homens a partir de si mesmos na medida em que reconhecem no mito um caso paradigmático de uma sequência não casual de acontecimentos em que eles próprios se veem enredados em suas vidas¹²⁵. Já não se trataria mais de algo alheio, singular e contingente. Assim, o ouvinte/espectador, deixando-se momentaneamente *iludir* pela brincadeira (*paidiá*) do mito, tiraria dele um padrão - que costumamos chamar de *moral da história* -, que poderia reconhecer em outros contextos de sua própria vida. O medo e a compaixão do espectador diante dos reveses do herói já seriam sinal dessa compreensão, uma vez que pressupõem uma possível identificação com o herói. Isso acontece com as crianças muitas vezes através da representação mimética dos personagens ou da fábula como um todo. Quando imita um cachorro, por exemplo, ela já abstraiu um padrão e

principais males da cidade feita com a palavra (*Rep.* 443d-444b), em contraposição à condição saudável de cada um realizar o que lhe é próprio, *tá autoû práttein*. *Rep.* 433d-e.

¹²¹ *Confissões*, X, 35.

¹²² No seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, argumenta que os males causados por nossa *vã curiosidade* são tão velhos quanto o mundo. ROUSSEAU, 2005, p.15.

¹²³ *Ser e Tempo*, parágrafo 36.

¹²⁴ *Verdade e Método*, 131.

¹²⁵ *Poética*, IV; FERRARI, 2002, p.12. Mais ou menos nesse sentido Griswold explica por que aquela sabedoria *sofisticada* seria rude: ela subestima, como meio importante para se alcançar a verdade, os termos em que a *pólis*, em contexto pré-científico, articula e representa a si mesma em seus mitos. GRISWOLD, 1996, p.37-38.

está agindo conforme a ele - por exemplo, anda de quatro e não em pé, late e não mia. Ela sabe quais são as “regras” dessa brincadeira de uma maneira prática. Antes de seguirmos para a interpretação da noção de brincadeira (*paidia*) no *Fedro*, cumpre notar que Fedro não acolhe o mito de Oritia com essa docilidade lúdica. Em outras palavras, com sua expectativa de naturalização do mito, ele se esquece de se deixar iludir por ele e reconhecer, assim, o que poderia ter de comum com sua própria vida – e não são de somenos importância as coincidências entre ambos.

O conteúdo do mito

Agora nos dedicaremos a interpretar o próprio conteúdo do mito no contexto do diálogo, e não apenas o modo com que Sócrates e Fedro lidam com ele, o que já fizemos acima e a que se restringe a maioria dos intérpretes¹²⁶. Claro que, por outro lado, é bem provável que o modo com que Fedro lida com o mito, de certa maneira esquecendo-se de si mesmo em virtude de sua admiração pelo artifício do intérprete, deve falar algo sobre o próprio conteúdo do mito.

Para Ferrari, o mito centraria no problema da naturalização. Oritia era nativa de linhagem impecável, porquanto filha de Erecteu, primeiro rei ateniense nascido diretamente da terra, ao passo que Bóreas era deus selvagem do norte distante¹²⁷. Tendo Bóreas por essa razão sido rejeitado como pretendente, teria tomado pela violência o que lhe fora recusado pela persuasão¹²⁸. Os atenienses acabaram dedicando-lhe um culto, depois que o deus atendeu-lhes um pedido, mas mantiveram seu altar fora dos muros da cidade. Isso ocorreu da seguinte maneira. Estando a frota dos atenienses passando por maus bocados, foram consultar um oráculo. Esse aconselhou-lhes que pedissem auxílio a seu genro. Então eles concluíram que o oráculo falava de Bóreas, porque o deus desposara Oritia, filha de Erecteu. Depois de pedirem a ajuda, os ventos marítimos se lhes tornaram propícios, com o que os atenienses puderam destruir a frota inimiga. Por graça dessa ajuda de Bóreas,

¹²⁶ Ferrari (2002) e Griswold (1996), por exemplo, embora cada um tenha dedicado um livro inteiro ao diálogo, relegam para as notas de rodapé quase toda interpretação do mito.

¹²⁷ FERRARI, 2002, p.284; BRANDÃO, 1990, p.269; HERÓDOTO, VII 189. Bóreas é o vento norte.

¹²⁸ FERRARI, 2002, p.284. Sócrates e Fedro estão muito próximos do altar de Bóreas, segundo o comentário de Sócrates em 229c3.

“quando retornaram à pátria ergueram-lhe uma capela às margens do Ilisso”¹²⁹.

Já para Griswold, o mito anteciparia o tema da violência do amor, central nos dois primeiros discursos do diálogo, que por isso criticariam o pretendente apaixonado¹³⁰. Em nota ele ainda acrescenta que Fedro seria indiretamente associado por Sócrates a Oritia, Pharmakeia ao texto de Lísias e o próprio Sócrates a Bóreas, pois, como é dito a seguir (230d6), foi atraído pelo discurso de Lísias como por um *phármakon* que é capaz de tirá-lo da cidade, e, como Bóreas, agora levará Fedro embora¹³¹. Tal interpretação não deixa de ser plausível, sobretudo à luz da consideração posterior da filosofia como uma loucura divina e um tanto selvagem que, arrebatando o sujeito para o lugar supracelestial (247c1), o faz perder os hábitos convencionados (265a-b)¹³². Desta feita, Pharmakeia poderia corresponder aos discursos com que Fedro estaria brincando durante todo o diálogo com Sócrates, do texto de Lísias aos outros, ao passo que o sopro desse deus estrangeiro que é Bóreas corresponderia à loucura divina da inspiração filosófica. A certa altura da palinódia, aliás, o amor filosófico é considerado um *pneûma*, um sopro vital (255c-d), como agora se fala no *pneuma*, vento ou sopro de Bóreas¹³³.

De fato, essa leitura não pode ser descartada. Mas ela não é a única possível. Outra muito plausível é de que Fedro, jovem nativo e efeminado como Oritia, foi arrebatado para fora da cidade ao brincar (*paidzo*) com o texto de Lísias, estrangeiro e “o mais terrível dos atuais escritores”¹³⁴; esse amor ao texto sem nenhum senso crítico estaria prestes a acarretar a morte de Fedro, no sentido de que sua alma – princípio vital pela capacidade de automovimento – estaria sendo corrompida em sua essência, ou seja, em sua capacidade de pensar. Sócrates apareceria, então, não como aquele que vai causar a morte, senão que como aquele que vai despertar Fedro e, portanto, salvar-lhe a

¹²⁹ HERÓDOTO, VII 189.

¹³⁰ GRISWOLD, 1996, p.37.

¹³¹ *Ibid.*, p.252.

¹³² À luz também da acusação a Sócrates de corromper a juventude e de introduzir novas divindades que não as da cidade. Cf. *Apologia de Sócrates*.

¹³³ Em *República*, 394d7-9, Sócrates diz que ele e seus interlocutores se devem deixar levar pelo *lógos*, como se por uma brisa, *pneûma*, aonde quer que ele os leve.

¹³⁴ 228a1.

alma através do diálogo¹³⁵. Fedro estaria possuído por um canto e ficaria a repeti-lo sem saber, o que implicaria o esquecimento de si mesmo, exatamente como sucedeu às cigarras. Nesse sentido, as duas passagens enfatizariam a importância do diálogo no acolhimento do canto, como algo que o purifica de influências malélicas e restitui o autoconhecimento e a verdadeira natureza do sujeito. Não foram os amigos de Odisseu que o prenderam ao mastro e ao seu propósito de voltar para casa, quando ouvia o canto das Sereias? Não fosse a chegada de Sócrates, não ficaria Fedro brincando ali sozinho, fora da cidade, sem ter quem lhe contrapusesse objeções, repetindo sem conhecimento o texto de Lísias? Além disso, mais de uma vez Sócrates exortará Fedro a voltar à cidade.

Discurso como entorpecente

Com efeito, mais especificamente quanto a Pharmakeia, ela deveria remeter imediatamente a discursos, a julgar pela analogia entre discurso e *phármakon* (remédio-veneno) consagrada assim pela sofística¹³⁶ como pelo Sócrates platônico¹³⁷. O próprio Sócrates reitera algumas linhas abaixo, ao dizer que Fedro, levando consigo o texto de Lísias, encontrou o *phármakon* adequado para tirá-lo da cidade, pois jamais sai da cidade. Por conseguinte, Pharmakeia deve estar não somente pelos discursos em geral como, mais especificamente, pelo texto de Lísias. A consideração posterior da escrita como

¹³⁵ Quem primeiro vi aventando essa interpretação do paralelo com o mito foi ENGLER, 2013, p.358-359. O autor julga, ademais, que a ênfase no mito pode resolver o problema da unidade do diálogo. Pois se Fedro está por Oritia e Lísias por Bóreas, todo o diálogo consistiria na tentativa – bem sucedida, segundo Engler – de Sócrates resgatar Fedro de seu entorpecimento pelos discursos retóricos à maneira de Lísias. Assim, a tarefa pedagógica de Sócrates é que conectaria as duas partes do diálogo, o que não é difícil de demonstrar, principalmente se repararmos bem no mito das cigarras, que fica na passagem de uma para outra. Concordo com essa leitura; acrescentaria apenas que essa unidade pedagógica e dramática se reflete em uma unidade temático-conceitual, se assim se pode falar, através da noção de “*philologos*”, “amante do discurso”. Penso que isso não se opõe em nada à leitura de Engler, bem ao contrário, porque essa noção caracteriza perfeitamente a personalidade de Fedro.

¹³⁶ Protágoras, *Teet.* 166e; Antífote, RIBEIRO, 2008, p.35; Górgias, *Elogio de Helena*, 14.

¹³⁷ *Cármides*, 155b-157c; *Mênnon*, 80a-c. Cf. *Sócrates, o feiticeiro*. GRIMALDI, 2006; *Fedro* 270b6-7.

umabrincadeira e um *phármakon* para a memória, bem como a clara manifestação de arrebatamento, no sentido poético-retórico, de Fedro pelo texto de Lísias reforçam essa interpretação: contagiado por um furor báquico (*synebákkheusa*), Fedro brilhará ao brincar (ler e interpretar) com o discurso de Lísias (234d).

Um texto de Górgias mostra bem a que vem a ilustre analogia: as palavras não seriam mero veículo passivo e neutro que transmitisse uma realidade já dada por si mesma antes do discurso, como simples instrumento (*órganon*)¹³⁸. Elas teriam tal poder de encantamento (*dúnamis tês epoidês*), que, como entorpecentes, enfeitiçam (*goeteias*), suscitam ilusões (*apatémata*), magicamente (*mageias*) tornam presentes as coisas mais distantes, despertam as mais variadas emoções e, assim, podem ocasionar tanto ações divinas quanto a funesta morte¹³⁹. Em outras palavras, ressalta-se o poder *psicagógico* das palavras, de despertar a alma e de alterar-lhe as sensações, seja para o mal, seja para o bem - ambiguidade própria do que é remédio-veneno (*phármakon*).

A importância de *paidia* no Fedro e no corpus

Se, portanto, a interpretação esboçada acima está correta, Fedro, como Oritia, saiu para brincar com um remédio-veneno, que no seu caso é o texto de Lísias. Assim, essa primeira ocorrência do *paidzein* (brincar) por si só colocaria a noção de brincadeira (*paidia*) no centro do diálogo. Mas essa está longe de ser a única, como passaremos a ver agora, a fim de compreendermos o importante papel que a brincadeira exerce não só no *Fedro*, como também no *corpus* platônico como um todo.

Antes, convém dizer algo a propósito do termo grego em questão: “*paidia*”. Tal termo tem um sentido amplo: jogo, brincadeira, divertimento, jogo de criança; chiste, bagatela, passatempo. A raiz do vocábulo é *pais*, *paidos*, criança, menino, donde o verbo *paidzo*: brincar, divertir-se, ser jovial; dançar, tocar um instrumento; caçoar; chalacear; trocar de, rir-se de. Pela relação com *pais*, *paidia* também está relacionado a *paideia*: cuidado com as crianças, formação, educação, cultura. Como muitas vezes “jogo” remete mais a ideia de disputa e

¹³⁸ Como sublinha Barbara Cassin, referindo-se simultaneamente a *Elogio de Helena*, 14 e *Teeteto*, 167c, o “*logos* dos sofistas não é um *organon*, um instrumento necessário para mostrar ou demonstrar o que é, mas um *pharmakon*, um remédio para o melhoramento das almas e das cidades”. CASSIN, 2005, p.66.

¹³⁹ GÓRGIAS, *Elogio de Helena*, 8-14.

competição, algo de que os gregos falariam com o termo “*agon*”, e como o termo “*paidia*” está mais relacionado à esfera do infantil e do lúdico, talvez brincadeira seja uma tradução melhor do termo. Por outro lado, essas duas experiências aparentemente diferentes tendem a se confundirem: muitas competições têm algo de lúdico e muitas brincadeiras são também jogos no sentido de competição. Essa deve ser a razão pela qual muitas línguas usam o mesmo termo para falar das duas experiências, como ocorre no italiano, em que um *gioco* é também uma brincadeira infantil, mas também no próprio português, em que, embora nem sempre uma competição seja uma brincadeira, mas “coisa séria”, as brincadeiras podem muitas vezes ser chamadas de jogos. Em todo caso, a tradução de *paidiá* usada aqui, na medida do possível e em que o contexto permitir, será a de brincadeira, porque é preciso remeter a uma experiência fora da tensão do cotidiano pragmático, algo que pressupõe ócio (*skhole*), certo relaxamento e prazer; por isso, *paidia* deve ser algo livre no sentido de que é feito por si mesmo, independentemente dos produtos, lucros ou consequências posteriores dessa atividade. Mas essa tradução será adotada, com tal que não se descure de sua proximidade do jogo, algo que pode remeter a uma estrutura repetível, com um conjunto de regras.

“*Paidia*” e “*paidzo*” no *Fedro*

Como se dizia acima, a brincadeira certa importância no *Fedro*, para além de sua menção no mito de Oritia. Depois de proferir seu segundo discurso, Sócrates comenta que ele e Fedro teriam “jogado um hino mítico em celebração – *prosepaisamen* - ao deus Eros” (265c1), ou “celebrado ludicamente Eros através de um hino mítico”. Trata-se, nesse caso, de uma brincadeira (ou jogo) poético-religiosa que reúne música, dança, relato mítico, representação de uma experiência divina – *tò erotikòn páthos apeikádzontes* – e, assim, o culto a determinado deus. A propósito do verbo *prospaidzo* e de sua regência em duplo acusativo, já que o hino mítico e o deus são seus “objetos”, Paul Ryan comenta que “rituais envolvendo dança e música eram tanto formas de adoração quanto espécies de *paidiá*, donde a ambiguidade da passagem”¹⁴⁰. Homero faz uso relativamente equivalente de *paidzo* quando, no canto oitavo da *Odisseia* (251), o rei dos Feáceos ordena que seus bailarinos dancem ao som da lira e do canto mítico de Demódoco: “*Páisate*,

¹⁴⁰ RYAN, p.270.

joguem/brinquem/dancem!”, ao que se segue o mito de Afrodite, Hefesto e Ares. Já no *Protágoras* (347d6), Sócrates critica as conversas sobre poesia, porque seriam como o passatempo dos homens mal educados que, por não terem eles mesmos o que dizer, contratam cantoras e tocadoras de flauta e entretêm-se com “*passatemplos*”, “*divertimentos*” ou “*brincadeiras*” desse jaez.

Representação e o caráter lúdico da brincadeira

Interessante notar tanto o caráter musical desse ritual lúdico, quanto que envolve uma representação. Na passagem do *Fedro* Sócrates fala que representaram – *apeikádzontes* – a experiência erótica, o que não é muito diferente de dizer que imitaram. Até porque, em passagem da *República*, Sócrates diz que a imitação não é algo sério, mas brincadeira ou jogo - *paidián tina kai ou spodèn tèn mimesin* (X, 602b8). A representação mimética é importantíssima para dar a brincadeira ou jogo (*ludus*) o poder de ilusão – de “*inludo*” – e arrebatamento que lhe é próprio, isto é, para dar a brincadeira ou jogo seu caráter lúdico. Quando imita, o poeta fala “como se fosse algum outro”, *hós ti allon on* (*Rep.*, 393c2). A apatia do discurso *diegético* – narrativo ou indireto -, por sua vez, ainda mantém certa distância do que fala e assim não suscita as experiências relatadas de forma tão imediata: o relato da indignação de Agamemnon sem a elocução correspondente a tal indignação não ilude, não torna presente a indignação, razão pela qual também não arrebatava “para lá” (*Ibid.*, 394a).

***Paidia* como *diakosmesis*: há um sentido metafísico de *paidia*?**

Por essas e outras razões, é de se perguntar se esse ritual lúdico não tem um valor metafísico profundo, na medida em que poderíamos considerar que é umabrincadeira, nesse sentido, a imitação que cada um empreenderia do deus que corresponde a seu caráter, conforme relata a palinódia: cada qual honra e imita seu deus e concita o amado (*paidiká*) a fazer o mesmo, para adquirirem a *idea* do deus *com que contemplaram o ser* (252d-253d). A cada brincadeira ou jogo divino corresponderia, portanto, tanto um modo de ser quanto um modo de dar-se do real, de compreender o ser, como se o culto lúdico a um deus ensinasse, pela repetição (*mimesis*) da experiência fundamental (*páthos*) que lhe é

própria, determinada configuração do mundo¹⁴¹. Que para Platão a experiência lúdica possa ser tão *marcante* e *significativa* poderá ser demonstrado abaixo por passagens da *República*; mas basta ver quão *marcante* é a experiência lúdica (*paidiá*) em cada cultura (*paidéia*), como os jogos acabam constituindo parte do horizonte a partir do qual cada povo compreende suas experiências cotidianas. Assim, sobejam no Brasil as interpretações dos mais diversos fenômenos a partir do futebol: o professor – diz fulano - já *deu um cartão amarelo* para o aluno e, se ele continuar, será expulso da sala; aquele funcionário – diz beltrano – *veste a camisa* da empresa; o entrevistador – comenta outro – *fez uma tabelinha* com o entrevistado, e daí por diante. É que “as imitações, se se perseverar nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza (*phýsin*) para o corpo, a voz e a inteligência (*diánoian*)”¹⁴².

Jogo ou brincadeira retórica da antilogia

Ademais desse jogo poético-musical-religioso, há no *Fedro* a presença de um jogo de ilusão próprio da retórica, em que um orador faz o mesmo ora aparecer de um jeito, ora do jeito oposto. É a isso que se refere Sócrates quando diz que “tudo o mais não passava de umabrincadeira” (265d1), pois os discursos anteriores calhariam, sobretudo, como paradigma de como quem sabe a verdade pode enganar/desviar/divertir (*parágoi*) os ouvintes brincando/jogando com palavras (*prospaidzōn en lógois*) (262d1-2). Com efeito, através dos discursos Sócrates foi pouco a pouco transformando a loucura erótica, antes digna da mais severa censura, em seu contrário e em algo, então, digno do maior elogio. Esse jogo que vai enganando o ouvinte através de desvios subtis do sentido das palavras, graças às semelhanças, é importantíssimo para nossa leitura do diálogo, senão por outros motivos, porque abaixo argumentarei que Sócrates faz justamente isso com o termo “*philólogos*”, “amante de discurso”, apresentando-se a Fedro como um, num sentido do termo, a fim de, seduzindo-o, desviar pouco a pouco Fedro para a prática do *amor-pelo-lógos* em outro sentido do termo¹⁴³. Depois, a explicitamente reconhecida presença dessa

¹⁴¹ Conforme o filósofo do estoicismo grego Crisipo, um deus é o agente de uma *diakósmesis*, de uma ordenação da totalidade das coisas, de uma configuração de mundo: “*kósmos* é a divindade, por virtude da qual a *diakósmesis* tem princípio e fim”. Apud SOUZA, 2003, p.84-85.

¹⁴² *Rep.* 395d1-3.

¹⁴³ *Nosouinti peri lógon* (228b6), *tôn lógon erastoû* (228c1), *philólogo* (236e5).

brincadeira no *Fedro* deve colocar o leitor em suspeição constante a respeito do sentido dos termos usados. Se não quiser ser “iludido”, deve atentar com cuidado para cada contexto, mas também para si mesmo, suas expectativas e preconceitos. Talvez não fosse exagero dizer que no *Fedro* dificilmente o mesmo termo é usado duas vezes no mesmo sentido, o que dá a impressão de que esse diálogo faz da ambiguidade da linguagem um verdadeiro mote. Cada termo ou frase pode adquirir um novo sentido, se lidos à luz de outros momentos do diálogo: como exemplos, o “giro” (*peripatos*) de Fedro fora da cidade para ler um texto ganha novo sentido quando pensado à luz do movimento circular pelo qual os deuses são carregados no lugar fora do céu para ver o Ser; e o uso, depois da palinódia, do termo *idea* e *eidós* em contexto muito diferente pode levar a crer, ilusoriamente, que se está a falar no mesmo, quando pode ser o caso que Sócrates esteja pregando uma peça (*paidia*) a Fedro e Platão ao leitor. O *Fedro* parece ser a manifestação mais clara de que ensinar, para Platão, é algo muito diferente de transmitir informações, daí ser prenhe de ambiguidade e seu estilo ser algo oracular – e, deve-se lembrar, oráculos nem falam, nem calam, apenas assinalam, algo cuja interpretação exige, como exige a inscrição delfica, autoconhecimento da parte do intérprete. De resto, note-se que o comentário sobre a brincadeira antilógica conecta a *paidia* ao elemento ilusório (*apaté*), conexão que já vinha sendo frisada aqui. E, além dos discursos orais, nada impede que essas brincadeiras também ocorram em escritos...

Escrita como brincadeira

Sócrates refere-se à escrita como algo que deverá ser encarado como brincadeira por aquele que detiver o conhecimento do justo, do belo e do bom (276d2). Trata-se, nesse caso, obviamente de umabrincadeiraou jogo literário, mas também de um jogo filosófico-literário, na medida em que a exigência de que a escrita seja *jocosa* decorre da constatação das deficiências dos escritos que não têm esse caráter em despertar o conhecimento filosófico. Reforça-se, assim, a hipótese de que o próprio *Fedro* (e os *Diálogos*) possa conter brincadeiras de Platão para o leitor, como charadas, testes, desafios, logros, ilusões e coisas do gênero. De resto, a consideração da escrita como um jogo reforça a hipótese de que, como Oritiabrinçava com Pharmakeia, Fedro jogava com o texto de Lísias. Mais do que isso, no entanto: porque, como já foi frisado aqui, a relação com a qual Platão parece estar preocupado não é a de Fedro com o texto de Lísias, já que

em sua época ambos já estavam mortos (se é que Fedro um dia existiu), senão que a relação do leitor do *Fedro* com o texto e seu autor. Ou seja, antes de considerar que, como Oritia, Fedro é um jovem efeminado e inocente prestes a ser raptado por Lísias (Bóreas) ao ler seu texto (Pharmakeia), o leitor do *Fedro* deveria atentar para si mesmo – *gnōthi sauton!* -, ser mais humilde e perguntar-se se ele próprio não pode estar na situação de Oritia: acaso não saiu também do cotidiano pragmático em que convive com seus pares para simplesmente ler um texto? E por que o fez? Talvez porque escutou por aí que o *Fedro* é belíssimo e trata da beleza, é o mais *subtil* dos textos de Platão, trata da retórica e do amor... o que provavelmente faz desse leitor alguém semelhante a Fedro.

O diálogo “sério” como diversão e brincadeira

É de se destacar ainda outra remissão à brincadeira. Levada a cabo toda a discussão em torno da eloquência, da retórica e da escrita - aquela parte do diálogo precisamente que se sói considerar a mais séria, dialética e filosófica -, Sócrates comenta que já teriam “brincado” ou “se divertido” – *pepaísthō* -o bastante a respeito dos discursos (278b7). O mais provável é que o comentário se refira à passagem que começa quando Sócrates perguntava a Fedro se deveriam continuar conversando a respeito do que seria escrever bem. Fedro respondeu que não haveria por que viver senão por prazeres dessa natureza, almejados por si mesmos e não para o alívio de dores antecedentes, como acontece com a maioria dos prazeres físicos, que por essa razão são chamados de escravos. Sócrates retrucou, então, que de fato tinham ócio (*skhole*) para tal. Aí que começaria o “passatempo” a respeito dos discursos de que se falaria no final do diálogo, tanto porque foi aí que o discurso sofreu virada metadiscursiva quanto pela referência aos prazeres livres e ao ócio que sempre parecem acompanhar as mais diversas formas de *paidiá*¹⁴⁴. Nesse caso, levando em conta a forma (sobriedade dialética) e

¹⁴⁴ Segundo Huizinga, autor de um clássico no assunto, essa seria a primeira das características fundamentais do jogo: é uma atividade voluntária, livre das necessidades vitais e não imposta. HUIZINGA, 1993, p.10-11. Esse também é um importante ponto de convergência entre jogo e amor: “*A game at its best is something played for love, for its own sake. A game is disinterested, an end in itself. As with love, there can be no compulsion or necessity in play: its essence is spontaneity and outgivingness. [...] Here we begin to see the connection of amateur play with the disinterested love of truth, with Plato’s vision of the Good, with Aristotle’s scholē/theoria*”. ARDLEY, 1967, p.233. A liberdade do

o conteúdo (alto nível de abstração e prenhe de questões profundas sobre *tekhne* e *episteme*) da discussão que se seguiu, trata-se claramente de brincadeira ou jogo dialético-filosófico. No mais, é importante notar que essa qualificação da conversa anterior como uma brincadeira incide também sobre o que foi dito a respeito da primeira parte do diálogo, a saber, que não teria passado de uma brincadeira; em outras palavras, se essa afirmação autorizava o leitor a desconsiderar o conteúdo da primeira parte do diálogo como algo indigno da seriedade filosófica, aquela, agora, o autoriza a desconsiderar essa desautorização. É preciso atentar aos contextos do texto e não tomar de forma demasiado literal cada frase, tampouco apegar-se demais ao que certa feita disse o mestre. Em que contexto ele disse? O que fazia ao dizer?

A autoqualificação do discurso como brincadeira enseja um distanciamento

Deve-se, assim, assinalar como todas essas menções ao *paidsein* parecem desempenhar uma mesma função, ainda que não só essa, qual seja, de certo distanciamento do que foi dito anteriormente: isso ou aquilo foi dito só de brincadeira e não a sério (*spoudaios*). Isso é feito primeiro com o hino mítico, que pode ter tido algo de verdadeiro, mas também algo de falso; depois, com toda a série inicial de discursos, já que agora não importaria tanto o seu conteúdo, o *dito*, quanto o que foi *feito*, a ilusão antilógica e retórica calcada no método dialético; em seguida a própria escrita é considerada uma brincadeira, o que deveria implicar certo distanciamento por parte do leitor do que foi dito em todo o diálogo, inclusive que sua primeira parte teria sido apenas brincadeira; por fim, toda essa conversa sobre discurso é chamada de brincadeira, com o que a própria consideração da escrita como uma brincadeira não passou ela mesma de outra brincadeira. Essas autorreferências têm duas funções principais, ao que parece. Primeiro, relativizar o que foi dito antes, como se não mais fosse absolutamente válido, senão apenas dentro de certo contexto limitado em que se dava o discurso. Essa consideração explícita desse contexto que antes era apenas pressuposto, enquanto enseja a relativização do que foi dito, permite certo progresso

jogo é ressaltada também na *República*, como veremos abaixo. Isso também reforça a hipótese de que a relação jogo-Pharmakeia corresponde ao par *philologia*, com o que a principal lição do mito pode dizer respeito à ambiguidade do amor aos discursos.

dialético: o que antes parecia o todo da verdade é agora reintegrado a um novo contexto mais amplo apenas como parte da verdade. Muitas vezes esse contexto do discurso é um contexto pragmático, como uma brincadeira, um canto de celebração ou uma “controvérsia” (*antilogia*). Atentar para esse contexto pragmático pode relativizar o que é dito, como algo válido somente dentro dessa esfera de ação, naquele jogo ou naquela brincadeira, que tem certas regras e limites. Por exemplo, a crítica à escrita parece absolutamente válida quando não se considera que essa própria crítica foi escrita; se tomamos alguma distância do conteúdo do que é dito nessa crítica para atentarmos para o que ela faz conosco, ela não parecerá mais absolutamente válida, porque ela própria faz algo que não é previsto no que diz; seu ato vai além dos limites do que pressupõe no seu dito.

Depois, essas autorreferências ao que foi dito como “brincadeira” parecem implicar o próprio leitor, de forma ativa e como participante da brincadeira, na constituição do sentido do texto. Ao fim o leitor já não sabe no que acreditar, no que levar a sério ou não, mas o importante é que caberá a ele pensar por si mesmo e decidir. O diálogo, assim, parece deliberadamente órfão, parricida, como se convidasse o leitor a assumir sua paternidade.

Não há *mera* brincadeira para Platão

Embora essa função de distanciamento possa estar presente em todas essas menções à brincadeira, a importância que cada umas das brincadeiras tem, bem como a importância da *paidia* em geral no *Fedro*, não se reduz a isso. E o simples recolhimento bibliográfico feito até então está longe de ter explicado seu papel sobremaneira importante no *Fedro*; ele apenas enseja a constatação de sua incontornável presença – aí *paidia* é algo demasiado “sério” e não há, por conseguinte, como desmerecer uma parte do diálogo sob o argumento de ser *mera* brincadeira. Ao que tudo indica, não há *meras* brincadeiras para Platão.

Paidia* na *República*: A liberdade de brincadeira e jogo como traço fundamental da *paideia

Porque possamos, então, compreender melhor a razão disso, algumas passagens da *República* podem ser aduzidas, como no livro VII, por exemplo. Tratando das disciplinas que antecedem a dialética dentro do currículo do futuro guardião, Sócrates comenta que, porquanto

nada na alma permaneça que tenha entrado pela violência, elas não devem ser aprendidas à força (*bia*) e como uma escravatura, mas sim como se os alunos estivessem a brincar (*paidzein*). (536e-537a). É de se recordar que esse ensino visa a habituar a alma ao que é somente inteligível e faz parte, pois, da reviravolta da alma toda que constituiria o *telos* da *paideia*. Nesse sentido, ele tem o caráter de formação do próprio homem, de seu modo de compreender e de ser, e não de ensino técnico de capacidades quaisquer, com as quais o estatuto ontológico do indivíduo ainda seria o mesmo, não obstante com alguns instrumentos a mais. Daí essas disciplinas não só poderem como deverem ser inúteis, *ákhresta* (527d5), como aquilo que é por graça de si mesmo e não por ainda outra ação (*prákseos héneka*). Isso implica que não ser forçado deve significar não somente que algo é feito de bom grado, como também que não esteja na esfera do comportamento produtivo ou utilitário, como aqueles prazeres livres aos quais Fedro se refere. *Paidiae paideia*, por conseguinte, estão na dimensão do ócio (*skhole*) – mencionadono *Fedro* -, em que as condição de subsistência já estão supridas, a sensibilidade dos indivíduos está mais aguçada e em que seu ser tanto racional quanto emotivo está comprometido em cada momento da brincadeira. Então tudo é mais significativo e marcante. Quem já tiver estudado somente para uma prova ou se dedicado à produção de objetos saberá que o mesmo não acontece com o comportamento utilitário e produtivo. Nesses casos, o mais das vezes o produto acabado faz esquecer a própria feitura, como se ela por si mesma não tivesse sentido. Com brincadeiras e jogos é diferente. É que aí se forma, não certos produtos ou objetos, mas o próprio homem em um modo de ser e compreender: seu prazer não está no produto ou no resultado, mas na própria ação, no movimento do jogo e da brincadeira; não por acaso, da brincadeira não resulta nada como um produto, separável da própria ação – como obra/*érgon*– e que de certa forma tornaria supérflua uma ação seguinte, ao contrário, jogos e brincadeiras tendem sempre à repetição¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Nesse sentido, vale perfeitamente para o jogo o que Gadamer fala a propósito da formação: “o resultado da formação não se produz na forma de uma finalidade técnica, mas nasce do processo interior de formulação e formação, permanecendo assim em constante evolução e aperfeiçoamento. Não é por acaso que, nesse particular, a palavra formação se pareça com a palavra grega *physis*. Assim como a natureza, a formação não conhece nada exterior às suas metas estabelecidas. [...] Na formação adquirida nada desaparece, tudo é preservado”. GADAMER, 2008, p.46-47.

Imbricação entre *paidia*, música, *paideia* e *politeia* (*eidos de polis e psykhe*)

Há outra passagem ainda mais esclarecedora no que concerne a essa faculdade formativa de jogos e brincadeiras. A certa altura do livro IV (424a-d), diz-se que estabelecidas as diretrizes da música que constituirá a *paideia*, a *politéia* irá crescer por si só como um círculo, sem a necessidade sequer da feitura posterior de leis. Daí ser premente que os guardiões zelem, sobretudo, pela preservação da música e da maneira instituída de cantar, já que a transformação do gênero (*eidos*) musical poria tudo em risco: “nunca se abalam os modos de música sem se abalarem os mais elevados costumes da cidade”. E a necessidade de vigilância seria maior ainda, quando se nota que através da música a *paranomía*/ilegalidade/imoralidade facilmente adentra a cidade sem se deixar notar (*lantháneí*), porque o faz a modo de brincadeira e, pois, como algo inofensivo. Com o tempo, porém, isso que era apenas brincadeira vai passando pouco a pouco a dominar os costumes publicamente reconhecidos e, por último, subverte (*anatrépse*) todas as coisas na ordem pública e privada:

Portanto, [...] os nossos filhos devem logo participar em **jogos** mais conformes com a lei, pensando que, se eles lhe forem contrários, é **impossível** que daí se formem homens cumpridores da lei e honestos. [...] Quando, portanto, as crianças principiam por **jogar** honestamente, adquirem através da **música** a boa ordem e [...] ela acompanha-os para toda a parte e, com seu crescimento, endireita qualquer coisa que anteriormente tenha decaído na cidade.¹⁴⁶

Três aspectos aí devem ser sublinhados: a quase (1) equivalência entre música e *paidia*, (2) o especial condão da brincadeira de imprimir seu modo de ser no participante a despeito de sua consciência ou subjetividade, e (3) o poder da brincadeira de determinar ou revolucionar a constituição quer política, quer psíquica, levando em conta a analogia alma-constituição. Se enfatizamos essa proximidade entre música e *paidia* (1), uma importante passagem, ainda na

¹⁴⁶ *Rep.* 424d-425b.

República, resumiria esses três pontos de forma esclarecedora. Depois de falar da necessidade de que os jovens, tal como habitantes de um lugar (*tópo*) saudável, cresçam no meio de obras belas, que desde cedo lhes impressionem os olhos e os ouvidos, de modo a, imperceptivelmente (*lantháne*), levarem-nos a imitar (*homoiótetá*), a amar (*philian*) e a estar em sintonia (*symphonian*) com o belo (*kalô*) *lógos*, Sócrates acrescenta o seguinte:

Não é então por este motivo [...] que a educação pela música é capital, porque o ritmo e a harmonia penetram mais fundo na alma e afectam-na mais fortemente, trazendo consigo a perfeição, e tornando aquela perfeita, se se tiver sido educado? E, quando não, o contrário? E porque aquele que foi educado nela, como devia, sentiria mais agudamente as omissões e imperfeições no trabalho ou na conformação natural, e, suportando-as mal, e com razão, honraria as coisas belas, e, acolhendo-as jubilosamente na sua alma, com elas se alimentaria e tornar-se-ia um homem perfeito; ao passo que as coisas feias, com razão as censuraria e odiaria desde a infância, antes de ser capaz de raciocinar (*prin lógon dynatòs einai labéîn*), e, quando chegasse à idade da razão (*lógou*), haveria de saudá-la e reconhecê-la pela sua afinidade com ela, sobretudo por ter sido assim educado (*trapheís*).¹⁴⁷

O principal a se ressaltar aí é que a música, e, portanto, *apaidia*, tem o poder de modelar a alma conforme certos padrões, independentemente da consciência de quem a eles está sujeito, e assim tornam os indivíduos capazes, depois, de reconhecer e apreciar esses mesmos padrões de forma mais ativa e consciente. As “regras” de jogos e brincadeiras exercem papel importante aí, até mesmo na simples dança ou representação (*mímesis*), duas formas fundamentais de *paidia*. Quem imita precisa reproduzir um padrão pelo qual o imitado ainda possa ser reconhecido: brincar de cachorro implica, p. ex., não poder miar, voar, falar etc. A dança também tem seus movimentos rítmicos e repetitivos segundo padrões. Na *paidiá* do culto tudo isso está reunido, como se viu na passagem em que Sócrates falava que, com um *hino mítico*, teriam

¹⁴⁷ *Rep.* 401d-402a.

brincado – *prosepáisamen* – do deus Eros, e isso representando a experiência erótica (*tò erotikòn páthos apeikádzontes*)¹⁴⁸. Os que participam desse tipo de culto lúdico, enquanto música, mito e *memesis* de uma força divina, acabariam tendo suas almas formadas (*plattetai*) conforme o tipo (*typos*) (ou a *idea*, de acordo com o Fedro) do deus que cultuam, como marcas que são impressas (*enseménastahi*) neles¹⁴⁹. Daí a mudança de música/*paidia*, alterando a cultura ou formação (*paideia*), ter o poder de mudar a forma (*eidos/idea*) da constituição da cidade (e da alma)¹⁵⁰. Pode-se dizer, nesse sentido, que *paidia* constitui espécie de intermediação entre o puramente sensível, totalmente desprovido de regularidade, padrões e harmonia, e o puramente inteligível, padrões totalmente separados de seus casos concretos¹⁵¹. Assim, antes de educar a inteligência, a rigor, antes de haver qualquer inteligência, brincadeiras e jogos permitem educar a sensibilidade, os desejos, as emoções e o caráter como um todo conforme a inteligência futuramente pretendida; pode-se até dizer que introduzem uma protointeligência, que plasmam certa inteligência. É dessa perspectiva da intermediação entre dois mundos que Paul Plass interpreta o jogo em Platão. Ele ressalta que o jogo não é apenas a maneira correta de participar do mundo inferior por ele merecer menos seriedade – daí a relação do jogo com a ironia, que seria uma forma de adentrar o mundo cotidiano preservando, simultaneamente, certa distância dele¹⁵² –, mas também por ser a ponte mais adequada entre as duas esferas ontológicas – o mundo sensível e o inteligível – e as duas esferas éticas – apetites irracionais e razão¹⁵³. O autor ainda se refere a passagem interessante das *Leis*, em que Platão diz que os jovens têm um impulso irresistível a se moverem constantemente, o que seria satisfeito de forma ordenada pela música, pela dança e, diríamos agora, pelapaidia¹⁵⁴.

¹⁴⁸ 265c1.

¹⁴⁹ *Rep.* 377b.

¹⁵⁰ Em *Rep.* 544c-e Platão usa os dois termos para falar das formas de constituição.

¹⁵¹ Característica compartilhada não apenas com a música, mas também com o *lógos*, na medida em que tem também um caráter pictórico, imagético (*eikastikos*) e não somente abstrato.

¹⁵² Sobre ironia e jogo, cf. *Banquete* 216e, em que Alcibiades diz que Sócrates passa a vida brincando e ironizando todos.

¹⁵³ PLASS, 1967, p.358.

¹⁵⁴ *Leis* 653d-e *apud* PLASS, 1967, p.363.

Ressaltemos agora como aquela revolução político-psíquica pode acontecer pouco a pouco, sem que aqueles a ela sujeitos percebam, pois pode ser isso que Sócrates está prestes a fazer com Fedro. Note-se como tal revolução pode dar-se seja para o mal, seja para o bem – afinal, a própria *República* não deixa de ser a inserção, sob a aparência de inocuidade da *paidia*, de nova forma musical: “Esqueci”, diz Sócrates já no fim do livro VII, “que estávamos a brincar (*epaidzomen*), e falei com demasiado zelo” (536c1). E que se deva compreender como *paidia* a dialética filosófica, conquanto abstrata e séria possa parecer, o diálogo *Parmênides* não deixa dúvidas, quando o velho Eleata ensina ao jovem Sócrates como deve filosofar:

De que ponto pois começaremos, e o que primeiro hipotizaremos? Ou quereis, já que precisamente parece estarmos *jogando um jogo (paidiân paidzen)* trabalhoso, que comece de mim mesmo e da minha própria hipótese [...] (137b)

A modificação da brincadeira/música que forma a alma de Fedro

À luz do que é dito na *República*, pensemos agora na relação entre Sócrates e Fedro. Uma das primeiras coisas a serem notadas por uma leitura acurada do *Fedro* é que seu protagonista, assim nesse como em outros diálogos, em que pese seu amor por discursos, não é nada afeito ao diálogo. Logo no começo do *Fedro*, Sócrates diz que Fedro, ao avistar Sócrates e reconhecer nele um tipo doente por discursos, exultou por ter encontrado um companheiro para seus delírios coribânticos. Ou seja, Sócrates está dizendo que, como amigos - *koina ta tôn philôn* -, tanto ele quanto Fedro são doentes por discursos, compartilham essa doença e esse amor. Logo abaixo ele se identifica como um amante de discursos, e mais tarde baterá novamente nessa tecla, antes de aceitar o pedido de Fedro para que participe de competição retórica com Lisias¹⁵⁵. Como é notório, o amor socrático por discursos tem muito que ver com diálogo enquanto teste de argumentos, ideias, fundamentação de opiniões, explicação e prestação de contas do que se tem feito, de como se tem vivido etc.¹⁵⁶; o de Fedro, em contrapartida, tem quase nada que ver com isso.

¹⁵⁵ *Nosoúnti perì lógon* (228b6), *tôn lógon erastoú* (228c1), *philológo* (236e5).

¹⁵⁶ Cf. a fuga para os *logoi* no *Fédon*, a cidade de *logos* na *Rep.*, a importância da *logondidonai* para Sócrates, a relação entre *aitia logismō* e episteme,

No *Protágoras*, p. ex., Fedro aparece sentado passivamente ouvindo lições de Hípias sobre a natureza do céu¹⁵⁷; no *Banquete*, depois de promover uma competição de eloquência, ele impede Sócrates de transformá-la em diálogo¹⁵⁸; ao passo que no *Fedro* ficou a manhã inteira sentado ouvindo repetidamente o mesmo discurso¹⁵⁹, e seu modo de encarar os novos discursos salienta ainda mais essa sua característica: não levanta uma questão sequer depois de ouvir a palinódia socrática, e só a aprecia em sua beleza (257c). Sua verdade ou falsidade e seu conteúdo são-lhe totalmente indiferentes. Consoante a isso, pouco se lhe dá se cada novo discurso vai desmentindo o anterior, ao qual tanto se aferrava até então; abre mão de suas crenças com tanta frivolidade quanto adere às novas, como se apenas fossem músicas mais agradáveis. Ele é musical e plástico demais, conforme a descrição da *República* (411a), o que significa que não praticaria de bom grado a exigente ginástica dialética, que por isso não teria a forma de jogo ou brincadeira para ele, mas seria algo forçado, como um labor (*ponos*). E muito menos se para isso precisasse contradizer direta e explicitamente Lísias, por cujo discurso foi arrebatado. É em face disso e da “politropia” retórica – o saber dos múltiplos (*poly-*) modos de ser (*-tropos*) dos ouvintes – que deve ser encarada a abordagem de Sócrates.

Com efeito, depois Sócrates diria que o bom orador deve reconhecer que tipo de alma tem o ouvinte diante de si para poder saber que discursos irão persuadi-lo (271d). Não por acaso logo no início do encontro Sócrates vai se mostrando *philólogos* como Fedro e aceita participar da brincadeira de competição retórica com Lísias, defendendo o mesmo argumento que ele, mas falando mais coisas. Sócrates até critica o discurso de Lísias nos seus próprios termos, simplesmente retóricos (235-236). Como já sugerido, faz parte disso de estratégia de Sócrates, que joga com as palavras “amor-aos-discursos” e assim desvia ou ilude Fedro. Um comentário de Sócrates torna isso claro: Fedro seria divino em inspirar discursos nos outros, sendo superado apenas por Símiias (242b). Se, entretanto, examinarmos o *Fédon*, veremos o cômico

diferentemente de opinião, no *Menon*; a relação, ainda no *Menon*, entre *logos* e *eidos*, *logos* e definição; a relação entre *episteme* e *lógos* sobre a *physis* de algo no *Górgias*, em clara contraposição à “arte” dos *logon* meramente formal da retórica de Górgias (ou seja, explicação, fundamento, definição, em contraposição à linguagem, discurso, relato etc.).

¹⁵⁷ *Prot.* 315c-d.

¹⁵⁸ *Banquete.* 194d.

¹⁵⁹ *Fedro* 228b.

da comparação: o modo de Símias inspirar discursos em Sócrates – perguntando e exigindo um exame mais acurado dos argumentos (85) – não tem nada que ver com o de Fedro, para quem o discurso de Lísias seria extraordinário, sobretudo, pelos seus nomes (*onomasin*) e quem exige que Sócrates concorra retoricamente com Lísias¹⁶⁰. Isso mostra como no diálogo *Fedro* o principal desvio ou ilusão do ouvinte, pouco a pouco e através de semelhanças, é aquele a que Sócrates submete Fedro ao fazê-lo acreditar que amam discursos da mesma forma e que irão brincar com discursos como Fedro costuma fazê-lo¹⁶¹.

Não por acaso, na segunda parte do diálogo, Fedro, de forma inaudita, está mais bem disposto ao diálogo, participa ativamente dele com Sócrates e até levanta objeções. Mas isso só depois de a música/jogo/deus de sua alma ter sido mudada (o) sorratamente por Sócrates, o que acarreta, bem conforme a *República*, verdadeira revolução psíquica¹⁶². Não importa se Fedro não percebe a mudança, porque mesmo assim a forma do jogo já terá sido impressa nele. Depois, Sócrates dirá que o orador habilidoso e que conhece a verdade, sabendo, por exemplo, que a única coisa que sua audiência sabe sobre o cavalo é que ele é um animal doméstico de orelhas compridas, esse orador poderá ludibriar sua audiência, vendendo-lhe um asno como se fosse um cavalo. Ele fará verdadeiro elogio do asno, mas dizendo que é um cavalo (260b). Ora, jogando com “amor-ao-discurso”, Sócrates, ao contrário, vendeu cavalo dos mais nobres a Fedro, como se fosse um asno (260b-c), mais ou menos como uma mãe que, querendo medicar seu filho

¹⁶⁰ *Fedro* 234d, *tois onómasin*, e 236b.

¹⁶¹ E isso já começaria desde o início do diálogo, porque Sócrates estará a todo tempo chamando a atenção de Fedro para seu próprio comportamento, o que é próprio de uma relação dialética, que aumenta o autoconhecimento dos interlocutores. Mas essa relação dialética também ocorre na progressão dos discursos, logo na passagem do de Lísias para o primeiro de Sócrates, ainda que Sócrates diga apenas defender o mesmo argumento que Lísias em nova roupagem. No segundo capítulo fundamento com base textual essa leitura dialética dos dois primeiros discursos sobre o amor. Cf. FERRARI, 2002, onde o autor mostra diferenças fundamentais entre os dois discursos, e GRISWOLD, 1996, que mostra uma progressão dialética entre ambos.

¹⁶² Em comentário à importância do jogo em Platão, Ardley salienta que o jogo permite que os homens aprendam sem nem perceber o que aprendem, e remete a *Filebo*, 30e. ARDLEY, 1967, p.237.

relutante, fã-lo acreditar que o remédio que lhe dá é o veneno pelo qual adoceu¹⁶³.

3.2. Fedro prepara um teatro para brincar de sedutor não amante

Isso sobre brincadeiras, a propósito de Oritia estar brincando com Pharmakeia, quando de seu rapto por Bóreas às margens do Ilisso. Mostrou-se que brincadeiras, tanto mais com discursos, jamais são algo de inofensivo, nunca *meras* brincadeiras, senão que algo bastante sério.

No entanto, essa referência ao rapto não é a única feita ao local; ao contrário, algo que chama a atenção do leitor do *Fedro* é justamente a importância que o lugar da conversa, tantas vezes mencionado, parece ter. Sobre isso, convém dizer o seguinte: o diálogo é todo ele vazado em discurso direto, sem narrador e sem outros planos discursivos ou dramáticos. Isso é importante porque essa característica implicaria, em princípio, uma menor possibilidade de conter descrições do cenário em que se dá e das personagens que o compõem, uma vez que toda fala que há nele é proferida por seus integrantes à medida que interagem um com o outro e com o contexto da ação em um mesmo e único plano dramático. A propósito disso, Hackforth, que traduziu e comentou o diálogo, disse que suas páginas iniciais mostram o poder de Platão de apresentar vividamente sua cena, como faz em muitos outros diálogos. E uma vez que o discurso não seria narrado, mas direto, Fedro não poderia ser completa e formalmente caracterizado; no entanto, isso não seria tão necessário, dado que o leitor de Platão deveria conhecê-lo suficientemente do *Banquete*¹⁶⁴. Nessa breve análise, porém, Hackforth

¹⁶³ Logo no começo do diálogo, em outra encenação lúdica – isto é, *ilusória* – de seu amor aos discursos, Sócrates disse que “assim como fazem para conduzir animais quando estão com fome, agitando na frente deles algum ramo ou fruta”, Fedro usa o texto de Lísias para atrair Sócrates: só mostrando-lhe as folhas desse discurso, ele poderá levar Sócrates por toda a Ática ou por onde bem entender. *Fedro* 230e. Isso só reforça a hipótese de que Sócrates se faz de asno para “vender”, na verdade, um cavalo a Fedro. Impossível não lembrar também do mais famoso logro grego, em que Odisseu, o mestre arquetípico da *politropia* e da retórica, valeu-se de um cavalo ilusório para adentrar a fortaleza de Troia e salvar Helena, aquela mesma para quem Estesícoro fez sua *palinódia*. *Fedro* 243b. Fazendo-se de asno, Sócrates pode ultrapassar os muros da cidadela interior de Fedro.

¹⁶⁴ HACKFORTH, 2001, p.25.

passa ao largo de elementos importantíssimos¹⁶⁵. Ele se não admira com o fato de o diálogo, não obstante ser vazado em discurso direto, ter – segundo seus próprios termos - uma apresentação vívida da cena logo no seu início. Deveria perguntar-se: por que, uma vez que o diálogo é escrito todo em discurso direto, Fedro não poderia ser descrito, já que o cenário é tão bem descrito? Nem o cenário poderia ser descrito, se assim fosse;mas ele o é. O que isso significa? Nos candidatos a concorrerem com o *Fedro* nesse aspecto, a referência ao cenário é sempre feita por um narrador não envolvido imediatamente nos eventos em questão¹⁶⁶. Isso significa que no *Fedro* as referências ao contexto decorrem não de uma narração distante e impessoal, mas de um efeito vivo e presente do lugar sobre o agente e o falante, o que deve evidenciar a influência que o lugar exerce sobre a ação e a conversa. Atentar para isso é ainda mais importante quando se nota que as referências ao local de tal maneira impregnam o *Fedro*, que - como salienta Ferrari – “a topografia torna-se o tópico da conversa de um modo altamente obstrutivo”¹⁶⁷.

Essa importância do contexto parece estar vinculada à questão da retórica, da medicina e das artes em geral. Ao final do diálogo, a medicina será tomada como modelo pela retórica filosoficamente orientada. Uma das razões para isso é o fato de o médico que realmente detém a arte médica ser capaz não somente de saber, em abstrato, que certos remédios geram certos efeitos, mas principalmente de reconhecer, no caso concreto, qual é a doença em questão, qual o remédio adequado, em que dose, como e quando deve ser aplicado à luz de tais e tais circunstâncias (268d). Da mesma forma o orador, se quiser falar com arte, não se poderá contentar com ler alguns manuais segundo os quais certas palavras geram certos efeitos em determinado tipo de pessoa; deverá ser capaz de *reconhecer* em cada interlocutor diante de si uma alma de certo tipo, suscetível a determinados discursos, bem como o estilo apropriado e o momento oportuno (*kairón*) para falar, segundo a circunstância do encontro (272a). Em suma, em ambas as artes há

¹⁶⁵ O comentário que se segue sobre a importância do cenário e da noção de pano de fundo no *Fedro* é em boa medida fruto das indicações de Ferrari, presentes principalmente no primeiro capítulo do seu comentário ao *Fedro*. FERRARI, 2002, p.1-37.

¹⁶⁶ Há narradores que estiveram nos eventos que relatam, mas ainda assim fazem o relato em momento posterior e, pois, de perspectiva distanciada, como Sócrates no *Protágoras*, por exemplo.

¹⁶⁷FERRARI, 2002, p.3. Tradução minha: “*Topography becomes the topic of conversation in a highly obtrusive manner*”.

elementos fundamentais que não se deixam apreender completamente por esquemas conceituais tendem, por isso, a permanecer retraídos em horizonte pragmático de inteligibilidade; em outras palavras, saber, nesses casos, orientar-se pelo contexto, na situação concreta de ação, é mais determinante que conhecer esquemas conceituais ou regras abstratas.

O problema, no entanto, é quando essas atividades se limitam à prática um tanto irrefletida; nesses casos pode haver uma incapacidade do agente de fundamentar sua própria ação, de dar um *logos* – uma explicação – sobre o que sabe e como se dá seu procedimento; isso equivale a um déficit considerável de autoconhecimento: o sujeito até pode saber em termos práticos, mas não sabe que sabe, nem o que sabe, nem como sabe. Desta feita, como essas ações – retórica, medicina e filosofia, p. ex. – são interações, o que confirma o saber e a capacidade do sujeito na maioria desses casos é o reconhecimento público que obtém para si, seja na forma de pagamento, seja na forma de estima pública, reputação, *doksa*. Em outras palavras, sua autorrepresentação e sua pretensão de saber são mediadas pelo espaço público e pela aparência de si (*doksa*) que esse espaço lhe reflete. Mas e se essa aparência for enganosa, como é provável que seja o caso, em vista da ambiguidade e da superficialidade do espaço público? E se as pessoas que lhe conferem essa reputação de saber e bondade forem viciosos ignorantes? É preciso ter bases mais seguras que isso, se alguém quiser conhecer a si mesmo e ter uma medida das próprias capacidades e do próprio saber.

À luz disso, note-se como antecede as referências ao contexto do diálogo a menção àqueles que estavam com Fedro, um especialista em discursos e um médico¹⁶⁸. E é notável como Fedro orienta-se no contexto reconhecendo, pragmaticamente, os elementos que deverão compor um pano de fundo adequado à sua leitura do discurso de Lísias. Sócrates, percebe ele, seria ouvinte adequado, pois o tema *adéqua-se* a ele (*peosékousa*) mais que a ninguém (227c). Em seguida, descrevendo a situação de Fedro¹⁶⁹, Sócrates enfatiza que ele teria exultado ao ver e reconhecer (*idònmén, idón*) um tipo *doentamente* (*nosoûnti*) amante de discursos (*philólogos*) e um companheiro para seus delírios coribânticos

¹⁶⁸ Lembre-se como no *Banquete* Fedro já manifestava especial familiaridade com essas artes.

¹⁶⁹ O donde vem e aonde vai. Essa série de “brincadeiras” representativas de Sócrates será explorada a seguir.

(228b)¹⁷⁰, o que Fedro não nega. Fedro também reconhece ter ficado exercitando, ou melhor, ensaiando (*meletôe*, *engumnasómenos*) o discurso de Lísias, seu *script*, por assim dizer (228d-e). A *meléte* - exercício, ensaio ou meditação - depois será considerada um dos três elementos constitutivos do orador perfeito, junto com a natureza (*physis*) e o conhecimento (*epistéme*) (269d-e). Fedro lamenta que Sócrates, tendo descoberto a presença do escrito, force-o a ler, pois pretendia aproveitar a ocasião exercitando-se nele e improvisando sua versão, já que memorizara apenas a ideia (*diánoian*) e não exatamente todos os termos (*remata*) (228d). Mas mesmo a leitura de texto tão sofisticado merece palco condigno, com o que Fedro pede a Sócrates que escolha um lugar em que possam sentar para ler. Sócrates sugere, então, que caminhem na direção do rio Ilisso e sentem-se em local agradável.

A seguir, nota-se ainda mais a capacidade de Fedro orientar-se no contexto de ação e da leitura porvir. A caminho, ele percebe quão *oportuno* (*kairón*) foi ter vindo descalço, como Sócrates sempre anda, porque assim poderão caminhar com os pés n'água, o que *não seria desagradável* (*aedés*), sobretudo *nessahora* do dia e *nessaépoca* do ano (229a). Depois Sócrates pede a Fedro que os *conduza* (*próage*) e veja (*skópei*) onde possam sentar. Então Fedro avista um plátano sob o qual há *sombra conveniente, brisa na medida exata* (*pneúma métrion*) e *relva adequada* para deitar, se quiserem (229b). Sócrates novamente pede que Fedro os *conduza* (*proágois án*)¹⁷¹. De passagem, Fedro

¹⁷⁰ Ferrari julga que essa interpretação explicaria aquilo que para muitos eruditos seria um problema dos manuscritos: a repetição de *idón*. Sócrates estaria enfatizando, assim, a dupla visão de Fedro: não apenas viu Sócrates, mas também o viu *como* ouvinte ideal. FERRARI, 2002, p.5 e p.235. Compare-se 228b8 com 272a, mas também com a descrição da visão do amado pelo amante, presente na palinódia, e com a abordagem de Sócrates a Fedro no início do diálogo.

¹⁷¹ Repare-se no uso frequente de *proágo*, conduzir, e na alternância entre o guia e o guiado, pois depois a retórica é definida como uma condução da alma pelas palavras. AMIS, 1986. Em 227c era Fedro quem pedia a Sócrates para conduzir; Sócrates, porém, pedia que Fedro falasse, como quem cede a condução a quem tem a palavra. Depois o tema vem à tona explicitamente. Essa deliberada passividade de Sócrates parecer fazer parte de sua estratégia pedagógica, e de alguma forma corresponde, no campo da ação, ao que a ironia é no âmbito da conversa: ele deixa o outro agir sobre ele; esse, assim, sente-se no comando e mais confortável para agir espontaneamente, enquanto Sócrates pode observá-lo, aprender escutando-o e, então, testá-lo de maneira um tanto surpreendente.

comenta que teria sido por aquela parte do rio que, segundo dizem, o deus Bóreas teria raptado a princesa Oritia, e acresce que a água é transparente, pura e *agradável*, o que a torna *adequada (epitédeia)* para meninas brincarem nela (229b-c).

Fedro repara em vários pormenores que comporão o contexto de sua leitura. O comentário de que algo não será desagradável sugere que o mais importante é antes não chamar a atenção e não tanto exercer um papel positivo. Os pés descalços n'água fresca, a sombra e a brisa são convenientes não por serem em si mesmos tão belos ou agradáveis que chamarão a atenção para si durante o discurso, mas, ao contrário, porque compensam os raios do sol e o forte calor *dessa* estação e *desse* horário do dia, impedindo, assim, que *essa* claridade e *esse* calor causem incômodo e chamem a atenção para si. A brisa está na medida certa (*métrion*), isto é, não é nem muito fraca nem muito forte, mas isso levando em conta o calor do momento e a intenção de ler o texto. Fosse mais forte, é provável que chamasse a atenção e sobrepujasse a significatividade do texto, em vez de simplesmente anular o calor.

Note-se, porém, como Fedro só considera explicitamente cada um desses elementos antes de chegar até o plátano e começar a proferir o discurso de Lísias; já assentados no lugar e durante o discurso, ele cala a esse respeito. Como contexto e pano de fundo, tais elementos devem ser esquecidos em favor do próprio discurso, embora sejam fundamentais para que as palavras possam chamar a atenção para si, fazer diferença e algum sentido. E mesmo quando ainda tem certa distância do cenário adequado que está montando, ele em nenhum momento repara no todo que está servindo de horizonte para sua percepção de cada uma dessas partes do contexto. Ele a cada vez compreende uma parte – água adequada, sombra conveniente, brisa na medida... – como quem está juntando peças para produzir uma obra de forma tão empírica que nem sabe o que está produzindo, embora essa obra, inconscientemente, oriente toda a produção.

É Sócrates, filósofo e o homem “mais fora de lugar” (*atopótatos*, absurdo), quem inoportunamente traz esses elementos do pano de fundo pragmático ao primeiro plano, e isso representando-os a partir de uma unidade e de um *telos* (230b):

Sócrates, assim, é guiado nessa relação como quem, numa conversa, apenas ouve respostas, embora todas as respostas já tivessem sido determinadas pelas perguntas de quem agora parece conduzido. Sócrates age sem agir.

S. – Por Hera! Que bela (*kalé*) paragem (*katagogé*)! Este plátano, realmente, é tão (*mál'*) copado quanto alto, e aquele pé de agnocasto além da sombra agradabilíssima (*pánkalon*) que sua altura proporciona, embalsama (*euodéstaton*) toda a redondeza (*tópon*), por estar em plena (*akmèn*) florescência. E sob o plátano, também, que fonte encantadora (*khariestáte*)! A água é bastante (*mála*) fria, o que os pés nos confirmam (*tekmérasthai*). Deve ser consagrada às ninfas e a Aquelôo, a julgarmos por estas imagens e figurinhas. Observa também como aqui (*topou*) a brisa é delicada e aprazível (*sphódra hedú*); sua melodia clara e estival acompanha o coro (*khoró*) das cigarras. Porém, o mais admirável de tudo (*kompsótaton*) é a relva, que se eleva gradualmente para formar uma camada espessa. Se nos deitarmos nesse ponto, disporemos de travesseiro em tudo cômodo (*pankálos*). Revelaste-te excelente guia (*arista soi eksenágetai*), amigo Fedro.

Sócrates começa essa fala com uma exclamação (“Por Hera!”), como quem manifesta surpresa e admiração; o seguinte uso abusivo de superlativos deixa-o ainda mais claro. Depois, menciona a beleza da paragem (*katagoge*), ou seja, do lugar para deitar (*kata-*), para ir (conduzir, *-agoge*) para baixo (*kata-*), descansar, dormir. Tudo o mais se segue desse todo (paragem) de maneira orgânica, como se a paragem fosse um *dzoon*, com partes bem conectadas entre si e cada uma com o todo - ela é bela (*kale*). Em sua descrição, Sócrates vai do céu à terra, passando pelo ar e pela água; também contempla todos os sentidos, à exceção do paladar – faltaria alimento à alma, como faltou aos homens-cigarra? -: olfato, audição (coro das cigarras), visão e tato (pés n’água), tudo no superlativo. O mais sutil de tudo, porém, foi o arranjo de uma relva que é tal como um belo travesseiro: Fedro revelou-se um perfeito **guia de estrangeiros (*eksenagetai*)!** Como espécie de sexto sentido a orientar e reunir de forma coerente os demais de Fedro, havia um propósito e um todo guiando implicitamente esse arranjo: fazer Sócrates relaxar, sentir-se em casa, dormir. É essa capacidade de Fedro que, no

fundo, está sendo “elogiada” por Sócrates¹⁷²; afinal, a relva tem algo de refinado na sua possibilidade de ensinar o relaxamento, ou seja, enquanto algo sagazmente escolhido por Fedro. Tal qualidade, *kómpsos*, que pouco parece aplicar-se a algo além da ação humana, fora já atribuída por Fedro ao discurso de Lísias¹⁷³. E lembre-se também que Sócrates não aprende nada nem com o campo nem com as árvores, mas apenas com os homens da cidade,¹⁷⁴ e nesse caso está “aprendendo”/compreendendo a habilidade de Fedro em “conduzir estrangeiros”.

Enfatizando essa *condução* de Fedro, é preciso ler a passagem à luz da tensão que atravessa todo o diálogo entre uma retórica e um modo de escutar discursos que, aos olhos de Sócrates, tenderia a anestésiar e adormecer os ouvintes (vide o problema das cigarras), e outra, filosoficamente orientada, que deveria gerar o efeito contrário, a saber, despertar o ouvinte, fazê-lo estar consciente (do real e de si mesmo)¹⁷⁵. A retórica socrática pretenderá ser a verdadeira *psicagogia*, isto é, o despertar as almas do mundo dos mortos ou das sombras inconscientes para o mundo dos vivos e em estado de vigília¹⁷⁶.

E de fato Sócrates já está fazendo isso com Fedro: é ele quem dá o *logos*, no sentido de explicação, fundamento, *telos*, definição, mas também no sentido de relação, proporção, arranjo, composição da atividade de Fedro. Como Fedro está agindo de maneira demasiado empírica e pragmática, não tem distância suficiente para reparar no todo, nem na finalidade que lhe permite compô-lo, nem, portanto, para se surpreender quer com sua capacidade, quer com o lugar. Fedro é inocente, tanto no sentido de ser ingênuo, de deixar-se influenciar

¹⁷² Como coloca Ferrari, “*the ultimate target of praise in his description of the arbour is less the physical features of the place than Phaedrus’ achievement as tourist-guide in selecting them*”. FERRARI, 2002, p.14.

¹⁷³ 227c: “Mas propriamente isso que foi subtilmente feito (*kekómpseutai*)”; em seguida Sócrates parece tomar *asteios*, urbano, como sinônimo dessa subtilidade.

¹⁷⁴ É o que responde a Fedro logo em seguida (230d-c).

¹⁷⁵ Cf. importância do estado de vigília em *Apologia*, *Mênon* e *República*.

¹⁷⁶ O sentido mais usual de “*psicagogia*” seria, de fato, a evocação das almas dos mortos. AMIS, 1986, onde também se sugere que o Ilusso representaria o rio que separa o mundo dos mortos do mundo dos vivos. Em *Cármides*, 156d5, Sócrates diz que aprendeu certo encantamento (*epodê*) – belas palavras que suscitam a temperança – por um dos médicos trácios de Zálmoxis, o qual diziam ser capaz de ressuscitar os mortos (*apathanatidzein*). Já no *Banquete*, Hermes, o deus “*psicopompo*”, é considerado um dos patronos da filosofia.

facilmente, quanto no sentido de não ter culpa, porque não sabe o que está fazendo. Se, por um lado, depois ele demonstra familiaridade com os manuais de retórica, sua definição de retórica, por outro lado, nem abarcaria os discursos aos quais se dedica, porque sua definição abrange apenas discursos públicos e pragmáticos, de deliberação (Assembleia) e de defesa ou condenação (Tribunal), mas não aquelas das relações privadas de pedagogia, sedução e pederastia, nem, relacionados a esses, os demonstrativos (*epiditicos*): performáticos, artísticos, musicais, “teóricos”, dos quais, no seu prazer livre, ele tanto gosta.

Sócrates, porém, traz à tona o que implicitamente orienta a compreensão de Fedro, como ele *junta* e *divide* os elementos do contexto do seu discurso. Esse parece ser um caso de um fundo de autoesquecimento sobre o qual se assenta certa capacidade de organizar as ações e o entorno de alguém pela reunião e divisão das coisas. Nesse caso, porém, um amigo explicita esse fundamento, que é um *telos*, e assim desperta o amigo. Sócrates chama a atenção de Fedro para algo que ele faz provavelmente sem notar, porque faz por simples hábito e rotina, porque tem gastado o tempo (*diatriba*) com gente que costuma agir assim.

Claro que, por outro lado, é assaz ambíguo o comportamento de Sócrates como espectador do espetáculo que Fedro está preparando. Por um lado, ele dá a entender que entra de corpo e alma na brincadeira de Fedro e que não poderia haver ouvinte mais adequado que ele, o que deveria estimular esse a permanecer em êxtase com o texto e em sua atmosfera, encarando todo o ambiente como parte da sua reprodução; assim Sócrates estaria fazendo o papel de um amado ideal, conforme a descrição da palinódia, com o caráter perfeitamente adequado ao do amante (Fedro, louco de desejo, de Eros, de falar), ou de um amante bajulador, que seduz o amado fazendo o amado apaixonar-se pela imagem de si mesmo (do amado) que o amante lhe dá, muitas vezes enganosa, bajuladora. Por outro lado, Sócrates é muito explícito e não simplesmente dá a entender, como alguém que, involuntária e inadvertidamente, desse sinais de estar ficando sob o efeito de uma sedução. O tom com que Sócrates manifesta essa docilidade é exagerado, afetado e acaba tendo muito de *jocosos* e irônico, o que deveria levar Fedro a *pensar* acerca da espontaneidade da plateia e, portanto, no efeito de sua própria atividade. Atesta perfeitamente essa ambiguidade do comportamento de Sócrates sua reação verbalmente explícita à leitura de Fedro (235d-e):

S. – A rigor, é de tal maneira divino (*daimoníos*), companheiro, que me pôs em êxtase e levou-me daqui (*ekplagênai*). E por tua causa (*dià sé*) sofri essa experiência (*épathon*), Fedro, pregando meu olhar sobre ti, porque a mim pareceste estar radiante e iluminado (*gánusthai*) pelo discurso (*hupò toû lógou*) durante sua leitura. Considerando, então, que tu bem mais do que eu sabes dessas coisas de que falavas, pus-me a seguir-te e num furor báquico dancei (*sunebákkheusa*) contigo, divina cabeça.

F. – Pois sim! Desse jeito pareces estar brincando (*paidzein*), não estás?

Em seguida, Fedro pede a Sócrates que fale com sinceridade, pela amizade dos dois, como quem exige a espontaneidade própria das relações afetivas. É um dos raríssimos momentos em que Fedro chama Sócrates de amigo. Ele claramente fica incomodado com a reação de Sócrates. O êxtase era realmente pretendido, já que todo discurso significativo deve extasiar em algum grau o ouvinte – ou seja, tem um elemento *lúdico*, que *ilude* -, e o entusiasmo de Fedro com a leitura - sua *performance* - deveria de fato contribuir para suscitar esse êxtase. Em outras palavras, a gesticulação de Fedro, sua expressão facial e seu olhar, o tom de sua voz e coisas que o valham deveriam contribuir para transportar Sócrates para fora (*ek-*) de si, isto é, da circunstância em que concretamente está em direção à circunstância *reapresentada* pelo texto. Por outro lado, esses elementos performáticos, embora importantes, deveriam submergir em favor da aparição do conteúdo do discurso, e fracassam se são significativos por si mesmos. Esses elementos só vigem com sucesso em estado de latência. O *encanto* é quebrado a partir do momento em que Sócrates *repara* neles e não no sentido do discurso, isto é, no ato de dizer, na *dicção*, e não no que é dito. Sócrates sai “de lá” e volta para “cá”. E note-se como Sócrates adentra um nível metadiscursivo – fora do discurso e que o toma por tema ou objeto de outro discurso -, já que ele fala da fala de Fedro como uma fala e fala do próprio encanto como um encanto. Isso claramente denota que ele já tomou certa distância e se colocou fora do campo de influência das palavras de Fedro (e Lísias). Dá-se mais ou menos como se alguém entrasse em uma loja, fosse abordado por um vendedor e passasse a reparar como ele é extraordinariamente simpático, como sua roupa, pele e cabelos estão asseados, como ele fala rápido e não dá muito tempo

para pensar, como procura adivinhar-lhe os gostos e elogiar ou bem os produtos mais caros ou bem aqueles que julga serem do seu gosto. Que seria então se o cliente ainda acrescentasse: “Minha nossa! Falaste de tal maneira que me despertou um desejo louco de comprar! Ouvindo a música na loja, reparando no teu sorriso e nas tuas roupas tão asseadas, vi que realmente entendes do assunto e fiquei encantado com tuas palavras. Aposto que agora vais dizer que há também outra coisinha que está em promoção e que eu deveria aproveitar”? É bem provável que o vendedor se sentisse objeto de troça e deboche, ficasse constrangido e não soubesse mais o que dizer – seu discurso teria fracassado, pois o cliente não estaria dentro da esfera climática e de compreensão criada por ele. Ou bem ele desistiria desse cliente ou bem teria de mudar completamente de tom e estratégia. Mas seria apenas isso o esperado por Sócrates da parte de Fedro? Brincando, o cliente como que imita o vendedor e representa todo o contexto. Poderia ser o caso que o vendedor percebesse pela primeira vez que tem certos hábitos - pois é pouco provável que tenha adquirido essas habilidades por outra maneira que não por experiência própria e hábito -, não gostasse nem um pouco de saber que faz essas coisas e, profundamente envergonhado, abandonasse essa atividade. Essa é certamente uma das esperanças de Sócrates em relação a Fedro.

Com efeito, a passagem citada acima é apenas a explicitação do que já vinha ocorrendo de forma reiterada. Pois desde o início do encontro de ambos, Sócrates, *brincando (paidzon)*, representa Fedro e suas habilidades para si mesmo. Quando se encontraram, Fedro disse que passou a manhã inteira sentado entretendo-se, gastando o tempo (*diatriba*) com Lísias, e que agora sai para dar uma volta e relaxar. Em seguida, Fedro não nega que Lísias o banqueteara com um festim de discurso, acrescentando que o discurso concernia a Sócrates. Então Sócrates lhe diz que foi tomado por tamanho desejo de ouvi-lo, que ainda que a volta de Fedro fosse até Mégara e voltasse, Sócrates não o largaria. O exagero claramente dá um tom de gracejo. Com ele, Sócrates faz pelo menos três coisas: (1) Identifica-se explicitamente e em grau superlativo com Fedro, pois assim como esse dedicou um período inteiro do seu dia ao discurso, Sócrates está disposto a fazer ainda mais. Isso deve, por um lado, estimular a espontaneidade de Fedro e dar-lhe a sensação de estar no comando, como um amado não amante e um orador a conduzir o tipo apropriado de ouvinte. (2) Representa de forma caricata Fedro para si mesmo, o que deveria dar ensejo a certo desconforto em Fedro diante da percepção do que seu comportamento teria de ridículo. Também representa o ouvinte ideal de Fedro de forma

caricata, o que significa mostrar a habilidade de Fedro em adequar discursos a ouvintes. (3) Representa Fedro para si mesmo em bases mais amplas, isto é, com algumas diferenças que deveriam permitir a Fedro compreender a singularidade de sua situação à luz de um horizonte de possibilidades mais amplo em que ele provavelmente ainda não pensara. A volta que agora Sócrates propõe seria conforme os preceitos de outro médico e, certamente, não teria nada de relaxante (*ákopos*). Lendo a passagem retrospectivamente, à luz de todo o trabalho intelectual, por assim dizer, levado a cabo pelo diálogo, ela pode significar que a *philologia* de Sócrates e o ócio que lha dedica são bem diferentes da *philologia* de Fedro e do ócio que esse lha dedica. Fedro encara o discurso como entretenimento e como fim em si mesmo – o que relaxa, faz esquecer suas preocupações e a si mesmo –, ao passo que Sócrates o toma como caminho – sem embargo preenche de percalços os mais traumáticos (*páthe*) – para ascender à esfera da idealidade e adquirir mais autoconhecimento¹⁷⁷.

Mas as brincadeiras de Sócrates não param por aí. Logo depois ele descreve – na terceira pessoa, deve-se reparar bem nisso – toda a situação em que Fedro se encontra. Isso acontece depois que Fedro hesita em aceitar o pedido de Sócrates para que reproduza o discurso de Lísias. Fedro diz que ele, um simples amador ou “particular” (*idiōten*), não poderia reproduzir de memória o que Lísias, o mais habilidoso – ou profissional, *deinótatos* – dos escritores, compôs em seu ócio (228a-c):

S. – Fedro! Fedro! Se eu não conhecesse o Fedro é que já me teria esquecido de mim mesmo. [...] Tenho absoluta certeza de que, por tratar-se de um discurso de Lísias, **ele** (*ekeínos*) não se satisfaz com uma audição apenas (*ékousen*), mas insistiu (*ekéleuén*) junto do outro para que o lesse várias

¹⁷⁷ Cf. 249b-c, em que o discurso desempenha papel imprescindível na anamnese do filósofo, definida basicamente como escutar segundo a forma o que é dito (*suníēnai kat’ eidos legómenon*). E o amor, inspiração divina que se confunde com a anamnese, em vários momentos do diálogo é considerado um *páthos*, e.g. 452b. A propósito da consideração de vários sentidos possíveis do que diz Sócrates, pode-se facilmente justificá-la à luz da crítica à escrita presente no final do diálogo. Mas isso não será feito agora. Cumpre ressaltar por ora que a ambiguidade, a ironia e a abertura para diferentes camadas de sentido e perspectivas – como prospectiva ou retrospectiva, à letra ou em relação com a ação, do interlocutor ou de Sócrates etc. – são condições essenciais para que o texto platônico escape às suas próprias críticas à escrita.

vezes, ao que o outro acedeu (*epeitheto*) de muito bom grado (*prothúmo*). [...] tomando do livro [...] Nesse estudo passou sentado a manhã toda [...] Só veio passear fora dos muros para declamá-lo, e, ao topar com um tipo doente por discursos, exultou por haver encontrado um parceiro para seus delírios coribânticos e o convidou a acompanhá-lo (*proágein ekéleue*). Depois, instado por esse amante de discursos para que o lesse, fez-se rogado, como se não tivesse o menor desejo disso. [...] Por isso, Fedro, insiste junto **dele** (*autoû*) para não deixar de pôr em prática o que irá fazer daqui a pouco¹⁷⁸.

Sócrates literalmente apresenta Fedro para Fedro, respondendo em parte a pergunta inicial do diálogo - donde vem e aonde vai – com tal sagacidade que lhe permite descrever até mesmo as intenções e os sentimentos mais íntimos de Fedro. Sócrates parece bem mais capaz que Fedro de compreender a peculiaridade do contexto em que está seu “paciente” e como sua alma age e sofre nesse contexto. É a projeção desse contexto que lhe permite, logo em seguida, *adivinhar, conjeturar* ou *situar* o que Fedro teria sob seu manto: “[...] que por acaso tens sob teu manto? Pois *suponho (topádzo)* que tens o próprio discurso” (228d6)¹⁷⁹. Descrevendo Fedro na terceira pessoa, Sócrates permite que ele veja a si mesmo e cure um pouco sua falta doentia de autoconhecimento. Note-se, porém, que essa capacidade de proporcionar autoconhecimento a Fedro, interpretando-o e representado-o, está relacionada ao autoconhecimento proporcionado ao próprio Sócrates por Fedro, que apresenta em si traços essenciais do caráter de Sócrates e do filósofo em geral, como o amor aos discursos. O conhecimento que Sócrates tem de Fedro, diz Sócrates, faz Sócrates lembrar-se de si mesmo.

¹⁷⁸ Tradução de Nunes.

¹⁷⁹ Repare-se como Fedro é o objeto direto do *topázzein*: *Topádzo gár se ékhein tôn lógon autón*, como se dissesse: “dentro do contexto (*tópos*) traçado, situo-te (*topádzo*) a ter o próprio discurso, leio isso como sinal de que tens o texto aí”. Sem a descrição do *lugar (tópos)* que Fedro habita, Sócrates não poderia supor (*topádzo*) que aquilo fosse o texto, pois não seria verossímil (*eikos*). Mas o ponto importante é que não se trata, a rigor, de um lugar que Fedro habita, senão que de sua atual constituição psíquica.

Assim, a partir de poucos sinais¹⁸⁰, Sócrates compreendeu todo o horizonte momentâneo de Fedro bem como o estado já mais consolidado de seu caráter. Ele mostra que “Fedro está além do estágio inicial de admiração inarticulada por professores”¹⁸¹, conforme descreverá a palinódia (255b). A influência dos discursos de Lísias sobre ele já progrediu a ponto de transformar-se em caráter: como o não amante do discurso de Lísias, ele também finge não desejar (*hos dè ouk epithumon*), no caso, não desejar falar, embora fosse fazê-lo de qualquer maneira. Além disso, iria ficar ali sozinho repetindo um escrito, sem ninguém com quem pudesse dialogar, repetindo sem saber e transformando-se a si mesmo nesse livro (*tò biblion*), a “quem” já se entregara (*epithumei*, 228b1) como a um não amante. De fato, não amante esse em que realmente pode confiar, já que, tanto quanto não amantes, livros, porque não pensam, não mudam de opinião nem se arrependem; por outro lado, tampouco poderá adquirir autoconhecimento através do diálogo vivo.

Fedro já foi encantado pelo jogo de Lísias e agora atrai Sócrates para dançar e brincar conforme essa música. Mas levando em conta a reverência pudica de Fedro em relação a Lísias – *deinótatos* – e seu encantamento com o discurso, Fedro mesmo ficou em casa, tímido com seu amadorismo (*idióten*), e é o escrito, ou melhor, o próprio Lísias quem, como se fosse sua alma, conduz-lhe o corpo¹⁸². Esse que conduz é uma ausência mais presente que Fedro, como fica claro quando Sócrates descobre que o texto está com Fedro e diz: “uma vez que Lísias está presente, não deixarei que te exercites à minha custa” (228e). Como Sócrates já percebera tal influência, não lhe resta alternativa senão falar com Fedro do Fedro inspirado como um “ele”¹⁸³, na esperança de que porventura o Fedro particular (*idióten*) reassuma o controle desse que quer loucamente exibir-se. Por quase todo o diálogo parece haver uma

¹⁸⁰ BENARDETE, 1991, p.107.

¹⁸¹ LASS, 1967, p.351.

¹⁸² Esse estágio avançado da relação entre Fedro e Lísias também explica por que em alguns momentos - p. ex. em 236b – Sócrates refere-se a Fedro como o amante e a Lísias como o amado e queridinho. Segundo os padrões da palinódia, Fedro já passou pelo estágio do contra-amor do discípulo (255e) e agora já reconhece seu antigo amante – Lísias - em novos amados – Sócrates -, como se o primeiro agora fosse o deus cujo caráter irá imprimir em seu novo amado.

¹⁸³ Benardete enfatiza isso, argumentando que a ausência de Fedro decorre de sua timidez diante de Lísias, mais presente que ele. BENARDETE, 1991, p.108.

série de brincadeiras de espelhamento, repetições e representações imitativas, dentre cujas razões deve estar uma “tentativa de acordar Fedro para si mesmo”¹⁸⁴.

A descrição de Sócrates parece tão alheia ao imediato da situação quanto seria a descrição posterior do local. Em ambos os momentos, porém, ele considera explicitamente aquilo a que Fedro estava próximo demais para realmente perceber – si mesmo, seus propósitos, hábitos e sua capacidade de orientação e reconhecimento conforme esses propósitos. Descreve Fedro para si mesmo como um terceiro, isto é, de uma perspectiva mais distanciada e que o próprio não poderia por si mesmo adotar; descreveria depois o lugar sobre o qual já estão como um todo, como se ainda não estivessem lá e como se o vissem pela primeira vez¹⁸⁵. Fedro já o escolhera e já mencionara suas qualidades, mas quando ainda não estavam lá e quando ele ainda era a paisagem; agora ele deveria ser o lugar (*tópos*) não o tópico de sua apresentação, remanescendo no fundo em favor da aparição do sentido das palavras de Fedro e Lísias. Mas Sócrates é estranho como um estrangeiro, isto é, alguém que se admira com o que os nativos, por excessiva familiaridade, nem consideram mais explicitamente, ainda que essa familiaridade compartilhada seja o fundamento implícito da sua comunidade e da compreensão consensual que têm dos assuntos mais importantes¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Linck comenta a propósito de outras passagens: “*Again, Socrates seems to be using certain performative gestures in an attempt to awaken Phaedrus to himself*”. LINCK, 2003, p.269, trad. minha no corpo do texto.

¹⁸⁵ E Sócrates já esteve lá, pois corrige Fedro a respeito do local em que teria havido o sequestro de Oritia. 229c.

¹⁸⁶ A surpresa de Sócrates com o local, claramente relacionada à sua absurdidade (*atopia*), também tem que ver com a suscetibilidade própria do filósofo a ser tomado, de repente e em qualquer momento, pela recordação do belo em si. Sua espontaneidade torna-o diferente de qualquer profissional, o que deve fazer o leitor compreender de forma diferente o ócio que Sócrates atribui a si mesmo e o ócio de Fedro e Lísias. O filósofo, nesse sentido, é sem lugar ou bem por não ter profissão determinada ou bem por exercer a arte da vida como um todo. FERRARI, 2002, p.20. Nessa linha de interpretação, que já vislumbriaria na passagem certo delírio diante da beleza, Griswold comenta que “*Socrates sensitivity to the magic of the place contrasts sharply with Phaedrus’ perception of it solely in terms of physical comfort*”. GRISWOLD, 1996, p.35. Mas, como visto acima, Sócrates também enfatiza o conforto físico. O que Sócrates introduz de novo na descrição é, como falamos, a explicitação da

3.3. Fedro

É importantíssimo compreender quem é Fedro para ter uma compreensão adequada do diálogo. Primeiro, é ele quem nomeia o diálogo, como se fosse sua cabeça ou o centro a partir do qual todas as suas partes se articulam. Depois, no próprio diálogo Sócrates postula que a qualidade dos discursos depende em alto grau da sua adequação à alma de cada interlocutor, que nesse caso é Fedro (pelo menos no que concerne ao que é dito por Sócrates). Nesse sentido, diversos movimentos do diálogo devem-se muito a peculiaridades de Fedro: é Fedro quem atrai Sócrates para fora da cidade e quem escolhe o lugar para sentar e ler o discurso de Lísias (229b); é ele também quem fomenta espécie de competição retórica entre Sócrates e Lísias e praticamente obriga Sócrates a proferir seu primeiro discurso (234e-236e); também seria Fedro o responsável pelo estilo poético empregado por Sócrates em seu segundo discurso (257a5); bem como pela *reviravolta* rumo a um estilo mais sóbrio e dialético, em virtude de deficiências que ele compartilharia com as cigarras (258e-259e).

Pois então quem é Fedro? A abordagem de Sócrates perguntando aonde vai e donde vem Fedro pressupõe alguma familiaridade¹⁸⁷. A julgar pelos relatos de Platão, ambos já se encontraram pelo menos duas vezes. Uma teria sido na casa de Cálias, em espécie de congresso entre sábios de toda sorte, como os ilustres Protágoras de Abdera, Pródico de Ceos e Hípias de Élida, que arrastavam atrás de si a juventude mais abastada de Atenas e de outras regiões. Na ocasião, Fedro é descrito *sentado*, ao lado de Erixímaco, *assistindo* a uma palestra de Hípias sobre “a natureza e os fenômenos celestes”¹⁸⁸.

Hípias como mestre de Fedro?

condução de Fedro por um todo que é uma bela paragem e pelo *telos* ao qual esse todo está subordinado: dormir.

¹⁸⁷ Sobre “*Ô phile Pháidre*”, Ryan comenta que essa forma de tratamento sugere amizade afetuosa. RYAN, 2012, p.79.

¹⁸⁸ *Prot.*, 315c-d. A descrição de Sócrates indica que já o conhecia. Fala-se aqui em “sábios” e não em “sofistas” porque o sentido pejorativo de “sofista”, vigente dos *textos* de Platão até hoje, ainda parecia estar em jogo. Cf. Heródoto, em que chama Sólon de “*sophistês*” (I, 29); cf. o próprio Protágoras em *Prot.* 317b, onde o sofista manifesta orgulho, ainda que não sem cautela, de sua profissão; cf. Kerferd, 2003, p.46, onde o autor argumenta que no século V a.C. o termo “*sophistes*” não tinha praticamente nada de depreciativo.

Dois diálogos platônicos são dedicados a Hípias. Em ambos a característica mais proeminente do protagonista é sua *polimathia*, isto é, sua inumerável variedade (*poly-*) de saberes (*-mathia*)¹⁸⁹. De fato, orgulha-se de ter fabricado ele mesmo todas as peças de sua vestimenta, do sapato ao anel, passando pela costura do manto e da túnica¹⁹⁰; gaba-se de ser perito em astronomia, harmonia, ritmo, gramática e de argutamente comentar Homero e tantos outros poetas¹⁹¹; jacta-se por deter admirável poder mnemônico, bastando-lhe ouvir uma só vez cinquenta nomes seguidos para retê-los, e poder proferir *muitos* discursos sobre as *muitas* coisas belas e virtuosas¹⁹², por graça do que sempre é designado embaixador de Élide para resolver questões, sobre *quaisquer* assuntos, com *todas* as demais cidades¹⁹³. A capacidade de *responder* de improviso a *quaisquer* perguntas que lhe sejam feitas - *eloquência* da qual Hípias se pavoneia sem titubear¹⁹⁴ - sintetiza boa parte desses seus saberes.

“Erudição” (*polymathia*), sede pelo novo e caráter demasiado “teórico”

Não estariam alguns desses traços do caráter de Hípias presentes em Fedro? Com sua sede por novidades e pelos mais variados discursos, Fedro parece exemplificar de forma paradigmática o que pode resultar do convívio constante com alguém como Hípias: a desenfreada curiosidade mundana parece levar ao total esquecimento do que, pelo menos segundo Sócrates, mais cumpriria conhecer: a si mesmo¹⁹⁵.

¹⁸⁹ Essa qualidade de Hípias, caricaturizada *ad absurdum* nos diálogos de Platão, já fora objeto de censura indireta por parte de Protágoras, que proclamava dedicar-se exclusivamente ao ensino da boa deliberação nos assuntos particulares e públicos, à *paideia* e não às várias *tékhnai* (especializações), à diferença de outros sofistas. *Prot.*, 312b, 318e.

¹⁹⁰ *Hípias Menor*, p.71.

¹⁹¹ *Id.*, p.58.

¹⁹² *Hípias Maior*, 285a-286c.

¹⁹³ *Id.*, 281a.

¹⁹⁴ *Hípias Menor*, p.58-59.

¹⁹⁵ Lembre-se que os homens que morreram por amor às Musas e então foram transformados em cigarras (259a-e), morreram sem nem perceber, porque, apaixonados pelo canto das Musas, esqueceram de se alimentarem, isto é, de si mesmos; da mesma forma Fedro, além de outros descuidos mais importantes, esqueceu-se p. ex. da prescrição do médico Acúmeno, segundo quem deveria caminhar para relaxar depois de já ter ficado muito tempo sentado pela manhã

Assim, depois da leitura do discurso de Lísias, Fedro exigiria de Sócrates que falasse do mesmo assunto, mas dizendo mais coisas e sem basear-se no texto de Lísias (235d-e), como se falar mais e dizer coisas novas fossem sinônimos de falar bem. É até de se perguntar se, para caracterizar Hípias e esse traço de Fedro, Platão não se inspirou em uma conversa entre Hípias e Sócrates relatada por Xenofonte. Hípias reclama de Sócrates que ele ainda fala as mesmas coisas (*auta legeis*) que falava há muito tempo; ao que Sócrates responde: sim, e sobre os mesmos assuntos, ao passo que Hípias, por ser um polímata (*to polymathēs*), provavelmente nunca fala as mesmas coisas sobre os mesmos assuntos: “De fato eu me esforço (*peiromai*) para sempre dizer algo de novo (*kainon ti legein aei*)”, respondeu Hípias!¹⁹⁶ Em outras palavras, não importa tanto nem a verdade dos discursos¹⁹⁷, nem sua precisão pragmática (no caso de conselhos, p.ex.), mas tão-somente sua capacidade de entreter, surpreender, distrair, agradar, enfim, a performance do discurso, a *epideiksis*, o *show*. Aliás, nem parece que esse “método” poderia aplicar-se a discursos de caráter mais pragmático, como as acusações e as defesas do Tribunal ou os conselhos da Assembleia, discursos que pretendem, diante de uma circunstância concreta determinada, influenciar a escolha por um caminho de ação em detrimento de outro. Esse “método”, ou melhor, esse gosto adéqua-se mais a discursos, por assim dizer, teóricos, que não visam à ação imediata, como os encômios, elogios, discursos fúnebres, as demonstrações (*epideiksis*) de eloquência, as divertidas brincadeiras com palavras, como enigmas e paradoxos, e a própria música, cuja qualidade pode estar mais no deleite proporcionado pela sonoridade por si do que na verdade ou numa ação posterior. É importante ter isso em mente para reparar no caráter “teórico” e “musical”, nesse sentido, de Fedro (seu prazer desinteressado com discursos); também seu apreço por textos, sua erudição, deve estar relacionada a isso, pois textos devem, por sua própria natureza - abstrata enquanto não pertencem a uma situação concreta de fala -, transcender a esfera pragmática do cotidiano; discursos escritos sempre tendem a ter algo do gênero *epiditico*, *ostentatório*, *teórico*.

ouvindo discursos (227a-b), e passou mais um longo tempo sentado para *alimentar-se* de ainda mais discursos.

¹⁹⁶ *Memorabilia*, IV, 4, 6-7.

¹⁹⁷ Claro que isso pressupõe que há uma realidade determinada e sempre a mesma à qual corresponderia um só discurso, o verdadeiro.

Ainda no *Protágoras*, ouvindo as palavras de Hípias ao lado de Fedro estava Erixímaco. Quem seja esse e a amizade que tem com o outro se deixa ver no em outro encontro entre Sócrates e Fedro relatado por Platão. Trata-se da comemoração da vitória de Agatão em concurso de tragédias. Em banquete na casa do tragediógrafo vitorioso, alguém sugere que os convivas não sejam forçados a beber, pois que já haviam comemorado bastante na véspera e estavam de ressaca. Erixímaco subscreve a sugestão segundo os critérios de sua arte, a medicina (*ek tēs iatrikēs*). Fedro então acrescenta que costuma deixar-se persuadir (*eiōtha peíthestai*) por Erixímaco sobretudo quando esse fala de sua arte (*perì iatrikēs léges*); não pretendendo fazer diferente dessa vez, convida os demais a fazerem o mesmo¹⁹⁸. O médico recomenda, assim, que o banquete não seja regado a vinho, mas a discursos (*lógon*)¹⁹⁹. E para efeito de tema a orientar esses discursos, traz à baila uma reclamação constante de Fedro, segundo o qual nem os poetas, nem os prestimosos sábios (*toùs khrestoùs sophistás*) jamais compuseram (*poiéo*) hino (*hymnos*) ou escrito (*syngráphein*) em elogio (*enkómion*) ao deus Amor, embora já o tenham feito para muitos outros deuses. Fedro já encontrou livro de sábio (*biblíō andròs sophoû*) que enaltecesse até o sal e coisas que o valham, mas nunca o Amor. Isso o incomodava demasiado (*aganaktôn*), razão pela qual reclamava ao médico. Erixímaco, por isso, deseja (*epithymô*) dar sua contribuição e agradar (*kharisasthai*) a Fedro, mas também julga conveniente que todos os presentes honrem o deus (*kosmēsai ton theón*) da forma mais bela possível, cada um a sua vez, a começar pelo próprio Fedro, que seria o pai desse discurso (*patēr tou lógou*)²⁰⁰. A julgar pelo posterior discurso de Erixímaco, Fedro andava em meio a um círculo de polímatas: o médico trata da constituição geral da natureza, indo da saúde do organismo humano à adivinhação e às relações entre homens e deuses, passando por música, ginástica,

¹⁹⁸ *Banquete*, 176d-e.

¹⁹⁹ Repare-se como a compreensão das palavras como alimento impregna o *Fedro*.

²⁰⁰ *Id.*, 177a-177d. Platão subtilmente plasma uma cena de consulta, diagnóstico e receituário. Fedro é o paciente, cuja doença, segundo o diagnóstico de Erixímaco, é o desejo por ou a falta de discursos sobre o Amor. O *phármakon* receitado é a série de discursos seguintes. O discurso de Erixímaco mostra como a falta e o excesso são princípios naturais que indicam ao médico a presença de doença ou saúde. O *ágan* de *aganaktéō* significa excesso.

culinária, educação, meteorologia e por uma citação do filósofo Heráclito²⁰¹.

Ainda nessa mesma ocasião, Fedro impede Sócrates de transformar em diálogo a competição entre longos discursos²⁰². É notável como vários tópicos do *Fedro* estão presentes no *Banquete*: o interesse “doentio” de Fedro por discursos, discursos longos e “teóricos”, e também por discursos eróticos, que também tendem a incidir sobre relações de caráter mais privado do que político; note-se também sua predileção por livros e sua erudição - pois deve conhecer bastante para saber que nenhum poeta ou sábio jamais falou o que ele procura -, sua familiaridade com a cultura sofisticada, poética, retórica e médica, bem como sua inexperiência em dialogar, muito relacionada à predileção por livros e longos discursos. Aliás, um livro que elogie o sal e outras coisas desse gênero não deve ser outra coisa senão uma exibição (*epideiksis*) de eloquência, uma vez que elogiar convincentemente o que normalmente não se considera digno de elogio exige poder suasório, além de dar aquele prazer da novidade através de um aparente paradoxo.

E é mais ou menos um discurso desse tipo que Fedro porta consigo no diálogo que lhe é homônimo: de forma sutil (*kompos*), Lísias defende um paradoxo, algo que dá o prazer da novidade, mas por isso mesmo permite ao orador demonstrar sua eloquência, ao transformar o argumento à primeira vista mais fraco no argumento mais forte. Discursos desse tipo podiam ser modelos de discursos dados por um professor de retórica a seus alunos, a fim de que o estudassem, memorizassem e até improvisassem sua versão do mesmo em situação análoga e mantendo a estrutura geral do discurso²⁰³. Mas esses discursos modelos também poderiam ser exotéricos, em vez de endereçados a alunos já da “escola”; nesses casos, seu objetivo era dar uma **exibição** (*epideiksis*) da *sabedoria* de um *sofista* (“professor”), a fim de angariar ou bem alunos para sua “escola”, ou bem clientes que lhe compreendem discursos²⁰⁴. Como esses discursos jamais tinham aquela urgência de resolver questões práticas, sempre tiveram um quê de brincadeira, de

²⁰¹ *Banq.*, 178b-c para o discurso de Fedro, e 186a-186e para o de Erixímaco.

²⁰² *Id.*, 194d.

²⁰³ COLE, 1986, p.10-12. Como parece ser o caso de Fedro, que ficou estudando (*epeskopei*) o texto, recitando-o (*meletoe*) e, ao que tudo indica, gostaria de improvisar sua versão do mesmo, já que não memorizou todos os termos (*rhemata*), apenas a ideia central (*dianoia*). *Fedro*, 228b-d.

²⁰⁴ Dizia-se que tais discursos demonstrativos visavam à “obtenção de trabalho”, *ergolabia*. CAREY, 2007, p.237-240.

algo não totalmente sério e, por isso, amiúde até mal visto²⁰⁵. É no contexto desses discursos que se insere o *Fedro*: seu protagonista é apaixonado por discursos desse tipo, os três discursos sobre o amor no diálogo não deixam de ser três diferentes exibições (*epideiksis*) de saber, cada uma delas tentando seduzir o ouvinte para uma determinada escola desabedoria²⁰⁶; e o próprio *Fedro* como um todo não deixa de ser uma versão platônica dessas exibições²⁰⁷.

²⁰⁵ Em uma crítica de Isócrates, esse contraste fica claro, e sua crítica é interessante também porque relaciona diretamente o discurso de exibição à escrita, que dificilmente foi levada a cabo para persuadir em um processo pragmático de decisão: “Estou ciente da imensa diferença entre discursos pronunciados em vista da persuasão e aqueles que são lidos, bem como que todo mundo assume que os primeiros dizem respeito a questões sérias que requerem debate urgente, ao passo que os últimos foram escritos para exibição (*epideiksis*) e lucro (*ergolabia*, obtenção de serviço)”. Isócrates, 5.26 *apud* CAREY, 2007, p.237. Tradução minha do inglês e acréscimo do que está entre parênteses, para destacar o elemento publicitário.

²⁰⁶ Sobre a importância dessas exibições (*epideiksis*) de saber no *Fedro*, cf.: 234b1, onde é dito por Lísias que o não amante continuará exibindo (*epideiksontai*) sua virtude; 236e3, onde Fedro fala em dar exibições (*epideiksein*) de discursos a Sócrates, como fez com o de Lísias; 258a7, onde escritores exibem (*epideiknymenos*) sua sabedoria para admiradores em longos textos; em 269a1, os pretensos sábios iriam exibir (*epideiknymenon*) seu saber de manual aos homens mais sábios.

²⁰⁷ Isso, ao que parece, faz do *Fedro* uma das mais perfeitas manifestações de um dos traços mais marcantes da helenidade (e, mais especificamente, de Atenas): o amor quase pueril por discursos, o que, em outras palavras, pode ser chamado de amor às Musas e, claro, ao Belo. Daí fazer todo sentido que os romanos, pragmáticos como eram, enxergassem nos gregos a encarnação do vício da tagarelice inútil, frívola, indolente, diletante, sem seriedade e compromisso pragmático. Cf. *Do Orador*, I, 20, de Cícero, em que, dentre os gêneros de oratória, não se considera o laudatório/*epiditico* digno de consideração; depois, em II, 17, em que se condenam as exibições inoportunas de erudição inútil a que sempre se dedicam os gregos; e, ainda, em II, 341, fala-se que, ao contrário dos gregos, os romanos têm-se dedicado pouquíssimo aos louvores. Não se pode esquecer, porém, que se, por um lado, o ideal grego de homem (*aner*) é o músico - vide p. ex. Aquiles tocando lira -, por outro lado, um músico completo tem de saber dançar conforme seu canto, ou seja, agir conforme seus discursos. Cf. *Laques*, 188c, para a relação entre *andreia* e música. A ginástica (“ação”, “prática”), através da dança, é inerente à música. *Rep.*, 412a. Mas, em contrapartida, um agente também tem de “cantar”: não há, parece-me, bondade (do agente) sem beleza (orador), porque a ação implica escolha, e escolha implica adequação entre discursos e atos. Não deve ser por

Assim, respondendo a pergunta inicial de Sócrates, Fedro diz que vem de junto a Lísias, filho de Céfalo. Como é revelado em seguida, Fedro passou a manhã inteira ouvindo um discurso de Lísias; agora ele sai da cidade com uma versão escrita para memorizá-lo. Ele está em êxtase e encantado com o texto, mas principalmente com sua elegância, subtilidade astuciosa (*kompósos*) (227c6-7) e com suas expressões (*onómasin*) (234c-d), menos com a verdade do conteúdo. Depois Fedro exigirá de Sócrates, se quiser competir com Lísias, que fale mais do que ele, que aborde coisas novas do mesmo tema, mas não que fale de forma mais verdadeira, como se inovar e falar mais fosse equivalente a falar melhor (234e-236c). Tendo Sócrates terminado seu primeiro discurso, Fedro diz que esperava que ele falasse mais e fizesse o elogio do não amante e não só a crítica ao amante (242d-c). Quando Sócrates ameaça ir embora, Fedro pede-lhe que fique e continue a falar com ele (242a). Sócrates comenta que Fedro é divino, maravilhoso e supera a quase todos no que diz respeito a inspirar discursos (242b). E quando anuncia que proferirá outro discurso, Fedro responde que não poderia receber notícia mais agradável (*hedíōs*) (243b-c) e que, depois de ouvir esse novo discurso, irá obrigar Lísias a escrever outro discurso sobre o mesmo tema; Sócrates emenda que acredita realmente nisso, sendo Fedro quem ele é (243e). E depois de ouvir o discurso, todo ele prenhe de teses assaz extravagantes, Fedro apenas cumprimenta seu estilo (*kallío*) e prevê que Lísias terá dificuldades se quiser concorrer com ele (257c). Ele não levanta uma questão sequer sobre o discurso²⁰⁸, conquanto admirável (*thaumásas*) ele seja²⁰⁹. Sua verdade ou falsidade e seu conteúdo são-lhe totalmente indiferentes. Bem consoante a isso,

acaso que, no livro IX da *Iliada*, quiçá o coração do poema, o tema da adequação entre palavras e ações parece ser o principal e é ali que vemos Aquiles como músico.

²⁰⁸ Griswold chama atenção para isso. GRISWOLD, 1996, p.21.

²⁰⁹ O que pode indicar que o *thauma* que acomete Fedro seja diferente do *thauma* filosófico. O primeiro teria um caráter bem mais estético e próprio do entretenimento. Por outro lado, o discurso acima parece simplificar demais as coisas, por falar de fora da experiência momentânea por que passou Fedro ao escutar a palinódia; parece fácil para quem lê o *Fedro* academicamente e como parte de uma pesquisa para descobrir a verdade sobre certas questões exigir que Fedro tenha uma atitude questionadora logo depois de escutar um dos discursos mais belos de que se tem notícia. Como é de se esperar de alguém que tenha acabado de presenciar tamanha beleza, Fedro fica atônito; não há o que sair falando imediatamente, embora depois disso costume ocorrer, mas há uma admiração quase reverencial, um não conseguir tirar os olhos.

pouco se lhe dá se cada novo discurso vai desmentindo o anterior, ao qual tanto se aferrava até então; abre mão de suas crenças com tanta frivolidade quanto adere às novas. Importa-lhe que cada discurso seja novo, grande, adornado e que gere ainda outros discursos. Fedro dedica-se aos discursos como a um entretenimento, ainda que para ele tal entretenimento seja o que dá sentido à vida, como fica claro quando lhe é perguntado se deveriam examinar no que consiste escrever bem ou mal:

Perguntas se há necessidade? E para que vivemos, ousa a dizer, se não for para os prazeres (*hedonôn*) dessa natureza? Não há de ser por causa dos que são necessariamente precedidos de algum sofrimento, sem o qual não haveria prazer, como se dá com os prazeres do corpo e que, por isso mesmo, são denominados servis²¹⁰.

Aí transparece em que sentido se pode dizer que Fedro encara os discursos de uma perspectiva estética²¹¹. Ele quer escutar pelo simples prazer de escutar, não por uma necessidade e a despeito do proveito que possa tirar dessa atividade²¹², a despeito até mesmo da descoberta da verdade. Nesse sentido, trata-se de um prazer livre, que não se dá por

²¹⁰ Fedro 258e.

²¹¹ Quem sugere essa caracterização da *philologia* de Fedro é novamente Griswold, segundo o qual Fedro não seria um compositor de discursos como Cálicles e Mênon. GRISWOLD, 1996, p.22. Mas também não seria de todo descabido falar em teórica, desde que por “teórico” entenda-se a gana de ver por ver própria do espectador (*theorós*), num sentido banal e nada solene, como de quem vê TV para relaxar e esquecer os “problemas”. A noção de *theoria* é uma das importantes noções que estão em jogo no diálogo; pode-se até considerar que um dos seus escopos é demonstrar que a filosofia tal como Sócrates a compreende busca levar a cabo a mais elevada forma de *theoria*, praticamente uma prerrogativa exclusiva dos deuses. Isso será explorado oportunamente.

²¹² Nisso ele diferencia-se consideravelmente de outros interlocutores de Sócrates, como Alcibiades e Cálicles, por exemplo, que apreciam os discursos à luz de suas potencialidades mais explicitamente políticas e pragmáticas, por assim dizer. Fedro, por sua vez, está mais voltado para os assuntos privados e é um esteta e diletante, o que sua preocupação constante pelo amor já deixa entrever. Ainda que isso não seja fácil de determinar, em última análise isso parece ser uma vantagem de Fedro em relação àqueles, no que concerne a uma iniciação à filosofia.

nada além de si mesmo²¹³. Fedro aparentemente desejaria discursos ainda que fosse o mais bem informado, rico, afamado ou sábio dos homens, porque ele os aprecia pelo prazer da pura percepção (*aisthesis*). Daí se seguem algumas características tanto de Fedro quanto dos discursos pelos quais terá apreço.

Assim, Fedro irá receber de muito bom grado a ideia de que o filósofo comporá discursos por brincadeira e divertimento: “Anunciaste um admirável passatempo (*paidián*), Sócrates [...]” (276e). Com efeito, há muitos aspectos em comum entre o amor de Fedro por os discursos – sua *philologia* - e as características próprias das brincadeiras e dos jogos em geral. Só para citar alguns: (1) a liberdade (da escuta e da fala, levadas a cabo por si mesmas, porque aprazíveis) (2) o ócio, condição do primeiro ponto,(3) a supressão de certo tédio e da sede pelo novo – toda brincadeira e todo jogo têm um quê de imprevisibilidade, de tal como que sempre pode acontecer algo e cria-se uma expectativa -, (4) o encantamento (ou êxtase) e o conseqüente relaxamento do participante, que, em estado passivo pelo qual é levado pela brincadeira, se *esquece* pouco de si mesmo e de suas preocupações cotidianas, sendo tomado por um ambiente que tende a ser completo em si mesmo, que tende a formar espécie de universo acabado em si mesmo e fora da cotidianidade, (5)e o fator mimético ou representacional, importante, como se viu, para gerar o encantamento. Nesse sentido, além de *estética* (“teórica”), a *philologia* de Fedro é essencialmente *lúdica*. Em conformidade com isso, ele gosta de discursos de exibição, que são longos, e de discursos não pragmáticos, próximos da música, do passatempo, da brincadeira, da diversão, em suma, da *paidia*.

Quanto a seu caráter, que condiz com o gosto por esses discursos, note-se que ele não é homem de ação: aparentemente não tem nenhuma ambição de adentrar a carreira política, nem de alcançar a fama, coisas tão comuns entre os interlocutores de Sócrates. Ele tampouco dá muita importância à riqueza (228a4). Fedro é delicado e cuida de seu corpo como se fosse algo muito frágil (227a, 229a, 242a); também é modesto, facilmente influenciável por palavras e dócil às correções de Sócrates, as quais aceitará sem nenhum aborrecimento (275c, p. ex.). Se Fedro não sentirá vergonha em nenhum momento, como pode acontecer com aqueles que são refutados por Sócrates, é porque em nenhum momento

²¹³ Note-se como a avidez com que Fedro deseja discursos e as diversas interpretações no *Fedro* dos discursos como alimento contradiz tal ideia, o que dá um caráter irônico às palavras de Platão postas na boca de Fedro.

afirmará uma tese de forma arrogante e categórica; costuma antes dizer o que já escutou falarem sobre determinado assunto, mais do que aquilo que seria definitivamente o caso (259e7, p.ex.). Como os filósofos, Fedro é de natureza musical e nada combativa (*Rep.*, 410-411), ama discursos e dedica-se a prazeres livres e “espirituais” em vez dos prazeres do baixo-ventre (*Rep.*, IX). Por outro lado, corre o risco de trivializar essas qualidades e transformá-las em vícios, caso não as tempere com alguma “ginástica” intelectual, pois assim pode se tornar mole demais, efeminado (*Rep.*, 411a). Por exemplo, deveria perguntar-se sobre a veracidade do que escuta, considerá-lo hipótese a ser testada bem como aventar hipóteses contrárias. Ou seja, Fedro deveria aprender a escutar: deveria escutar de forma mais ativa *também*; pode até, num primeiro momento, deixar-se iludir passivamente pelo discurso, já que a própria compreensão exige essa docilidade, mas depois deveria ser capaz de tomar alguma distância dele e analisá-lo à luz de um contexto mais amplo. Em outras palavras, Fedro deveria aprender a escutar dialogando.

3.4. Conclusão da leitura do prólogo: da “teoria” como *diversão frívola à theoria pela conversa*

Dramaticamente, o prólogo antecipa uma série de questões fundamentais no *Fedro*. A retórica, no fato de Fedro estar convencido da qualidade do texto de Lísias, ter saído da cidade para estudá-lo e pretender proferi-lo a Sócrates. O amor, em Oritia ter sido raptada por seu amante, no amor de Fedro e Sócrates pelos discursos, mas principalmente na afeição de Sócrates por Fedro, necessária para, em vez de simplesmente persuadi-lo fazendo-o repetir suas palavras, suscitar-lhe autoconhecimento – e, nesse caso, a afeição cuidadosa e atenta mostra-semuito mais importante que qualquer técnica ou esquema conceitual. Assim também se antecipa a questão do autoconhecimento; além do espelhamento de Fedro por parte de Sócrates, Sócrates também contrapõe, a propósito da interpretação do mito de Bóreas, o interesse um tanto frívolo pelos discursos a sua busca por autoconhecimento.

Outra antecipação, porém, parece aglutinar em si todas essas questões. O *Fedro* é um dos raríssimos diálogos de Platão que se passam fora dos muros da cidade de Atenas²¹⁴. Como notaram alguns estudiosos, essa saída da cidade porque Fedro possa dar um “volta” (*peripatos*) parece estar em paralelo com aquela saída das almas do

²¹⁴ Talvez o *Parmênides* seja o único além do *Fedro*.

mundo inferior para dar uma “volta” (*periphora*) no “lugar” supracelestial²¹⁵. Essa volta das almas, pelos menos das divinas, é chamada de *theoria* no grande discurso de Sócrates. Essa é a razão pela qual, quando se falava no caráter teórico de Fedro, apontava-se, com as aspas, para um sentido não literal do termo. Pois a verdadeira *theoria*, embora também possa ser uma forma de brincadeira, como aquela celebração lúdica (*prospaidzo*), e também seja um contato com a alteridade, o divino, não tem nada de frívolo e passageiro. Trata-se de uma experiência profunda, transformadora, e que se no momento causa um êxtase do qual é cúmplice algum autoesquecimento, em última instância intensifica o autoconhecimento.

Atheoria era uma instituição religiosa e política bastante conhecida na Grécia de Sócrates. Era uma peregrinação ao estrangeiro e, no estrangeiro, a um lugar algo divino, como no *Fedro* Sócrates e Fedro saíram da cidade e agora estão num lugar cheio de altares e imagens sagradas (mais de uma vez Sócrates falará na sacralidade do lugar). O principal objetivo dessa peregrinação era ver (*horaō*) um espetáculo (*thea*), o mais das vezes um espetáculo divino (*thea*) – como jogos e festas sagradas, oráculos, rituais e imagens religiosas – e de um modo ou perspectiva divina²¹⁶. Nessas ocasiões contemplava-se alguma exibição (*epideiksis*), às vezes até de discursos em competição, como Fedro contemplará a competição entre as exibições de Lísias e Sócrates. Mas a *theoria* tradicional poderia transformar radicalmente o espectador. Com efeito, essa experiência costumava elevar o *theoros* a uma perspectiva mais ampla que aquela da comunidade política da qual saía; daí ser-lhe amiúde simultânea a formação de nova comunidade, mais ampla, compartilhada por aqueles que participavam da experiência²¹⁷. Essa formação de comunidades pela teoria compartilhada está presente no *Fedro* na importância da formação da amizade, *philia*, tanto na relação descrita pela palinódia, em que quem segue o mesmo deus e vê o real da mesma perspectiva vive em amizade e acordo (*homonoetikon*, 256b1), quanto na própria relação entre Sócrates e Fedro, já que o encontro entre eles termina com Fedro compartilhando a oração de Sócrates, pois “são comuns as coisas dos amigos”, e *voltando para a cidade* com ele (279c)²¹⁸. Na *theoria* tradicional, costumava ser o caso que depois da

²¹⁵ NIGHTINGALE, 2009, p.157; GRISWOLD, 1996, p.33.

²¹⁶ NIGHTINGALE, 2009, p.41-45.

²¹⁷ *Ibidem*, p.43.

²¹⁸ Segundo Huizinga, os jogos e brincadeira também têm esse condão especial de formar comunidades entre seus participantes. HUIZINGA, 1993.

contemplação o peregrino devia voltar para sua cidade e relatar-lhe o que viu²¹⁹. Esse momento era parte constitutiva da *theoria* e não mero adendo, mas costumava ser crítico²²⁰: ocorria com frequência que, ampliando seu horizonte pelo contato com a alteridade (outras culturas, o divino, o espetacular), o peregrino modificasse radicalmente seu modo de ver sua própria comunidade e, por conseguinte, seu próprio modo de ser²²¹. Ou seja, ao tomar alguma distância dos seus costumes, pela comparação com outros, por exemplo, adquiria-se mais senso crítico e autoconhecimento. A aderência ao sistema de significados da comunidade de quem retornava jamais seria a mesma, tão imediata e espontânea como antes; os preconceitos doravante poderiam aparecer como tais, as evidências sempre pressupostas poderiam perder seu caráter de obviedade, os gostos peculiares, mas compartilhados por toda a comunidade, poderiam aparecer como idiosincrasias tão questionáveis quanto a dos outros e não como natural, superior ou algo que o valha. O que era mero hábito e inércia, pode doravante tornar-se uma escolha, porque veio à consciência. Mas assim essa escolha pressupõe uma crise, um desconforto, que suscita um distanciamento, com o que antes era o mais familiar. Podia ocorrer então que, vivendo em sua própria terra como um estrangeiro, o viajante tivesse problemas sérios com seus compatriotas²²². Não deixa de ser isso que ocorreu com Sócrates, o mais estranho dos homens (*atopotatos*), segundo seus concidadãos, pelos quais foi condenado à morte, depois de insistir em falar na sua defesa como sempre falou, a saber, como um estrangeiro (*Apol.*, 17d).

Agora pode fazer mais sentido a descrição de Sócrates do local, com sua beleza surpreendente, edas ações de Fedro, ambas tão alheias ao imediato da situação. Mas assim também faz mais sentido a reação de Fedro: “E tu, varão admirável (*thaumásie*), és a criatura mais fora de

²¹⁹ Porque, na maioria dos casos, essas embaixadas tinham um caráter cívico: eram formadas e financiadas pelo Estado e representavam-no no evento a que se encaminhavam; depois, deveriam voltar e relatar o que viram para os concidadãos. O famoso mito da caverna, em *República VII*, é uma clara apropriação filosófica dessa instituição; o que a palinódia retrata também o é, ainda que seu caráter cívico seja menos óbvio; em todo caso, havia teorias de caráter privado, levadas a cabo por indivíduos com a finalidade de conhecer outros povos. NIGHTINGALE, 2009.

²²⁰ *Ibidem*, p.48.

²²¹ *Ibidem*, p.35 e p.66.

²²² Como ocorreu, p. ex., com Anárcarsis, conforme relato de Heródoto, IV, 76 *apud* NIGHTINGALE, 2009, p.65.

lugar e estranha (*atopótatos*) que já vi. De fato, pelo que dizes, mais parece estrangeiro que se deixa conduzir, do que natural desse lugar” (230c5-7). Sócrates está prestes a conduzir Fedro, por meio dos discursos, da conversa e do amor, a uma peregrinação em direção a algo diferente; no entanto, isso não será apenas um entretenimento relaxante, como as “teorias” de Fedro; deve ser uma experiência transformadora, marcante e que lhe proporcione autoconhecimento, como uma *theoria*, depois da qual ele também terá de voltar à cidade a fim de anunciar-lhe o que viu (278b-c).

4. O texto de Lísias: a voz do cavalo preto da alma

Lísias teria nascido nos meados do século V a. C., por volta de 456-457²²³. Céfalos, seu pai, é mencionado logo no início do diálogo, quando Fedro diz donde vem: de junto de Lísias, o (filho) de Céfalos. Ele era um fabricante de escudos em Siracusa; por volta de 470 a. C., transferiu-se ao Pireu a convite de Péricles. Teria enriquecido vendendo seus escudos durante os períodos de guerra. Céfalos era um homem de negócios, portanto. Sinal disso é a resposta que dá a Sócrates na *República* sobre o que seria a justiça: não dever nada a ninguém, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro aos homens (331b). Isso pode ser importante, porque as concepções do texto de Lísias também permitem entrever um homem de negócios por trás delas: para condenar os amantes, fala em racionalidade, em cálculos, em retribuição, na importância de cuidar dos seus próprios interesses e em relações amigáveis que geram vantagens recíprocas, como as relações comerciais. Talvez essas concepções decorram do caráter herdado de seu pai.

A propósito de herança e de Céfalos, o papel que ele desempenha na *República* é fundamental: é uma resposta sua que dá início ao diálogo sobre a justiça, e é ele quem, como um pai, deixa a discussão para seu herdeiro, que no caso é seu outro filho, Polemarco. De acordo com isso, Céfalos, pai de Lísias, seria o pai da discussão (*logon*) na *República* na mesma medida em que Lísias será chamado de pai do *logos* que dá início ao *Fedro* (237b2). Essa analogia parece apontar para uma relação de anterioridade da *República* em relação ao *Fedro*, assim como Céfalos é pai de Lísias.

Embora haja quem diga que Lísias nasceu em Siracusa, as prováveis datas levam a crer que seu pai já estava em Atenas há certo tempo quando ele nasceu. Depois que seu pai morreu, por volta de 440, Lísias e Polemarco partiram de Atenas para Turi, colônia ateniense na Sicília; então Lísias provavelmente teve contato com lições de retórica de Tísias. Por volta de 412, depois de estourar uma revolução oligárquica na colônia ateniense, Lísias retornou à metrópole, onde passou a viver como estrangeiro residente com seu irmão: não tinham direitos de participar da vida pública, mas pagavam impostos. Lísias

²²³ Os dados bibliográficos a respeito de Lísias e Céfalos foram tirados da introdução aos textos de Lísias do volume *Lysias* da coleção The Loeb Classical Library.

parece ter mantido uma escola de retórica por alguns desses anos, e certamente se tornou conhecido por suas habilidades na composição da prosa. Enquanto isso, ele e seu irmão teriam mantido a lucrativa fábrica de escudos no Pireu. É nesse tempo – de 412 até 405 - que deve estar situado o encontro entre Sócrates e Fedro, porque Lísias já está em Atenas, mas seu irmão ainda está vivo (257b4)²²⁴. É que Polemarco morreu em 404, quando o governo oligárquico dos Trinta Tiranos tomou o poder. Dentre os muitos perseguidos por eles estavam Lísias e seu irmão; mas, enquanto o primeiro conseguiu fugir para Mégara, o último foi executado sumariamente.

Em 403, porém, Lísias participou da restauração democrática e voltou a residir em Atenas, agora na condição de cidadão; foi então que ele proferiu o *Contra Eratóstenes*, discurso de acusação pelo assassinato de seu irmão. Perdendo novamente a cidadania, passou a dedicar-se à composição de discursos jurídicos (*logografia*) para terceiros; teria composto cerca de 230 discursos nesse campo. Em 388, porém, chegou a proferir em causa própria um discurso no grande congresso dos gregos no Festival Olímpico. Sobre seu estilo, seria sóbrio e sem afetação, em contraste ao estilo poético de Górgias e em consonância com sua censura à irracionalidade dos amantes. No máximo, Lísias costumava usar antíteses, algo provavelmente caricaturizado por Platão (233e-234b, cerca de doze “não... mas sim...”). Além disso, claramente a disposição de seus discursos era planejada: começava por um prefácio, seguido pela narração, vindo então a prova argumentada e, enfim, a conclusão. Outro costume seu que, além das antíteses, também parece caricaturizado por Platão é o recurso à verossimilhança (*eikos*), mencionada pelos menos quatro vezes no suposto texto de Lísias (231c7, 231e3, 232c2, 233a2). Depois, os artificios da disposição do discurso em partes bem determinadas e do recurso ao verossímil levam a crer que Lísias teve contato com os ensinamentos (*tekhnai*) de Tísias (267; 273b-c).

Muito embora perspicaz em argumentar, Lísias teria deixado a desejar quanto à capacidade de suscitar emoções na audiência: como já mencionado, seu estilo não era o de Górgias, nem próprio de exposições, até porque compunha para o Tribunal, onde o tempo urgia e o mais importante era argumentar com verossimilhança e manifestar sinceridade, o que exclui toda pompa e afetação. Ainda assim, se seus

²²⁴ Sócrates, ao exortar Fedro à filosofia e pedir-lhe que também exorte Lísias, comenta que Lísias deveria fazer como seu irmão Polemarco, que já se voltou para a filosofia. Essa pode ser outra referência à anterioridade da *República*, como se naquela Polemarco tivesse sido convertido à filosofia.

discursos agora podem parecer apáticos, deveríamos lembrar a anedota sobre Lísias contada por Plutarco. Tendo contratado os serviços de Lísias para compor-lhe uma defesa, um cliente lhe teria feito a seguinte reclamação: embora na primeira leitura tenha achado o discurso admirável, nas seguintes já não viu qualquer encanto nele; Sorrindo, Lísias respondeu: mas quantas vezes os juízes ouvirão o discurso?

Tendo isso em mente, convém não subestimar o discurso atribuído a Lísias, o que costuma ocorrer com a maioria dos intérpretes, principalmente porque o julgam à luz das críticas posteriores de Sócrates. Já mostramos como essas críticas são, literalmente, inoportunas (como o era o julgamento do cliente de Lísias depois da segunda leitura da defesa). No mais, parece justa a opinião de Martha Nussbaum²²⁵:

Não acredito que Platão jamais critique um teste-de-ferro, ou que ele gastaria muito tempo para desbancar uma posição que considera por si só evidentemente desprovida de valor (ou, a propósito, com um interlocutor que é profundamente atraído a uma concepção por si só evidentemente desprovida de valor).

Mas antes de entrarmos propriamente na análise do texto, convém destacar que há pelo menos três perspectivas diferentes desde as quais esse discurso pode ser visto. Como Fedro disse, Lísias desenhou a cena de um belo jovem sendo seduzido por um pretendente que se declara desprovido de paixão amorosa, um não amante. Como o texto não tem narrador e foi todo vazado em discurso direto, essa cena dá-se toda ela da perspectiva do não amante, o único a falar. Essa é a primeira perspectiva da qual ele pode ser lido, que é a perspectiva interna ao discurso enquanto discurso pronunciado por um não amante. Desse ponto de vista esse discurso ainda não é um texto; ele também não aparece, pelo menos à primeira vista, como uma exibição de saber, pois o que o não amante faz é aconselhar explicitamente uma determinada pessoa a fazer tal coisa determinada e não outra. Seu objetivo explícito não é exibir seu saber, nem conquistar alunos, mas sim aconselhar e seduzir um belo jovem.

No entanto, como os comentários de Fedro a seu respeito deixam claro, esse discurso foi proferido por Lísias como uma exibição de seu

²²⁵ NUSSBAUM, 2009, p.178.

saber. Ainda que esse discurso possa ser um modelo para ser usado pelos ouvintes/leitores de Lísias em futuras situações concretas, em todo caso ele agora é simples exibição e adquire sentido diferente daquele anterior. Por exemplo, ele deixa de ser um conselho, pelo menos à primeira vista. Pois visto a partir da relação entre Lísias e Fedro, o conselho do não amante passa para o campo da ficção, da ilusão, da brincadeira. Quando Lísias recitou seu discurso, incorporou uma personagem e deu uma exibição de suas capacidades, não um conselho. Então o discurso perde seu caráter pragmático e seu objetivo explícito deixa de ser persuadir o ouvinte no sentido de determinar-lhe certo curso de ação em vez de outro, como num conselho. Agora, como numa exibição, deveria suscitar admiração, encanto, prazer, emulação ou até inveja mais do que, como num conselho, medo e esperança, por exemplo. Claro que, por outro lado, o conselho ainda pode operar de forma indireta, adquirindo um novo sentido, como, p. ex., o de um professor aconselhando jovens a se tornarem seus alunos e não de alguém que estaria pelo amante. Ou até mesmo mantendo o sentido literal do conselho, como se Lísias estivesse de fato sugerindo aos ouvintes a ideia de agradarem-no sexualmente, mas de maneira subreptícia e protegida sob a aparência de ficção e brincadeira. Nesse caso, Lísias estaria fazendo duas coisas em um só ato: dando um conselho ambíguo, pela ficção, e dando uma exibição de seu saber. Esses dois atos estão em harmonia, desde que pretenda que seus alunos, aqueles que devem admirar sua sabedoria, entreguem-se de corpo e alma a ele. Assim o próprio Lísias seria, além do professor, o sedutor não amante²²⁶.

A terceira perspectiva é a que será adotada aqui na maior parte do tempo, mas que também parece ser implicitamente adotada por Sócrates. Ela consiste em considerar o discurso de Lísias de um ponto de vista filosófico, como se ele fornecesse, ainda que tacitamente, hipóteses ou

²²⁶ Não há consenso entre os intérpretes a esse respeito. Nussbaum (p.183-184), p. ex., julga que Lísias seria de fato um sedutor, em sentido literal e sexual, de Fedro. Em contrapartida, outros intérpretes julgam que o discurso, da parte de Lísias, seria apenas uma exibição de saber para angariar clientes ou alunos, e não uma sedução no sentido literal, sexual. Bonazzi diz que, como de praxe na época, serviria para demonstrar as habilidades do retor. BONAZZI, 2011, p.1. Scully fala em “epideictic *show piece*” elaborado para publicar os poderes retóricos de Lísias. SCULLY, p.9. Buccioni, que também vê assim o discurso, ainda argumenta que Fedro seria homem maduro demais para Lísias tentar seduzi-lo literalmente. BUCCIONI, p.18.

respostas para perguntas importantes como o que seja o amor, a beleza, a moderação ou racionalidade (*sophrosyne*). Para tal efeito, é preciso algum estranhamento diante de partes do discurso que não chamam tanta atenção para si como faz seu paradoxo explícito – é melhor entregar-se aos não amantes -, mas que servem como premissa implícita para fundamentar a estranha novidade.

Então Fedro, lendo o texto, assume a voz do não amante fictício de Lísias, já que o texto está composto todo ele em discurso direto. Assim, ele está imitando o não amante e brincando (*paidzo*) de não amante: por um instante, ele deve incorporar seu caráter, sua voz, suas palavras, seus pensamentos e sua visão de mundo. Já vimos como as brincadeiras e os jogos, inclusive – sobretudo, talvez – os discursivos e miméticos, estão longe de ser algo inofensivo para Platão.

O discurso arrola uma série de argumentos para convencer o belo menino de que ele deve agradar um pretendente não apaixonado (*erastês*)²²⁷. Do ponto de vista de Lísias, o texto é um exemplo dos discursos, tão voga em Atenas, em que mestres (*sophistai*) defendiam teses aparentemente paradoxais – que vão contra (*para-*) a opinião dominante (*-doksá*) e que à primeira vista são mais fracas – para darem uma demonstração de seus poderes oratórios ou de composição²²⁸. Como veremos depois, o discurso não é tão paradoxal quanto parece, pois no fundo se estriba em concepções bem comuns, o que também não foge à regra desses discursos, já que têm de referir o novo e estranho que tentam defender a algo que de algum modo já seja familiar à audiência²²⁹.

Para defender a tese inovadora, o primeiro ponto que o escrito levanta é que os amantes costumam arrepender-se (*metamélei*) dos bens

²²⁷ Devemos ter sempre em mente que quando se fala em *amante*, o correspondente grego é *erastês*, que remete ao deus Éros e ao verbo *eráo*, desejar vivamente; ou seja, o que está em questão é o amante em sentido erótico, razão pela qual falaremos geralmente de “amante apaixonado” em vez de “amante” simplesmente. Somente com o segundo discurso de Sócrates é que o amante ganha contornos bem diferentes.

²²⁸ “*Il discorso de Lisia che entusiasma Fedro*”, comenta Mauro Bonazzi em introdução à sua tradução do *Fedro*, “è brillante e paradossale. Com’era in voga ad Atene, sostiene una tesi apparentemente assurda – bisogna concedersi a chi non ama – per mostrare l’abilità del retore”. BONAZZI, 2011, p.1.

²²⁹ E no que concerne ao *Fedro* isso não é exclusividade de Lísias, pois o próprio Sócrates faz isso em seus dois discursos sobre o amor, ainda que aparentemente invente um mito no segundo.

que tenham feito (*eu poiésosin*) ao amado, tão logo cesse o apetite (*epithymías*). Os que a exemplo do autor do discurso não amam nunca chegam a esse momento de mudança de opinião (*metagnônai*), porque não são movidos pela necessidade (*hyp'anankes*), senão que agem voluntariamente depois de terem deliberado (*bouleúsainto*) acerca do que há de melhor (*árista*) para eles próprios (231a-b).

Assim, de um lado temos a deliberação (*bouleuo*), a ação voluntária conforme ao que foi deliberado e a busca estável pelo melhor (*árista*) e conveniente (*symphérein*); do outro, o apetite instável, já que seguido normalmente pelo arrependimento, e que tem a força de uma compulsão. A vantagem, por conseguinte, do pretendente não apaixonado (*erastês*) é que ele vive racionalmente, o que aí significa saber planejar sua vida a longo prazo à luz do melhor e ter força para executar o planejado, não se deixando desviar por apetites efêmeros. Por essa razão, suas benfeitorias farão parte de um plano racional que elaborou para seu próprio proveito, com o que é pouco provável que delas se arrependa.

Fica claro, assim, que tanto esses favores quanto a feitura da proposta – através desse discurso – não são atitudes impensadas, decorrentes daqueles acessos súbitos de paixão tão repentinos e efusivos quanto passageiros. O próprio discurso, assim na forma como no conteúdo, deixa-o claro: não contém uma imagem sequer, nenhuma metáfora, tampouco qualquer invocação dos deuses ou exclamações dessa natureza²³⁰. Ele é uma exposição sóbria de uma série de vícios a

²³⁰ Martha Nussbaum lembra que Lísias era um orador renomado por sua clareza e simples lucidez; ele seria bastante urbano e crítico, sempre evitando o apelo às emoções através de expressões exageradas, palavras raras e poéticas ou metáforas chamativas. NUSSBAUM, 2009, p.183. Schenker também ressalta o estilo frio e urbano desse discurso de Lísias: uma prosa clara, seca e pragmática, desprovida de toda poesia. SCHENKER, 2006, p.71-72. Griswold salienta que o não amante sabe raciocinar muito bem e expressar-se em estilo sóbrio e quase jurídico, sem poesia e recursos imagéticos, e isso estaria ligado ao fato de ter “vencido” Eros, ao passo que o diálogo entre amante e amado é depois retratado por ele como irracional, como algo em vista do sexo. GRISWOLD, 1996, p.45. White comenta que o autor não amante parece ter dominado a irracionalidade do amor, uma vez que fala de forma muito sóbria e calma. WHITE, 1993, p.25. Pode-se ver nisso uma prova ética – através da impressão que o caráter do orador causa no ouvinte -, e isso como Aristóteles depois exigiria: baseada não na reputação pregressa ou nos gestos atuais do orador, mas tão somente nas suas palavras. *Retórica*, 1356a. No que diz respeito a possíveis metáforas e imagens no discurso, duas passagens poderiam ser mencionadas: quando se fala que os

que os amantes provavelmente (*eikos*) estão sujeitos²³¹. Desta feita, o discurso da proposta é já uma demonstração exemplar de como os que não amam são racionais: prudentes (*phronousin*) ao fazerem seus cálculos (*hypologidzesthai*) e comedidos (*sophronein*) o bastante para manterem o controle de si (*auton kratein*) e de suas paixões ao executarem-nos (231d)²³². Sendo assim racionais, cuidam (*therapeuon*) não do *prazermomentâneo* (*paroûsan hedonên*), mas também do *beneficiofuturo* (*mellousan ophelian*) de ambos (233b7-8). Em contraste, o apaixonado (*erastes*) provavelmente estaria de joelhos implorando, de forma patética, pelos favores do amado, o que seria sinal claro de estar sujeito a um arroubo momentâneo de desejo pelo prazer imediato, em prejuízo dos seus planos e benefícios futuros, razão pela qual seria plausível um futuro arrependimento.

A adequação dessa argumentação às circunstâncias torna-se bem mais clara quando vista à luz do que era costumeiro nas relações homoeróticas helênicas e atenienses. Ocorria que o mais das vezes o jovem não buscava prazer sexual – não principalmente, pelo menos –, senão que amizade, aprendizagem, educação, influência política ou até dinheiro²³³. Em troca disso, submetia-se fisicamente ao homem mais

amantes estão doentes (231d3) – o que pode ser considerado uma metáfora e algo mais apelativo às emoções – e quando compara os amantes a mendigos (233e3). No primeiro caso, porém, o orador faz questão de dizer que são os próprios amantes que dizem estar doentes – o que pode insinuar que o recurso a metáforas faz parte dessa paixão; já no segundo caso, o orador faz uma comparação e uma analogia, não uma metáfora.

²³¹ O não amante fala algumas vezes em *eikos*, v. g., 231c7, 231e4, 232c1, 233a2, mas também usa as expressões *délon* e *ádelon*, manifesto e obscuro, praticamente como sinônimos do que é *eikos* e do que não é, p. ex., 231c6 e 232e5.

²³² Em 233c1, o não apaixonado repisa esse argumento: ele dominará a si mesmo.

²³³ Cf. Buccioni defende que a retribuição por parte do homem mais velho era normalmente influência social, amizade com círculos importantes, dinheiro ou aprendizagem de alguma arte. BUCCIONI, 2007, p.20-25. White assim resume os argumentos do não amante: o jovem deve favorecer o não amante com base em uma noção do seu bem-estar (do jovem) que deriva de um cálculo em termos de utilidade social e econômica do amor, ou seja, deve rejeitar o amor porque ele é menos útil econômica e socialmente que a racionalidade desapaixonada. WHITE, 1993, p.24. Embora o orador não seja direto quanto a isso, a meu ver acaba ficando claro, tanto pela condenação da irracionalidade do

velho. Esse homem mais velho, portanto, era de fato apaixonado (*erastes*) pela beleza do jovem e buscava prazer sexual. Já sem muitos atrativos físicos, tinha, porém, muito que ensinar ao jovem por meio da convivência íntima, do laço afetivo e da admiração que pelo seu próprio exemplo despertava no jovem, algo incomparável com qualquer educação formal quando o assunto é poder de influência sobre a formação do caráter. É que, como as brincadeiras e ao contrário do ensino somente intelectual, técnico e formal, essa relação age sobre todas as partes do ser do discípulo, suas emoções, seus desejos e sua razão; forma-o, assim, num determinado modo de vida através do modelo vivo (*paradeigma*) do amigo em vez de somente ensinar-lhe uma especialidade qualquer. Por isso ela estava na esfera da *paideia* e não da *tekhne*; tratava-se também mais de uma ação livre - levada a cabo pela simples beleza, seja do corpo do jovem, seja do caráter do amante - que de um comportamento utilitário, algo fundamental para a formação (*paideia*), como foi visto a propósito das brincadeiras. Os espartanos, por exemplo, diziam que a pederastia era “a mais bela educação”, *ten kallisten paideian*²³⁴. O amor por parte do homem e a admiração do menino também faziam com que cada um buscasse desenvolver-se o máximo possível, para dar o melhor de si diante do outro, temendo principalmente ficar aquém de suas expectativas²³⁵. Isso sempre implica um maior comprometimento com certas atividades, mais disciplina e concentração: o amor acentua o cuidado de si, a autopreservação - um se “guarda”, se vigia, se cuida para o outro, com quem está comprometido²³⁶. Assim ambos também adquiriam grandeza d’alma (*megalopsykheia*), virtude fundamental que consiste em preocupar-se somente com o que é importante, grande, nobre e saber ser indiferente ao que é pequeno²³⁷: para um amante a estima pública, p. ex., já não importa tanto, o que um qualquer pensa dele já não lhe afeta como antes, preocupa-lhe, sim, o que seu amigo, que é alguém com quem

apaixonado quanto pelo seu comportamento contrário a essa irracionalidade, que a sua retribuição ao jovem será a educação nessa racionalidade.

²³⁴ MARROU, p.59.

²³⁵ É isso que Fedro enfatiza em seu discurso no *Banquete*.

²³⁶ Muitas das atuais relações monogâmicas parecem ter nisso seu principal atrativo; é comum se escutar homens dizendo que só tomaram jeito na vida depois que casaram, que ficaram mais tranquilos, focados e menos à toa e dispersos quando comprometidos. Muitos até buscam a monogamia principalmente para isso.

²³⁷ Cf. o belíssimo capítulo dedicado a essa virtude por Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, IV, 1123a32-1125a35.

compartilha alguns valores e capacidades - alguém que julga bom, portanto - pensa dele. Para nem falar no lucro... Esse redimensionamento das coisas e essa espécie de conversão do cuidado e da atenção que o amor e a amizade ensejam foi fundamental, por exemplo, para Aquiles (!) ter sido como foi: não voltou à guerra pelos presentes de Agamemnon, tampouco para simplesmente agradar a opinião pública dos gregos; foi principalmente para honrar Pátroclo, seu amigo, que Aquiles voltou à guerra²³⁸.

Por outro lado, a referida submissão do amado era tão radical e transformadora, razão pela qual podia ser educativa, quanto ambígua, porque assim também podia corrompê-lo de uma vez por todas. Diz-se que em Creta, por exemplo, o jovem era raptado por seu amante para o *andreion*, “clube dos varões”, com a conivência de todos. Por lá ele ficava durante dois meses, no campo e em meio a banquetes. Quando voltava, era festejado: recebia escudo do amado ou outros presentes, tornava-se seu escudeiro e varão completo²³⁹. Trata-se praticamente de um ritual de iniciação. Lembre-se, contudo, que Oritia sofreu rapto semelhante e no seu caso o final não parece ter sido feliz. De fato, muitas vezes os amantes excediam-se chegando mesmo à violência e ao estupro. Mas um jovem de condição nobre e livre, embora devesse assumir o papel mais passivo da relação, não deveria deixar-se subjugar demais a ponto de ser penetrado como uma mulher²⁴⁰. Sua virilidade poderia ser violada de maneira inexorável e poderia tornar-se efeminado, algo digno do escárnio público quando se tratava de varões livres e cidadãos. Por isso o amado também não deveria entregar-se fisicamente até que o amante desse suficientes provas (*epideiksis*) de

²³⁸ Enfatize-se que não se trata, nesse caso, de qualquer um, mas de Aquiles, que permaneceu por toda a Antiguidade o principal modelo para os gregos do que é um homem. Mas os atenienses também tinham em sua memória mais recente outro exemplo da importância do amor; era bastante conhecido o papel que teve o amor para o fim da tirania em Atenas (TUCÍDIDES, VI, 54): mesmo que – talvez seja essa a lição - o povo tenha riqueza, esteja de barriga cheia e tenha bastante entretenimento, como ocorre com a demagogia dos tiranos, há coisas *maiores* que isso e pelo que realmente valeria a pena morrer. Por exemplo, o amor aí parece estar intimamente relacionada à liberdade, como já se podia entrever na relação entre prazer e liberdade nas brincadeiras. Porque o amor é amor do belo e o belo é amado por si mesmo, o amor também está sempre relacionado à liberdade.

²³⁹ MARROU, p.54.

²⁴⁰ BUCCIONI, p.25.

suas virtudes, inclusive de continência e discrição²⁴¹. Daí já se vê como essa experiência era extremamente ambígua, cheia de riscos e temores para o jovem.

É dessa ambiguidade que o orador de Lísias tira proveito. Em face desses riscos, ele está propondo uma nova forma de relação que seja benéfica para o menino²⁴². Oferece ao jovem uma relação sem os excessos e a instabilidade dos amantes, calcada no planejamento racional e no acordo de interesse mútuo, como num contrato comercial. Nenhum deles passaria por grandes transformações e, assim, tampouco correriam grandes riscos. Ele aparentemente propõe uma relação mais equilibrada, mais simétrica, em que ninguém perde o domínio sobre si mesmo nem é dominado seja pelo amor, seja pelo outro²⁴³. Assim podemos compreender as diversas menções à *philia*, “amizade”²⁴⁴: os amantes apaixonados em geral desejam o corpo do amado antes de conhecer-lhe os modos; realizado, então, o desejo, não é claro (*ádelon*) que a relação continuará; para os que não amam, em contrapartida, tendo feito essas coisas (*taûta épraxan*) depois de se tornarem amigos mútuos (*allélois philoi*), não é provável (*eikòs*) que a amizade (*philian*) diminua neles (232e3-233a3)²⁴⁵.

²⁴¹ BUCCIONI, p.25.

²⁴² Ou seja, a nova educação dos sofistas, que são educadores profissionais e o mais das vezes itinerantes, contratados por quem puder pagar-lhes os serviços e não segundo relações afetivas. O segundo discurso de Sócrates corresponde a uma retomada da velha educação pederástica, mas não será uma retomada pura e simples, pois será tal que levará em conta as críticas à velha pederastia trazidas à tona pela educação sofisticada; em outras palavras, o amor sexual, cuja força não deve ser desperdiçada, será redirecionado para algo mais elevado, sublime.

²⁴³ Note-se que, por outro lado, assim o pretendente não apaixonado tira todo o poder do amado, sua beleza apaixonante, e faz tudo depender do seu sóbrio poder de persuasão. Ou seja, ele torna a relação ainda mais assimétrica.

²⁴⁴ A rigor, como o próprio texto de Lísias mostra, “*philia*” tem um sentido mais amplo e “objetivo” que o nosso termo “amizade”, pois costumava envolver práticas de benfeitorias (*euergesthai*) mútuas, razão pela qual podia abarcar alianças políticas e até mesmo relações comerciais. Cf. *Memorabilia*, II, 9-10; amizade por utilidade, amizade comercial e benfeitorias em *Ética a Nicômaco*, VIII-IX; KONSTAN, 2005.

²⁴⁵ O convite à amizade, em vez da relação erótica, é um dos principais motes do discurso: 231e1, 232b5, 232e3, 233a4; em 233e5 fala-se até que essas características dos que não amam são provas (*tekméria*) de amizade duradoura (*philias polyn khrónon*); em 233d3 há o convite a relações de outra natureza que

Ora, todos nós conhecemos casos que testemunham a favor do que reivindica o não amante fictício de Lísias. Há várias pessoas que, depois de terem planejado um determinado curso de ação e de vida – como seguir uma determinada carreira, levar a cabo certos estudos ou alcançar qualquer objetivo um pouco mais distante –, deixam-se desviar pela força inexorável da paixão. Quantos já não abriram mão do que julgavam grandes oportunidades, almejadas há muito, em favor de uma paixão inesperada? Tome-se, por exemplo, alguém que se tenha dedicado anos a fio à consecução de um emprego em uma cidade distante, que tenha reiterado diariamente sua escolha do que era preciso para atingir o melhor para si, abrindo mão de vários prazeres fugazes, mas que, quando arrebatado por uma paixão, abre mão daquele plano. Mesmo sabendo que isso não é o melhor para si, a pessoa sente-se forçada a dedicar-se ao amor, que, por isso mesmo, não é uma escolha livre e deliberada, mas algo alheio que nocivamente acomete o sujeito, como uma doença. Por isso, como lembra o não amante fictício de Lísias, muitos dos amantes chegam a reconhecer que estão doentes (*noseîn*) e que não conseguem ser racionais e conservar suas decisões (*sophroneîn*). Mesmo sabendo que deliberam e ajuízam (*phronôusin*) mal, não são capazes de dominar a si mesmos (*hautôn krateîn*) (231d)²⁴⁶.

A pessoa sujeita a essa doença torna-se claramente imprevisível, incapaz de levar uma vida estável e controlável por ela mesma: não pode ser um amigo confiável (*pistôus philous*) (233d3). Até porque, como depois o não amante argumenta, o objeto desse apetite é ele mesmo algo instável: a juventude do amado passa (234b1). E não é verdade que muitos que cedem à paixão acabam, depois de recobrado o juízo, vituperando tanto seu antigo comportamento quanto a causa dele, o que era amado? E isso é bastante plausível, uma vez que a paixão significou o descuido de seus próprios planos (231b). Quantos divórcios não são cheios de discussões a respeito de quem abriu mão de mais coisas – profissão, amigos, *hobbies*, dinheiro, família etc. – para dedicar-se ao antigo amor? E se alguém objetar que essa paixão é importante porque é

não de natureza erótica, como as relações entre amigos confiáveis (*pistôus philous*); 233e1, 234a6.

²⁴⁶ Destaque-se o uso do vocabulário médico: a irracionalidade é considerada uma doença. Teria isso alguma relação especial com o respeito de Fedro pela medicina, arte, como vimos, de seu melhor amigo, Erixímaco? Vimos, ademais, como Sócrates se disse ser o doente por discursos que Fedro procurava, e depois a doença será considerada a contraparte humana das loucuras divinas (265a9).

ela que leva o amante a beneficiar a todo custo seu amado, até mesmo prejudicando os inimigos dele, o que já foi considerado aqui só torna isso mais perigoso: passada a paixão, o antigo amado tornar-se-á a vítima, já que passou a ser outro em relação ao que agora é objeto desse *sentimento parcial e exacerbado* (231c).

Seria mais prudente investir suas fichas nos que não amam, também porque são mais numerosos: é mais plausível, portanto, encontrar alguém útil entre os que não amam que alguém bom entre os amantes (231d8).

Os amantes apaixonados também são indiscretos: quando logram êxito em sua conquista, julgam que todos invejá-los-ão e por amor à honra (*philotimouménous*) não conseguem controlar sua língua. O jovem deve considerar quão provável (*eikós*) é isso, se respeita as convenções estabelecidas. Já os que não amam dominam a si mesmos e escolhem o melhor (*tò béltiston*) em vez da *reputação (dóxes) advinda dos homens* (232a5). Importante notar que, podendo escolher o melhor em vez da reputação, o não amante consegue manter segredo e dominar sua língua. De fato, sabemos que um dos prazeres mais sórdidos da conquista é o dos louros da vitória, por assim dizer. Marmanjos passam horas a fio vangloriando-se por seus feitos e chegam mesmo a dizer que, não houvesse essa possibilidade, a conquista por si só já não teria graça. Claro que isso tem a ver com sua admiração especialmente devotada a um indivíduo, pois do contrário não se julgariam invejados e detentores de grandes méritos. Se, por outro lado, a relação decorresse de um acordo sóbrio entre as partes, como num negócio, muito mais verossímil seria manter tanto as promessas quanto o silêncio.

Os apaixonados também são ciumentos e, por isso, tentam desviar o amado de toda companhia que possa sobrepujá-lo em alguma qualidade e que seria de proveito ao jovem: os mais ricos, os mais educados, os mais inteligentes. Já quem atinge o que deseja, não por amar, mas por sua virtude (*aretēn*) não tem o que invejar ou temer de outras companhias (232d). O que não ama, portanto, está bastante seguro de si, de seus propósitos e de suas virtudes.

Os apaixonados tornam-se demasiado sensíveis e reagem de maneira desmedida às vicissitudes. Assim, se o jovem considerar que é difícil às amizades subsistir duradouramente, sendo ele quem tem mais a perder em caso de rompimento, evidentemente (*eikótos*) ele deve temer principalmente os amantes, porque, como suas emoções estão afloradas, qualquer coisinha os aflige, o que torna a relação instável e vulnerável (232c).

E os apaixonados acabam sendo bajuladores: seja por cegueira decorrente da paixão, seja por temor da rejeição, os amantes louvam quaisquer atos e palavras dos amados, a despeito de sua qualidade moral; por isso, é mais conveniente dar crédito (*peithoméno*) ao que não ama (233b). De novo é ressaltada a *capacidade de falar de forma adequada* por parte do que não ama, o qual explicitamente pede ao jovem que lhe conceda os ouvidos, por assim dizer. Sabe-se que a relação do discípulo para com o mestre era interpretada como a do ouvinte com o falante: em vez de dizer que fulano teve aulas com beltrano ou que fulano foi discípulo de beltrano, não raro falava-se simplesmente que fulano foi ouvinte ou que ouviu beltrano²⁴⁷.

Depois, as amizades verdadeiras e duradouras não precisariam de paixão. Se o jovem considerar que não pode existir amizade sem a força da paixão, argumenta o orador, deve fazer o seguinte raciocínio (*enthumeísthai*): se fosse assim, não haveria amizade entre pais e filhos, nem entre amigos fieis, que não decorre do apetite, mas sim de outras relações (233d).

De resto, o amante seria como alguém desprovido de recursos: em uma festa em sua casa, o jovem convidaria um mendigo ou alguém de mérito que depois pudesse recompensar-lhe os favores prestados (233e)? Ou seja, se amar é estar de alguma maneira em dificuldade (*aporia*)²⁴⁸, é sentir a falta de algo e não ser completo, os amantes não são bons candidatos a esse acordo que deve ser reciprocamente útil. Já o não amante apresenta-se como cheio de recursos e sem carências²⁴⁹.

Em linhas gerais, esses são os principais argumentos do não amante fictício de Lísias. E, convenhamos, à primeira vista são ótimos argumentos. Nada do que ele fala nos incomoda ou soa estranho, nada contraria o modo em que as pessoas apaixonadas se nos mostram. O discurso até parece simplesmente deixar aparecer por si mesmo o amante apaixonado com todos os seus vícios, trazendo explicitamente à luz o que de algum modo já sabíamos, mas nunca tínhamos parado para descrever pormenorizadamente: os amantes apaixonados são irracionais, instáveis, imprevisíveis e não são amigos confiáveis, são inseguros,

²⁴⁷ Cf. Diógenes falando de como um filósofo foi “discípulo” de outro: v. g., Sócrates teria sido ouvinte (*akoúsas*) de Anaxágoras, o que normalmente se traduz como “discípulo”. *Vidas*, II, 19.

²⁴⁸ O não amante de Lísias fala em *aporotatous*, em 233d6.

²⁴⁹ Lembre-se o contraste platônico entre sofistas, aqueles que dizem poder falar sobre tudo e responder todas as perguntas, e Sócrates, que diz estar cheio de *aporia*, dificuldade, e não saber as respostas, nem poder discursar longamente.

ciumentos e possessivos, indiscretos, bajuladores, nocivos em vez de úteis a longo prazo, desmedidos, suscetíveis em demasia, irritadiços, parciais, vingativos e descontrolados. Ora, nada mais verossímil, não é mesmo?

Contudo, como fará Sócrates, alguém poderia levantar as seguintes objeções: o discurso não determina se o amor (*éros*) é um tema polêmico ou não (263b-d); nem define a natureza do amor (*éros*) (263d, 266a); por isso, o discurso estaria calcado apenas em um preconceito pessoal e arbitrário de Lísias (243c4-d, 263e1), que ele tentaria empurrar ao ouvinte; bem como suas partes não estariam tecidas de forma orgânica e necessária, conforme a natureza do amor e suas articulações naturais, que deveriam ser o fio condutor do discurso, mas estariam distribuídas repetida e aleatoriamente, como se o autor fosse ao acaso dizendo tudo que lhe ocorre (264b-e).

No entanto, as respostas às duas primeiras objeções tendem a mostrar justamente quão perspicaz é o discurso. De fato, não se determina *explicitamente* se o *amor* é um tema polêmico ou não; concluir daí que seu autor não o fez é um claro *non sequitur*²⁵⁰. A rigor, todo seu arrazoado sugere justamente o oposto, isto é, que ele não só concebeu o tema em questão como algo incerto, variável e polêmico como fez dessa instabilidade do tema seu próprio mote. Reforça ainda mais essa hipótese a resposta que parece mais adequada à segunda objeção: o autor não faz, realmente, nenhuma afirmação categórica sobre *o amor*, sobre seu ser, sua natureza ou essência, em suma, sobre o que *é o amor* tomado em si mesmo. Mais do que isso, o leitor/ouvinte atento deveria notar que o autor, a bem dizer, não fala sobre *o amor*.

Como não fala? Não só fala sobre o amor – alguém vai questionar - como o amor é o único tema do discurso, que é uma condenação do amor; o diálogo *Fedro*, como se sabe, contém três discursos sobre o

²⁵⁰ Comentando a crítica de Sócrates ao discurso de Lísias, Ferrari ressalta que da ausência de determinação explícita do caráter polêmico ou não do tema explorado pelo autor fictício do discurso – isto é, o não amante - não se segue que Lísias não o tivesse feito; dessa forma, a crítica de Sócrates a Lísias não seria válida, porque Lísias não precisaria explicitar seus princípios retóricos no que uma personagem sua explicitamente diz, e Sócrates, portanto, estaria tomando Lísias e sua personagem como o mesmo. FERRARI, 2002, p.47-48. Embora tenha sido o comentário de Ferrari o que me chamou a atenção para isso, estou indo além do que ele diz: nem mesmo o não amante poderia ser criticado com base nesse princípio, porque de sua falta de definição não se segue, absolutamente, que ele não tenha consciência do caráter disputável do tema.

amor, dos quais os dois primeiros o condenam e o terceiro o elogia. Certo? Errado! O discurso em apreço não é um tratado sobre o amor, mas sim, antes de tudo, um conselho a um jovem de que favoreça um pretendente não apaixonado em vez de um apaixonado; para persuadir o jovem de que isso é o melhor a ser feito, fala dos amantes – não do amor - e mostra que, à luz de como *em geral se mostram*, o jovem deveria temê-los. Há de se considerar, pois, que suas preocupações são pragmáticas, tanto a de persuadir o jovem quanto a de que o jovem saia-se bem ao favorecer um em vez do outro, e não teóricas. Daí não haver nenhuma afirmação sobre a natureza do amor, suas propriedades essenciais ou necessárias; daí todo o discurso falar apenas três vezes no substantivo “amor” (*éros*)²⁵¹, numa das quais - a única em que “o amor” está no nominativo e é o sujeito da oração – justamente para falar, não do que o amor é (*estin*), mas de como o amor se mostra: “dessa maneira, pois, o amor se mostra” (*toiaûta gàr ho éros epideiknytai*) (233b2).

Em contrapartida, “os amantes” aparecem inúmeras vezes – pois que seria do amor sem os amantes? E, afinal, do ponto de vista pragmático, que importa mais? O jovem vai lidar com amantes de carne e osso, se assim decidir, ou com a natureza rara e profunda do amor mais sublime? Destarte, que tipo de amor – se é que há algum outro, ou melhor, se é que há algo como o amor – é mais provável que ele encontre? E como poderia alguém persuadi-lo de que existe outro tipo de amor, se suas experiências prévias – e a experiência comum, presumindo que não estranhemos o argumento - mostram-lhe o contrário? Novamente, o discurso apela aos ouvidos do jovem, mas agora no sentido de que ele evoca o que o jovem tem ouvido a respeito dos amantes. É provável que o jovem não tenha tantas experiências próprias a ponto de poder inferir com base nelas que os amantes serão sempre assim, mas aquilo que *se fala* a propósito de algo recolhe e resguarda, de forma condensada, as experiências de toda a comunidade e determina em boa medida como cada um compreende as palavras e os fenômenos – no caso, “amantes” e o fenômeno dos amantes. Daí o elevado nível de impessoalidade – ou “objetividade”, diríamos nós - do discurso, que jamais fala em como alguém em particular vê os amantes, nem no que aconteceu com fulano ou beltrano, em tal lugar e em tal ano, não usando um exemplo sequer. Claro que, do ponto de vista da filosofia, ele será acusado de apenas aparentar ser “objetivo”, isto é, falar do que é e não do que parece, porque ele apenas *repetiria sem*

²⁵¹ 231a7, 233b2, 233c1.

saber o que sobre algo diz e opina a maioria, ou seja, o que parece ser à maioria, mas nem por isso é; como, conforme já vimos, depois Sócrates reclamará da retórica tradicional, tomando a opinião pública por referência e não a verdade, poderia, ao persuadir os outros, enganar a si mesmo.

Coaduna-se com isso a interpretação do discurso de Lísias por parte de Ferrari. Esse autor comenta que a sagacidade do discurso consistiria precisamente em desde o início chamar a atenção da audiência para o caráter extremamente ambíguo e disputável do tema em apreço, ao contrário da prática comum dos oradores, que, sabendo do caráter polêmico de algum assunto em debate, dava uma definição do tema a fim de iluminar apenas um lado seu – o bom, por exemplo – e obnubilar o outro, forçando a audiência a permanecer em uma perspectiva limitada do assunto e de interesse do orador²⁵². Tome-se, por exemplo, um orador tentando convencer os cidadãos na Assembleia de que a cidade deve construir um hospital e não uma escola. Ele poderia começar seu discurso dizendo que para serem felizes têm de ser saudáveis e que hospitais são essenciais para isso. Logo, só poderão tornar-se mais felizes com a construção dos hospitais. Assim, ele iluminaria um aspecto da felicidade e (da construção de hospitais) em detrimento de outros, os quais faria sua audiência esquecer, dando a ilusão momentânea de que o significado disso tudo está claro e bem determinado. Porque, alguém não esquecido poderia objetar, o saber também faz parte da felicidade (e a construção do hospital pode ser demasiado custosa, ou perigosa, ou desnecessária no momento etc.).

O não amante de Lísias, segundo Ferrari, estaria sendo mais sagaz que isso. Ele estaria evitando a polêmica e o contrabalanceamento de razões sobre o tema, sim, mas de outra maneira: expondo-o como indelevelmente ambíguo e polêmico – e isso mesmo seria seu pior lado - e propondo uma relação de outra natureza. Assim coloca Ferrari:

Antes que simplesmente acentuar as vantagens ou desvantagens do amor, o não amante acentua o fato de que prestar-se muito a essas acentuações alternativas [porque tendo sempre um lado bom e um ruim] é precisamente a grande desvantagem do amor. Seu argumento está em uma segunda ordem. E sua solução é optar por algo inteiramente fora do amor. Uma relação com o

²⁵² FERRARI, 2002, p.49.

não amante não pertenceria à classe do que é polêmico, junto com o justo e o bem, mas teria a solidez do ferro e da prata, e o valor comercial de um contrato firme. [...] O não amante de fato quer direcionar a atenção do garoto a um aspecto particular do amor: a saber, o fato de que o amor é insidiosamente plural em seus aspectos. Cada aspecto bom seu tem um mal concomitante, e a questão se isso [o amor] é bom ou mau não pode ser resolvida nem mesmo posta (e *isso* é mau). O que seria uma expressão mais artística – ou ao menos artificiosa – desse ponto do que deliberadamente evitar uma definição singular desse fenômeno indeterminável e imediatamente lançar-se em um catálogo dos muitos males que anulam cada um dos seus benefícios convencionais?²⁵³

De fato, podemos ver que o discurso não diz que os amantes são simplesmente maus ou totalmente nocivos aos jovens, mas sim que seu comportamento é bastante ambíguo e imprevisível – ora bom, ora mau – e que nisso mesmo, nessa falta de firmeza, consistiria sua nocividade. Eles beneficiam os amados quando apaixonados, mas se arrependem, depois, e cobram essa dívida (231b1); têm, de fato, profunda amizade pelo amado, até o ponto de prejudicar os inimigos desse, mas isso se volta contra o próprio amado, quando deixa de ser o objeto de seu apreço (231c); ainda que forneçam bens, poder e educação ao jovem, irão afastar do amado, por ciúme, os outros que também lhe fariam isso (232c); elogiam, realmente, os amados, mas isso, sendo muitas vezes mera bajulação e medo da rejeição, prejudica o aprimoramento do amado (233b); podem, de fato, dar prazer imediato aos amados, mas em geral descuidam dos benefícios futuros (233b8); por sua maior necessidade, terão mais gratidão pelo bem que receberem do amado, mas, por outro lado, menos poder de recompensá-lo (233e).

Nesse sentido, o que o não amante estaria sugerindo é que com ele o jovem poderá ter os benefícios do amor, mas sem o amor, sua ambiguidade e seus riscos. Ele, assim, não precisará realmente chegar a uma conclusão sobre se o amor é, afinal, um bem ou um mal, porque terá uma relação de outra natureza com o homem maduro. À luz disso,

²⁵³ FERRARI, 2002, pp.50, 52. O que está entre colchetes é acréscimo meu. A tradução foi feita por mim mesmo do inglês.

Ferrari sublinha uma interessantíssima analogia entre a obtenção das vantagens do amor sem o amor, de um lado, e a obtenção das vantagens do conhecimento sem o conhecimento, de outro²⁵⁴. O não amante estaria oferecendo as duas coisas ao jovem e isso seria importantíssimo para todo o diálogo, porque a ideia subjacente à oferta estaria à base do modo de vida retórico de Lísias no qual Fedro já estaria sendo educado. Se a verdade e o conhecimento são bons porque geram prazer, persuasão, consenso entre a audiência, decisão e ação exitosa, e, no entanto, essas vantagens podem ser obtidas com uma retórica sem conhecimento, então não é o conhecimento que é bom, mas esse outro saber, a retórica²⁵⁵, da mesma forma, se o amor algumas vezes é bom porque gera prazer, ascensão social, riqueza, educação e amizade, e, no entanto, essas vantagens podem ser obtidas com uma relação amistosa – quase comercial - sem amor, então não é o amor que é bom, mas essa relação amistosa. Aliás, o que seria mais intrínseco ao amor e à busca pelo conhecimento – a indecisão e a dúvida, a busca e a pesquisa, a possível falta de resultado e de ação acabada, experiências profundas (*páthe*), sofridas e transformações radicais do caráter – estaria mais para um mal.

Por outro lado, assim o diálogo mostraria a seus leitores que o que normalmente tomavam por amor e por saber – a utilidade, o prazer e a persuasão - não constituiria o que esses fenômenos são por si mesmos, mas são apenas vantagens exteriores deles, vantagens essas que, buscadas por si mesmas, formam simulacros do amor e do saber, algo que lhes repete a aparência, mas não a essência. O amor e o saber verdadeiros são bons não por essas razões. Nesse sentido que, segundo Ferrari, Fedro estaria correndo o risco de valorizar a conversa intelectual apenas pelos bens exteriores que ela traz: um sentimento de lidar com temas profundos e, com isso, uma sensação de superioridade; a participação em um clube seletivo no qual pode ter astutos companheiros de conversa; a capacidade de proferir discursos persuasivos sobre muitas

²⁵⁴ “*The orator takes advantage of society’s acknowledged difficulty in settling what is good and what is just, and offers society the seductive promise of a decision. His talent is for making the audience settle. But the price to be paid for security is opting out of the search for truth. As the non-lover provides only the effects of love, not love itself, so the orator claims to provide only the desirable effects of truth, not truth itself; decisions, not understanding*”. FERRARI, 2002, p.51.

²⁵⁵ Falar bem, segundo o que Fedro escutou, não implicaria conhecer a verdade, porque bastaria persuadir através da opinião. *Fedro*, 260a1.

coisas; a erudição e a contemplação de belos discursos²⁵⁶. Claro que, por outro lado, esses bens externos não são meramente acidentais e totalmente exteriores, pois se fossem não iludiriam pela aparência de ser a sabedoria em sua forma mais autêntica; o filósofo de fato os busca, mas não por si mesmos e como seu verdadeiro fim²⁵⁷.

Não nos devemos açar, porém, em direção à crítica do discurso de Lísias; a intenção, por ora, é ressaltar sua qualidade e defendê-lo das possíveis objeções supracitadas. Desta feita, tanto o amor quanto a busca pelo conhecimento – no caso, do próprio amor em si - implicariam *reviravoltas* demasiado radicais na vida do jovem. Por isso, a própria recusa, por parte do não amante, em buscar definir e conhecer a natureza última do amor é amostra de sua prudência e racionalidade (com tal que o que é “racional” seja interpretado segundo os critérios do próprio discurso): as chances do jovem perder-se indefinidamente nessas experiências – amor e busca por conhecimento -, sem nunca mais ser o mesmo e sem atingir resultados palpáveis – como sucesso, lucro, persuasão, ação, consenso -, são maiores que as chances de lograr êxito. Sugere-se, por isso, *um caminho mais curto e sem longos desvios*.

A rigor, são principalmente as objeções (feitas aqui e depois no diálogo por Sócrates) que fazem com que tenha de ser dito tudo isso que acima foi dito – como que em defesa do *modus operandi* do não amante. É bem provável que seu ouvinte simplesmente acredite que o amor tal como é em si mesmo se lhe mostre com o discurso, sem questionar se fala do amor ou dos amantes, do que ele já ouviu somente ou de como as coisas são por natureza, se o não amante realmente sabe o que diz ou apenas repete sem saber. Uma vez que as disposições afetivas do jovem, dada sua situação existencial, é a do medo, por um lado, de que algum amante o prejudique, e a da esperança, por outro, de que algum amante o

²⁵⁶ *Id.*, p.39. Acrescentei alguns outros bens externos.

²⁵⁷ “*These goods are external*”, comenta Ferrari, “*because each could as well be achieved by ambition alone as by exertion of the intellect. They are not, however, merely contingent or accidental to the intellectual life; philosophers too will enjoy the company of their fellows and the elation of pushing thoughts to their limit, and enjoy these as goods that belong to their way of life (only, they will not pursue them as ends in themselves)*”. FERRARI, 2002, p.39. Por isso que Fedro, ao buscar esses bens externos da vida filosófica, poderia passar por um verdadeiro filósofo, que busca os bens internos por si mesmos; isso, porém, apenas diante de companheiros menos atentos e preocupados com ele do que Sócrates, que deve evitar o risco de Fedro trivializar a vida filosófica. FERRARI, 2002, p.39.

beneficie, ele não está voltado para o saber das coisas tais como são em si mesmas, como quem está curioso ou admirado com algo. Não é por outra razão que o não amante provoca justamente o medo e a esperança no jovem²⁵⁸: são as emoções que mais deve suscitar quem aconselha, ou seja, quem tenta influenciar o juízo de alguém a respeito do que poderá trazer-lhe mal ou bem no futuro. Voltadas assim para o futuro, tais emoções são bastante pragmáticas, estão inseridas na esfera da preocupação cotidiana consigo mesmo e não da curiosidade pelo que as coisas sejam.

Dito isso a propósito das primeiras duas objeções ao discurso do não amante, analisemos as outras. Cumpre notar, então, que a descrição do amor por parte do não amante não tem nada de arbitrário ou subjetivo, com tal que seja acolhida com bom senso e não à luz de inovações poéticas quanto ao sentido de “*eros*” e “*erastes*”, isso sim algo arbitrário e sujeito à criatividade humana, ainda que a criatividade de um gênio. O próprio Sócrates deixará bem claro, depois, que o argumento desenvolvido pelo discurso não é arbitrário e diz, por assim dizer, o que deve ser dito: quem quer que pretenda dizer que se deve favorecer o que não ama em vez do que ama, segundo Sócrates, deverá elogiar (*enkomiázzein*) a razão (*to phronimon*) de um e censurar (*psegein*) a irracionalidade (*to aphron*) de outro, se quiser ter algo a dizer, porque esses seriam pontos necessários (*anankaia*). Nesses casos, continua Sócrates, não se deveria elogiar a descoberta (*heuresin*) do argumento, porque fácil de encontrar e necessário para todos, mas apenas a disposição (*diathesin*) das partes do discurso (236e-236a). Esse comentário de Sócrates é importantíssimo, tanto porque reconhece algo da veracidade do discurso de Lísias como porque nos diz o que, num nível mais profundo, ele realmente é²⁵⁹.

Quanto à crítica à disposição das partes do discurso, que não estariam entretecidas de forma orgânica (264b), deve-se lembrar que o

²⁵⁸ Fala-se mais de uma vez em esperança (*elpis*) de amizade futura (231e1, 232e1), mas também em provas (*tekméria*) de amizade duradoura, o que fomenta claramente a esperança; fala-se também que a relação com o amante comporta mais riscos e, por isso, que o jovem deve temê-lo mais (*málon an phoboío*) (232c3).

²⁵⁹ Como já foi sugerido, apesar do discurso ser, no primeiro nível, um conselho de prudência a respeito de uma situação concreta singular, ele é, no segundo nível, um elogio e uma demonstração (*epideixis*), no próprio ato discursivo do não amante – e não só no conteúdo do discurso –, dessa prudência e dessa racionalidade. Essa modificação sutil do que o discurso acaba *fazendo* e, portanto, do seu gênero retórico é algo importantíssimo.

caráter algo aleatório das suas partes pode ser bem coerente com a falta de uma definição da natureza do amor. No contexto da crítica de Sócrates, é principalmente a definição de algo consoante sua forma natural que daria, desde o início, um fio condutor a todo o discurso e permitiria que suas partes estivessem organicamente conectadas: reúne-se a multiplicidade de algo sob a unidade de um só e mesmo gênero de ser, depois se divide essa forma mais geral em espécies, sempre de modo necessário (265d-e). Desta feita, nenhuma parte do discurso ocuparia uma posição casual. Como, porém, a falta de definição da natureza do amor por parte do discurso pode ser considerada um dos seus méritos – pois assim seu autor não se compromete com nenhuma teoria a respeito de algo tão incerto e polêmico –, a falta de *necessidade logográfica*, consequência direta disso, não seria mais um problema, mas sim algo assaz coerente com sua perspectiva mais indutiva, empírica, pragmática e não comprometida com nenhum grande princípio explicativo.

Aliás, se, por um lado, uma definição da natureza do amor em um gênero poderia ordenar melhor o discurso, conectando cada parte entre si e com o todo, por outro lado, poderia torná-lo mais frágil, pois bastaria a rejeição ou a simples problematização do seu princípio para que todo o discurso fosse posto em cheque²⁶⁰. Arrolando sem mais nem menos o que na maior parte dos casos ocorre com os amantes, o discurso não está sujeito a isso. O interlocutor pode até contestar um ou outro aspecto negativo mencionado a respeito dos amantes, isso não implicará, contudo, a rejeição dos outros. É por essa sua natureza empírica e pragmática, e não por acaso, que conectivos aditivos – tais como “além disso” e “mais ainda”²⁶¹ – impregnam o discurso, em vez

²⁶⁰ A propósito do risco que se corre definindo, em *Do Orador*, de Cícero, Antônio, um dos protagonistas do diálogo, explica por que na maioria dos discursos não convém definir os termos que estão em questão, mesmo aqueles que são o motivo da causa: “Efetivamente, uma definição, em primeiro lugar, muitas vezes nos é arrancada das mãos devido a um único termo censurado, seja a mais ou a menos; em seguida, por seu próprio gênero cheira a teoria e a um exercício quase pueril; depois, não é capaz de penetrar a inteligência e a mente do juiz, esvaindo-se antes mesmo de ser apreendida”. *Do Orador*, II, 109. A incapacidade de definições serem persuasivas já foi comentada antes.

²⁶¹ *Éti dè*, em 231a6, 231b7, 232a6, 233d5; e *kai mèn dè*, em 231d6, 232b5, 232e3, 233a4, 233d8. Hackforth traduz o primeiro sempre por “again” e o segundo sempre por “and observe this”, o que dá um tom cômico e manifesta claramente a intenção de Platão caricaturizar o estilo de Lísias; no seu

dos conectivos explicativos ou causais. É também por isso que a quantidade de aspectos ressaltados passa a ser importante, como mostra tanto o que diz o final do discurso (234c5) quanto o comentário posterior de Fedro, de acordo com o qual nenhum heleno poderia falar mais (*pleio*)do mesmo (234e4)²⁶².

Em todo caso, a simples aparência de falta de ordenação não é razão suficiente para se concluir que o discurso foi composto aleatoriamente. Quiçá essa aparência seja ela mesma produto deliberado do artifício, como recomenda antigo preceito artístico: não deixar transparecer, na obra, os traços do trabalho artístico, a fim de que ela pareça um rebento espontâneo da natureza²⁶³. E tanto mais vale esse

comentário, ainda acresce (injustamente, eu diria): “*This tedious piece of rhetoric deserves little comment. It is a flat, monotonous, repetitive composition, a ‘mosaic’ as Robin has Said, in which little or no plan is discernible, the arguments being tacked or ‘glued’ together [...] by formulas of mechanical connexion such as éti dê (four times) and kai mèn dê (five times)*”. HACKFORTH, 2001, p.31. Sobre *éti dê*, Ryan diz que se trata de um conectivo desprovido de força lógica, usado reiteradamente como se o falante fosse hábil em listar diversos pequenos pontos segundo a ordem que lhe ocorrem, mas inábil (ou não desejoso) para dispor esses pensamentos com coerência lógica ou força cumulativa. RYAN, 2012, p.109. Já sobre *kai mèn dê*, comenta que marca uma transição enfática, como “*and in truth*” ou “*and in fact*”, e que sua recorrência, como a de *éti dê*, pode estar dando outro toque de paródia ou pastiche ao texto; num dos usos (231d6) estaria introduzindo um ponto desconexo que teria o efeito de um *non sequitur*. Ferreira mantém a coerência ao traduzir esses conectivos, traduzindo o primeiro sempre por “além disso” e o segundo sempre por “mais ainda”, ao passo que Nunes, infelizmente, não mantém, e os traduz por “digo mais”, “ademais”, “mais, ainda”, “e também”, “também”, “há mais”, o que impede o leitor de perceber a repetição.

²⁶² A tagarelice de alguns interlocutores de Sócrates parece ser associada por Platão com uma concepção de saber – e de ser - mais empírica e, portanto, voltada para uma multiplicidade e diversidade de casos, que não seriam redutíveis a uma forma simples e única, do que está em questão, à diferença do que espera Sócrates, baseado em uma concepção epistêmica de saber como capacidade de definir conceitualmente, isto é, de expressar, por palavras, a forma única e simples de uma multiplicidade complexa de fenômenos semelhantes (o que é também outra concepção de ser). Cf., p. ex., o enxame de virtudes cuja diversidade e comportamento Mênon costuma, por assim dizer, narrar, e a posterior reclamação socrática por definição da forma única e, conseqüentemente, por economia de palavras. E, como o não amante de Lísias, tampouco Mênon parece poder organizar sua exposição das várias virtudes, já que lhe falta um critério que as conecte e hierarquize. *Mênon*, 71e-d.

²⁶³ ENGLER, 2013, p.357.

preceito quando se trata de retórica, já que a receptividade da audiência ao discurso depende em alto grau de sua confiança no orador, a qual, por sua vez, depende muito da aparência de franqueza e, pois, de espontaneidade do discurso. E isso de fato seria “um item familiar na caixa de truques de um compositor mediano de discursos”²⁶⁴. Daí, em texto da época, Alcidas comentou o seguinte:

Aqueles que escrevem discursos para os tribunais evitam exatidão e imitam o jeito das pessoas se comunicarem quando estão improvisando; eles pensam que é melhor o escrito que menos carrega consigo as marcas de ter sido escrito²⁶⁵.

E Lísias cumpria o preceito à perfeição: “Sua arte está escondida sob a aparência de falta de arte”, comentou certa feita Dionísio de Halicarnasso²⁶⁶. Assim, em um discurso de acusação, *Conta Eratósthenes*, vemos Lísias, o mais habilidoso compositor de discursos, segundo o erudito Fedro, pedir perdão aos juízes caso não possa, devido à sua inexperiência (*dia tem apeirian*), proferir uma boa acusação²⁶⁷. A própria filosofia subscreveu o preceito, já na teoria, quando refletiu sobre a retórica, já na prática, quando, por exemplo, Sócrates teve de haver-se com seu julgamento. No diálogo platônico *Górgias*, com efeito, Sócrates diz que a franqueza é uma das características que compõem o interlocutor ideal, coisa que, *mutatis mutandis*, seria repetida por Aristóteles em sua *Retórica*²⁶⁸; e logo no início do seu julgamento, Sócrates faz questão de dizer que não ornará cuidadosa e subtilmente suas palavras, senão que as proferirá casualmente à medida que lhe forem ocorrendo (*Apologia* 17b-c)²⁶⁹. Quanto ao próprio *Fedro*,

²⁶⁴ Tradução minha para o português de: “[...] *this was a familiar item in the average speechwriter’s box of tricks*”. FERRARI, 2012, p.53. Não consegui ter certeza quanto a que “*average*” realmente está qualificando, se “*speechwriter*” ou “*box of tricks*”; seja como for, o argumento permanece o mesmo.

²⁶⁵ *On the Sophists*, esp.13, *apud* FERRARI, 2012, p.242.

²⁶⁶ *De Lysia* 1.16, *apud* FERRARI, 2012, p.242.

²⁶⁷ *LYSIAS, Against Eratosthenes*, 3.

²⁶⁸ *Retórica*, 1378a: Aristóteles, a rigor, fala em saber, *phronēsis* (que corresponderia, no *Górgias*, à *epistēmē*), *eunoia* (exatamente como no *Górgias*), e *areté*, que, porém, está relacionada com a franqueza, como mostra o contexto.

²⁶⁹ Cf. também, em Antífonte, o caso de assassinato da madrastra, o primeiro discurso de defesa da segunda tetralogia e o início de *Acerca do assassinato de*

Ferrari sugere que Platão estaria brincando com isso, quando faz Sócrates dizer que os discursos proferidos antes surpreendentemente calharam ao seu presente propósito de analisar como pode iludir seus ouvintes quem conheça a verdade, provavelmente por graça das divindades locais, já que Sócrates não seria dotado da arte de falar (262d)²⁷⁰; ora, diferentemente de Fedro, o leitor sabe que foi Platão quem compôs o diálogo.

Voltando, então, ao discurso de Lísias, foram ressaltados já vários aspectos seus que denotam grande engenhosidade. Até mesmo a presença ou não de um princípio que unifique de algum modo todo o discurso é discutível. Em minha opinião, esse princípio existe, e é nele que reside tanto a força desse discurso quanto sua fraqueza, porque uma vez que ele é descoberto, o discurso torna-se mais vulnerável. A esse propósito, é revelador um já citado comentário de Sócrates de acordo com o qual o discurso de Lísias seria uma censura (*pségein*) da irracionalidade (*tò áphron*) do amante e um elogio (*enkomiázzein*) da racionalidade (*tò phrónimon*) do que não ama (235e7-8). De fato, todos os aspectos negativos referidos aos amantes podem ser compreendidos como diferentes desdobramentos da mesma irracionalidade. Nesse sentido, o fundamento do discurso é *essa* irracionalidade, ou seja, uma compreensão do que é ser irracional e, indiretamente, racional. E esse é o fundamento do discurso em três sentidos. Primeiro, porque o discurso argumenta que o companheiro irracional, embora seja agradável ou útil no momento da paixão, a longo prazo é prejudicial. Ou seja, unir-se ao irracional é prejudicial a longo prazo. Depois, porque para compreender e executar isso o próprio jovem tem de ser racional tal como o amante não é nessa circunstância: ele tem de cuidar dos seus próprios interesses, calcular friamente os meios para atingir seus fins a longo prazo e executar com moderação e autocontrole o planejado. Até aqui, a oposição entre racionalidade e irracionalidade é o fundamento do discurso enquanto ele é considerado um conselho de prudência: a razão é um cálculo correto dos meios para atingir um fim unido à moderação e ao autocontrole necessários para agir segundo esse cálculo. Mas o discurso, sem prejuízo de ser à primeira vista um conselho, pende bastante para algo como um elogio. Isso tem consequências importantes, principalmente quando consideramos o efeito dele na relação entre Lísias e Fedro. O discurso é um elogio da racionalidade do não amante

Herodes, ocasiões todas essas em que o orador fala de sua inexperiência. MCCOY, 2010, p.52.

²⁷⁰ FERRARI, 2002, p.53.

na medida em que enfatiza a superioridade desse não apenas enquanto é mais conveniente em uma situação particular, mas sim por toda a vida e como algo que o jovem deve emular não somente para tomar uma decisão momentânea, mas por toda a vida. Afinal, ele se oferece como um amigo e companheiro para toda a vida. É um ideal de vida, portanto, que está sendo oferecido ao jovem, algo que daria um sentido particular a sua vida como um todo, e que vai além, por conseguinte, tanto de um mero conselho concreto quanto de considerações de utilidade.

Nesse sentido, o discurso não desperta no jovem apenas medo dos amantes e esperança de um não amante (humores consoantes os conselhos); sua intenção principal, ainda que mais oculta, é despertar admiração e emulação em relação ao não amante e sua racionalidade, e desprezo, piedade e escárnio em relação ao amante e sua irracionalidade (humores mais consoantes os elogios e as censuras). Isso é ainda mais claro quando consideramos a importância da demonstração – da *epideiksis*, do *show* - de racionalidade que o próprio discurso dá como um ato verbal. O orador venceu suas paixões e pode, assim, falar de forma calma, fria e racional; não implora patética e efusivamente por algo momentâneo, mas convence fria e racionalmente; controla sua língua como o amante não consegue fazer; já dá uma exibição (*epideiksis*) de sua virtude (*areté*), da qual está tão seguro, e assim coloca diante dos olhos e dos ouvidos do jovem uma manifestação viva, presente e paradigmática da racionalidade de que seu discurso apenas fala²⁷¹.

Imaginemos, agora, Lísias proferindo esse discurso a Fedro. Se para o ouvinte fictício do discurso ele já poderia soar principalmente como um elogio da racionalidade do não amante e, simultaneamente, uma exibição ou *show* dessa racionalidade, tanto mais para Fedro, que ouvia um discurso fictício de um compositor de discursos²⁷². Desta feita, ainda que seu conteúdo explícito seja o de um conselho, o discurso, se o consideramos como um ato verbal (realizado, agora, principalmente por Lísias), é claramente um elogio e uma demonstração da razão do seu

²⁷¹ Em 232d5, ele fala que o não amante consegue o que deseja por sua virtude, e, em 234b1, diz que os que não amam não de dar mostras (*epideiksontai*) de sua virtude.

²⁷² Assim, Buccioni afirma que de nenhuma maneira Lísias pretendia angariar favores sexuais de um jovem ateniense, nem sequer de Fedro; seu discurso não estaria direcionado a nenhum indivíduo em particular, mas seria uma composição *epiditica* cuidadosamente feita para angariar clientes em geral, e não sexo, para seus serviços logográficos. BUCCIONI, 2007, p.18.

autor, assim do fictício como do próprio Lísias²⁷³. Isso, aliás, é o que parece mostrar o efeito que ele teve sobre Fedro: uma grande admiração de Lísias – “o mais habilidoso dos escritores”, por comparação ao qual Fedro, como que diante de um ídolo, torna-se tímido (228a) - e a tentativa de imitá-lo (228d).

Mas vejamos de forma mais detida no que realmente consiste essa racionalidade, a fim de podermos aferir o significado que o discurso possa ter, seja para o jovem fictício, seja para Fedro. Essa pergunta sobre a racionalidade de que fala está entre algumas perguntas que, como já pudemos entrever, forçariam o não amante a dizer de forma clara e explícita muita coisa que ou bem está apenas sugerida no discurso, ou bem está totalmente ausente dele; se o jovem as fizesse, não seria seduzido tão facilmente. Depois, no que diz respeito ao plano do diálogo *Fedro* como um todo, se nós fizermos essas perguntas já estaremos *progredindo*, ou seja, *encaminhando-nos adiante* para a réplica de Sócrates, que expõe uma perspectiva mais ampla e complexa

²⁷³ Ferrari, em seu *Listening to the Cicadas*, faz dessa diferença entre, de um lado, o conteúdo explícito do discurso – o que ele diz - e, de outro, seu pano de fundo compreendido principalmente como ação verbal do discurso – o que ele faz -, o grande mote de seu livro. As cigarras simbolizariam o pano de fundo e a ação verbal; a importância de para elas atentar simbolizaria a necessidade de atentar para o que cada discurso – no caso, cada parte do diálogo – faz, não somente para o que diz. Somente assim dar-se-ia unidade ao diálogo, já que uma parte sua tematiza – ou fala de - justamente o que a outra faz: a primeira, fazendo retórica, fala do amor filosófico; a segunda, fazendo filosofia, fala da retórica. FERRARI, 2002. Nesse sentido, é bastante importante essa pergunta sobre o discurso de Lísias e do não amante fictício: que gênero de discurso é esse? Porque, a rigor, ela significa: o que ele faz com o ouvinte (“comigo”, no caso do ouvinte e leitor)? Se isso perguntassem os homens-cigarras e as vítimas das Sereias, por exemplo, talvez não morressem, já que perceberiam que estavam a beira de pular no mar, deixando de comer ou algo que o valha; em outras palavras, atentar para o gênero do discurso e para o que ele realmente faz, e não somente para seu conteúdo explícito, implica não se esquecer de si mesmo, como ocorreu com as cigarras e, até então, com Fedro. Parece bem condizente com isso o comentário de Plutarco, em *Como Ouvir*, de que assim como ninguém sai da barbearia sem ao menos passar a mão na cabeça, de modo a examinar a diferença produzida pelo corte de cabelo, do mesmo modo deveríamos fazer depois de ouvir um discurso: voltarmos sobre nós mesmos, a fim de examinar como nossa alma foi afetada pelo discurso, se alguma paixão excessiva foi mitigada, se nosso amor pela virtude aumentou e coisas desse jaez. PLUTARCO, 2005, p.27-28.

a respeito do amor, da racionalidade e da beleza, como que em resposta às objeções e perguntas corretas feitas ao discurso de Lísias.

Em outras palavras, o progresso do *diálogo* é *dialético*, mas nesse sentido de dialética – teses, seguidas por questões e objeções, então novas teses que levam em conta as questões e objeções anteriores - e não no sentido de uma técnica de classificar a realidade segundo gêneros e espécies²⁷⁴.

Isso tem consequências importantíssimas, tanto para a prática filosófica em geral quanto para a boa leitura do *Fedro*. Uma delas é a inseparabilidade entre filosofia e retórica. O método dialético de reunião e divisão sugeriria fortemente a existência de um primeiro momento, puramente filosófico, de descoberta da verdade – na visão intelectual das formas e subformas -, que depois seria seguido, de forma independente, por um momento retórico, de exposição dessas descobertas. Se, porém, a descoberta dá-se no diálogo – numa prática discursiva, pois -, não numa técnica de *ver* as formas, essa distinção entre a teoria filosófica – descoberta - e a prática retórica – exposição - torna-se problemática²⁷⁵. Outra consequência importante é a supervalorização do saber perguntar, do que é um exemplo a progressão que vai do discurso de Lísias ao primeiro de Sócrates e depois do primeiro de Sócrates ao segundo por meio do levantamento - explícito por nós, tácito por Sócrates - de perguntas fundamentais cujas respostas são pressupostas no discurso anterior. Esse saber perguntar pressupõe aquele estranhamento do *theoros* exemplificado pelo comportamento de Sócrates no prólogo do diálogo.

Uma dessas perguntas dizia respeito à natureza do amor, como vimos a propósito da possível crítica do discurso por sua falta de

²⁷⁴ Griswold parece ser quem dos comentadores mais e melhor explorou o caráter dialético (em sentido não técnico) da progressão do diálogo: “*The progress of the Phaedrus itself, which exhibits the strange dialectical logic of dialogue, is different in kind from the procedure recommended in Socrates’ first speech (and indeed from that recommended in sections of the second half of the Phaedrus)*”. GRISWOLD, 1996, p.61.

²⁷⁵ “Como demonstra a palinódia”, diz Marina McCoy em seu brilhante livro sobre retórica em Platão, “a filosofia não é a arte de descobrir a verdade, a ser seguida de uma arte distinta da persuasão retórica. Para Sócrates, o filósofo por sua natureza está sempre incompleto em conhecimento e continua a aprender sobre a verdade por meio da conversa. A alma do filósofo é atraída para a verdade pelos discursos, particularmente discursos entre amigos”. MCCOY, 2010, p.189-190.

definição. Entrando em diálogo com o texto, coisa que Fedro não fez²⁷⁶, meio que obrigamos o autor do texto a dizer coisas importantes que não estavam explícitas, como, por exemplo, que o provável e o sucesso pragmático são mais importantes que a verdade e as coisas tais como são por natureza, e que, portanto, ele não sabia realmente o que *é* amor. Agora, a pergunta sobre a racionalidade deve revelar outros pressupostos importantes.

O autor relaciona sua racionalidade com sua capacidade de deliberar a respeito das melhores (*árista*) coisas para si e, controlando a si mesmo sem se deixar levar pelo apetite e mudar de opinião, ser capaz de executar o planejado (231). Ele também diz que se preocupa *não* (*ou*) com o prazer momentâneo, *mastambém* (*allá kai*) com o benefício futuro (233c1). Repare-se na ambiguidade e na vagueza do discurso, as quais, não por acaso, perpassam-no de cabo a rabo. O que são essas melhores coisas (*árista*) de que fala, afinal? E, depois, como se coadunam o “também” com o “não” anterior? Se nega o prazer momentâneo, como vai cuidar *também* do benefício futuro? Parece, assim, que o discurso tenta dar a impressão de negar um, sem, contudo, realmente comprometer-se com isso. E, de novo, no que consiste esse benefício porvir? Em nenhum momento do discurso isso fica explícito. Em outro momento, ressaltando a discrição do não amante, ele contrapõe sua escolha do melhor (*tò béltiston*), de um lado, à reputação (*dókses*) advinda dos homens, de outro (232a5). Mas o que é esse melhor? E é significativo que esteja contraposto à reputação (*dóksa*), o que significa que o não amante não pauta sua vida pela opinião pública. O respeito que com ela é preciso ter, mantendo o segredo das verdadeiras relações que terá com o jovem, é uma fachada para maximizar a fruição desse *melhor*, que não é algo conforme os ditames da opinião pública²⁷⁷. Nesse sentido, ele usa a opinião pública e sua

²⁷⁶ De fato, Fedro pediu para que Lísias repetisse o texto e, depois, tentou memorizar uma versão escrita do texto (228b); é importante notar a falta de diálogo que há aí.

²⁷⁷ A propósito da passagem que distingue o melhor da reputação, Hackforth comenta: “*There is a pleasant irony in this twisting of a Socratic precept [...] into propaganda for the sensualist; it is almost the devil quoting scripture, and might well throw doubt on the authenticity of the speech*”. HACKFORTH, 2001, p.28. Buccioni, por sua vez, enfatiza a importância dessa passagem para concluir que a principal vantagem do não amante sobre o amante não seria exatamente sua racionalidade, mas sim sua promessa de sigilo: “*The underlying message is: appear in public to be a temperate citizen who abides by social mores and laws, and indulge your natural desires in secret*”. Ele ainda relaciona

honra (*dóksa*) de modo a atingir seus objetivos pessoais, mas ela não é um fim em si.

O que o não amante quer do jovem, afinal? Embora desde o início saibamos que o primeiro pede favores sexuais – prazer, portanto – ao segundo, o discurso tende a anuviar isso por meio do uso exclusivo e reiterado de eufemismos e perifrases, como “minha situação” ou “minhas pretensões” (*emôn pragmáton*) (230e6), “essas coisas” (*toúton*) (230e7), “as coisas que peço” (*hōn déomai*) (231a1), “realizaram o que desejavam” (*épraksan hōn edéonto*) (232d5), “essas coisas realizaram” (*taûta épraksan*) (233a1), “o que virá depois” (*tôn mellónton*) (233a4), e “favorecer” (*kharídezthai*) (234b7)²⁷⁸. E o sentido *não sexual* de “favorecer” ou “agradar” (*kharídzomai*) é acentuado por outros usos que faz dele, como quando fala que não seria conveniente favorecer (*kharídzesthai*) os mais necessitados, como os mendigos, quando se dá um banquete privado (233d5). Podemos notar, portanto, que claramente há uma tentativa de fazer a audiência esquecer seu verdadeiro propósito, ou até mesmo de negar, tacitamente, qualquer desejo sexual de sua parte²⁷⁹; e a ausência de qualquer menção à beleza do jovem deve contribuir para isso²⁸⁰.

essa proposta com a antítese *nomos-physis* presente no *Sobre a Verdade* do sofista Antifonte. BUCCIONI, 2007, p.16. Mas, ora, a capacidade de aparentar algo conforme as convenções sociais e, simultaneamente, realizar seus fins privados imorais e hedonistas é justamente o que ele entende por racional. A aparência de virtude moral – isto é, o sigilo – faz parte de seu cálculo hedonista – isto é, de sua razão.

²⁷⁸ Ryan ressalta o uso de eufemismos: “*the pervasive presence of euphemisms and evasions gives parts of this speech a curiously muffled effect [...]*”. RYAN, 2012, p.108.

²⁷⁹ Daí Buccioni dizer o seguinte: “*Since epithymia is used throughout the course of the speech exclusively to characterize a lover’s sexual desire and passion, the nonlover seems to deny tacitly any sexual desire on his own part. He never directly refers to his own wish to have sex. He neither affirms nor denies outright that he himself feels sexual desire, but uses periphrases and euphemisms.* BUCCIONI, 2007, p.19-20. Em contraste, Ferrari julga que por todo o discurso o propósito sexual do não amante é claro e explícito. FERRARI, 2002, p.91.

²⁸⁰ Griswold comenta que essa ausência de menção à beleza, seja do orador seja do jovem, torna o desejo sexual de ambos um fato mudo, e nisso consistiria muito da absurdidade do discurso; disso o autor também conclui que o discurso teria sido composto apenas para ser lido e não poderia ser pronunciado, já que não faz nenhuma referência específica ao jovem ouvinte. GRISWOLD, 1996,

Se, porém, não nos deixamos enganar por isso, veremos no que realmente consiste sua racionalidade: num cálculo hedonista dos prazeres e numa contenção, de acordo com esse cálculo, em relação a prazeres presentes que, no futuro, podem causar dores ou impedir a fruição de maiores prazeres²⁸¹. De fato, a paixão faz com que o prazer iminente pareça muito maior que a dor conseqüente, ainda distante; depois de realizado o prazer, porém, e do descuido dos interesses pessoais, o amante, recobrada sua frieza, faria o cálculo (*hypologízesthai*) entre trabalhos (*pónous*) prestados (231b4), cujas conseqüências ainda têm efeito para seus interesses pessoais, e prazeres fruídos, para chegar à conclusão de que errou no seu cálculo enquanto apaixonado. Ou seja, o problema não é o prazer em si, mas sim que as dores foram muito maiores que os prazeres. Desta feita, ponto crucial a ser notado na proposta do não amante é que “a voz da razão no não amante raciocina apenas sobre meios para fins, não sobre os fins mesmos”²⁸², que no seu caso é o prazer, o que denota uma compreensão puramente instrumental e hedonista da racionalidade²⁸³. Em nenhum momento questiona a adequação dos fins da relação tradicional entre amado e amante; seu argumento é apenas que ele teria meios mais eficazes – como a ausência de paixão - de satisfazer esses mesmos fins. Assim, mesmo quando censura severamente os amantes, o não amante não está fazendo o jovem repensar radicalmente propósitos éticos, mas apenas sugerindo que ele deveria ser mais prudente ao calcular os passos para objetivos comuns e já pressupostos²⁸⁴. Em outras palavras, apesar

p.46. Benardete expôs argumento semelhante: a ausência de menção à beleza do jovem até faria Fedro dizer que o discurso é erótico *de algum modo, mas não sabe como* (*ouk oid' hóntina trópon erotikós*) (227c5); por essa total impessoalidade, ele não poderia ser pronunciado em uma situação concreta, sob pena de o pretendente revelar-se como um amante disfarçado de não amante. BENARDETE, 1991, p.110-111.

²⁸¹ E aí certa compreensão do que é belo exerce papel fundamental: nesse caso, o belo é compreendido como belo menino enquanto objeto possível de uma fruição sexual - como disse Fedro antes de ler o texto, Lísias figurou (*gégrapse*) a situação de um dos belos (*tôn kalôn*) sendo seduzido (*peirómenón*) (227c5). Essa é a única ocorrência do termo “belo” relacionado ao texto de Lísias, e o texto mesmo é todo desprovido do seu uso; mas a ideia de beleza tornar-se-á cada vez mais brilhante durante o diálogo, e já no discurso seguinte, proferido por Sócrates, desempenhará um papel importantíssimo.

²⁸² FERRARI, 2002, p.91.

²⁸³ GRISWOLD, 1996, p.47.

²⁸⁴ FERRARI, 2002, p.93.

de à primeira vista parecer paradoxal e ter, por isso, um atrativo sabor de novidade, no *fundo* o discurso apoia-se em *hipótese* bastante comum; e é provável que justamente por ser assim comum esse fundamento do discurso não chame a atenção para si e não cause nenhum estranhamento no ouvinte - afinal, Fedro e Lísias estavam na casa de Moriúcio (227b5), lugar notório por seu hedonismo²⁸⁵. Mas sejamos então um pouco como Sócrates, que não tem lugar (*atopos*) e parece um estrangeiro.

Por isso, outras questões fundamentais a levantar seriam: o prazer é um bem? A busca por prazer é racional? Calcular corretamente o que dá mais prazer é o mesmo que ser racional? E a busca por uma vida virtuosa? Agir sem nenhuma virtude, mas de forma prazerosa, seria racional? O texto até menciona a *areté*, mas não diz o que ela é, nem faz dela algo importante para seu argumento. E a honra? Agir de forma prazerosa, mas ignóbil, seria racional? E a honra deve ser só um meio para mais prazer? Se o pretendente, alegadamente não amante (*erastês*), no fim das contas *deseja* o prazer sexual, o que realmente o diferencia do amante, para além do fato de poder discursar sobriamente e calcular meios prudentemente? Com base em que, portanto, poderia o jovem confiar na manutenção da relação depois da satisfação do desejo?²⁸⁶ Ao que parece, no fato da ausência de apetite sexual implicar a presença em si da racionalidade, ou seja, da estabilidade de propósitos e da firmeza dos compromissos. Mas podemos perfeitamente colocar em questão as duas coisas: tanto se realmente não há apetite sexual no orador quanto se sua ausência, caso comprovada, é suficiente para que haja a presença da racionalidade. Até porque o argumento do discurso não mostra que todo apetite se reduz à paixão erótica, o que significa que o não amante pode ter outros apetites e, assim, ser irracional mesmo sem amar. Depois, falta ao discurso uma demonstração mais explícita do que seja a racionalidade, de que o orador em questão é racional e também mais digno do que outros não amantes da amizade do jovem. Como ele foca muito mais nos perigos ligados aos amantes e à sua irracionalidade,

²⁸⁵ Em nota à sua tradução do *Fedro*, Ferreira comenta que tal lugar era ilustre por seu fausto e que seu proprietário tinha a reputação de levar uma vida boêmia, opulenta e de glutão. Sabe-se disso, ao que parece, porque Aristófanes satirizou mais de uma vez esse ricoço em suas comédias.

²⁸⁶ Griswold afirma que a promessa do não amante é “groundless”: “*The non lover’s motives and interest in the boy are the same as the lover’s; there is no reason to believe that the former is more capable of long-term friendship with the boy than is the latter*”. GRISWOLD, p.1996, p.49.

quase não tematiza o que seriam as características positivas da racionalidade. Se o fizesse, poderia mostrar explicitamente por que esse não amante é mais racional do que outros e mais digno da amizade do jovem. De não ter algumas características apontadas como determinantes para a irracionalidade segue-se que é racional? De não ter motivações para se arrepender dos bens que promete propiciar segue-se que tem motivações para propiciá-los? Se tem essas motivações, quais são elas e como entram no seu planejamento racional? Depois, ficam outras questões: por que entregar-se a esse e não a outro não amante, afinal? Como já disse, o autor parece responder isso indiretamente, com seu ato verbal como um todo e com a forma do discurso, em vez de com o conteúdo de suas proposições sobre a razão e sobre si mesmo. E ainda: por que o jovem deve necessariamente entregar-se a um ou outro? Por que não pode o jovem abster-se simplesmente de favorecer sexualmente alguém? Não estaria o orador fazendo parecer óbvio justamente aquilo que ele deveria demonstrar?

Relacionado a isso está sua insistência no mote da amizade duradoura, ao revés do amor, do desejo e da paixão efêmeros; mas ele nunca tematiza o ser da amizade. O que é, para ele, amizade? Que tipo de amizade terá com o jovem? Isso fica sem resposta certa. Mesmo as passagens em que poderíamos vislumbrar uma resposta para essa questão deporiam contra o que pretende parecer. Em 232b4 ele comenta que é sabido que o dialogar é necessário quer à amizade (*philia*) quer a algum outro *prazer* (*állen tinà hedonén*); ou seja, ele concebe a amizade principalmente à luz do prazer. Isso explica o que realmente quer dizer com “benefício” quando fala que cuidará não do prazer, mas *também* do benefício futuro de ambos²⁸⁷. E também resta obscura a comparação que faz entre a amizade que teria com o jovem e a amizade entre pais e filhos (233d2): afinal, filhos concedem favores sexuais a seus pais? O estribo da relação proposta será o mesmo da relação paternal, por acaso? Esse “argumento” do não amante, fundamental para mostrar que pode haver amizade duradoura sem desejo erótico, é sofisticado no pior sentido que a palavra possa ter²⁸⁸. O ouvinte atento deveria reparar que, quando o não amante propõe uma relação comparável à maternal, está diante

²⁸⁷ FERRARI, 2002, p.93.

²⁸⁸ De fato, ele diz que é preciso “refletir” – *enthumeísthai* – por essa comparação (233d1). Depois “*enthýmema*” será um termo técnico da *Retórica* de Aristóteles para designar os argumentos ou raciocínios (*sylogismós*) usados na retórica. *Retórica*, 1355a. Contudo, tratar-se-ia, nesse caso, de um *enthymema* aparente.

não de uma imagem dessa relação, senão que de um simulacro: algo que repete a aparência do modelo, mas lhe corrompe a essência²⁸⁹. Tanto mais se consideramos a ênfase que o discurso dá à preocupação com o interesse próprio ao caracterizar o comportamento racional – nada, com efeito, é mais alheio ao espírito maternal que esse egoísmo.

A propósito de egoísmo, é importantíssimo sublinhar que é a partir do indivíduo, na primeira pessoa do singular, que esse discurso compreende o comportamento racional²⁹⁰. Além de explicitamente relacionar a razão ao interesse próprio²⁹¹, estão no princípio (*arkhé*) do discurso, desde sua primeira frase (230e6-8), os negócios (*emôn pragmaton*), as necessidades e os pedidos (*hôn déomai*) de quem fala²⁹². (Ainda assim, ele parece não ter nenhuma compreensão mais elaborada de si mesmo; portanto, outra pergunta fundamental a ser feita seria: o que sou eu?²⁹³ Se racional é cuidar do que me é próprio, cumpre perguntar: o que me é mais próprio – meu corpo, meus bens, minha família, minha reputação, minha alma?) Será diferente o eixo de cada um dos discursos de Sócrates: no primeiro, desde o início a ênfase recairá sobre o “nós”, o acordo entre nós e sobre uma compreensão do homem em geral, por oposição à natureza bruta (237c-237d); já no segundo, o centro articulador será uma compreensão do todo enquanto um cosmo vivo e animado, mas principalmente o lugar que nesse cosmo ocupam o sagrado e os deuses, por contraste ao qual o lugar do homem será determinado (246e)²⁹⁴.

Depois, levando em conta o segundo discurso de Sócrates, também o comportamento do cavalo escuro da alma lança luz sobre o não amante de Lísias e sua racionalidade. Como o não amante, o cavalo escuro é governado pelo apetite hedonista. E de forma bastante eloquente e aparentemente racional, esse cavalo é capaz de fazer um

²⁸⁹ Cf. *Sofista* 236b-c, em que a sofística é compreendida como arte da produção de coisas que parecem cópias, mas na verdade são simulacros, porque descaracterizam o modelo; cf. também a ilusão pelas semelhanças em *Fedro* 262b.

²⁹⁰ Segundo Benardete, o coração do discurso de Lísias é o autointeresse: “*Phaedrus fell for a speech that made his selfishness look moral*”. BENARDETE, 1996, p.119.

²⁹¹ P. ex., em 231a5 e 231b2.

²⁹² GRISWOLD, 1996, p.47.

²⁹³ GRISWOLD, 1996, p.51.

²⁹⁴ E os indivíduos Sócrates e Fedro estarão somente na conclusão do segundo discurso de Sócrates, de maneira oposta ao discurso de Lísias.

pacto com o restante da alma e abster-se, então, momentaneamente dos seus prazeres; depois, porém, ele censura o restante da alma por conter-se covardemente diante do belo amado e não cumprir o acordo de apenas adiar sua satisfação. Como o não amante de Lísias, ele também cede, temporariamente, às exigências das demais partes da alma e firma acordos com elas, mas, ao contrário delas, mantém sua firmeza de propósitos e não muda de opinião (252c-254-d)²⁹⁵. Nesse caso, é o cavalo ruim que parece racional, tanto porque é loquaz, deliberando discursivamente em vez de violentamente, quanto porque mantém uma firmeza de propósitos, ao contrário das outras partes da alma. Mas o ponto a notar é que as outras partes da alma não mudam apenas de meios para atingir o mesmo fim, mas sim que reorganizam e repensam os próprios fins. Como o cavalo escuro não compreende isso, só pode encarar a hesitação dos demais como covardia e irracionalidade, como se ainda tivessem a mesma compreensão que ele tem dos fins a serem buscados; interpreta, assim, um conflito moral como problema apenas técnico e de falta de brio²⁹⁶. Nesse sentido, o que à primeira vista pode parecer harmonia entre os apetites – o cavalo mau - e a razão dessa alma, a rigor é uma dominação corruptora dessa por parte daqueles, uma vez que esses apetites transformam a razão em um simples cálculo hedonista dos meios. Como o cavalo mau na palinódia, os apetites do orador de Lísias escravizaram e corromperam sua racionalidade, inclusive sua capacidade de falar, em vista do prazer sexual. De resto, devemos notar que se a presença do comportamento do orador de Lísias

²⁹⁵ Esse, deve-se lembrar, é um dos principais pontos do discurso de Lísias e do que ele entende por racional: o não amante não se arrepende (*metamélei*) nem muda de opinião (*metagnōnai*) (231a2-3). Ressalte-se como isso não é socrático, levando em conta tanto o modo *dialogado* de pensar que Sócrates manifesta em quase todos os *diálogos*, que implica sempre uma série de retomadas, novas tentativas e mudança de caminho, bem como o próprio *Fedro*, em que Sócrates mais de uma vez diz ter mudado de opinião - em sua retratação, é claro, mas em outros momentos também (p. ex., 236b). De resto, essa constância de opinião coaduna-se com o que na escrita é criticado por Sócrates depois (275d9).

²⁹⁶ Comentando a palinódia, Bonazzi diz: “*Così tratteggiata l’anima, possiamo allora scoprire nel discorso di Lisia il cavallo nero (gratificazione immediata, mascherata di ragionevolezza: infatti anche il cavallo nero, la passione impetuosa volta ai bisogni immediati, partecipa, in minima parte, della ragione) [...]*”. BONAZZI, 2011, p.5. Ferrari também sublinha semelhanças de comportamento entre o não amante de Lísias e o cavalo preto da palinódia. FERRARI, 2002, p.102.

no *mito* da alma e do homem, por um lado, faz desse comportamento algo inferior, na medida em que no *mito* é representado pelo cavalo mau, por outro lado, também faz dele uma dimensão *essencial* do homem, compartilhada por todos em qualquer tempo, já que presente na descrição *arquetípica* do humano. Em outras palavras, essa presença concede à perspectiva de Lísias e de seu não amante uma veracidade atemporal²⁹⁷, como se o burguês calculista e hedonista que no fundo é esse não amante estivesse sempre em cada um de nós.

Bem conforme a isso, se analisamos o caráter do não amante à luz da *República*, veremos como ele tem a alma do oligarca, com riscos de degenerar em um tirano. Com efeito, fazem com que pareça um perfeito oligarca sua firmeza de propósitos, sua contenção diante de prazeres e desejos não necessários²⁹⁸, sua elevada capacidade de calcular e poupar em vista do interesse próprio²⁹⁹, bem como sua preocupação apenas instrumental com a honra e com o autodomínio³⁰⁰. No entanto, como seu fim a rigor não é a riqueza e o lucro, mas o prazer (sexual, no que concerne ao não amante de Lísias), seu caráter corresponderia também ao do democrata. Como Fedro e em contraste ao oligarca, o democrata dedica-se também a prazeres nem necessários nem úteis e estima, sobretudo, a liberdade³⁰¹.

Last but not least, sublinhem-se os elementos antissocráticos do texto de Lísias. De fato, eles são tão importantes, que um estudioso chegou a dizer que o texto de Lísias seria no fundo uma acusação da

²⁹⁷ Interessante que a um só tempo reconhece sua verdade e seus limites. Essa perspectiva é falsa, conforme a palinódia, quando pretende ser a representação total da razão e da beleza, mas verdadeira quando permanece em seus limites. E o curioso é notar que isso concede a Lísias, cuja retórica atém-se ao verossímil e ao relativo, uma veracidade atemporal e não relativa, mas também que o próprio Lísias não poderia saber nem do caráter atemporal de sua perspectiva nem de seus limites.

²⁹⁸ Avaro, o homem oligárquico reprime os desejos não necessários e que levam à dissipação de sua fortuna, como, p. ex., o desejo de honra. *Rep.* 558d.

²⁹⁹ O homem oligárquico escraviza sua razão e seu espírito – seu *thymós*, onde reside seu senso moral de honra e pudor, correspondente ao cavalo branco da palinódia -, forçando a razão apenas a calcular (*logízesthai*) e examinar (*skopeîn*) como aumentar seus haveres e o espírito a admirar (*thaumázzein*) e honrar (*timân*) nada que não seja a riqueza e os ricos. *Rep.* 553d.

³⁰⁰ Só tem autodomínio e respeita os contratos, angariando assim boa fama, porque tem medo de perder sua fortuna. *Rep.* 554d.

³⁰¹ *Rep.* 561b, *Fedro* 258e.

atividade socrática, o que não é nenhum disparate³⁰². Com efeito, quando Sócrates pediu a Fedro que lhe contasse sobre o que ouviu de Lísias, Fedro respondeu que o discurso (*he akoé*) convinha propriamente (*prosékousa gé*) a Sócrates, pois era de algum modo erótico (227c). Ora, à luz da leitura do discurso, torna-se bastante plausível que isso signifique que o discurso venha imediatamente *de* encontro a Sócrates. Pois se o discurso pode ser compreendido como uma acusação do amor e dos amantes, em outro encontro com Fedro Sócrates disse que as únicas coisas sobre as quais tinha conhecimento eram as coisas eróticas, como se ele se autoproclamasse um professor de erotismo; assim, nesse mesmo encontro, Sócrates acaba identificando Êros à filosofia tal como Sócrates a praticava³⁰³.

Em conformidade a essa hipótese, deve-se notar, primeiro, que o discurso foi escrito, coisa que Sócrates viria a criticar no final do *Fedro* e a que nunca se dedicou. Relacionado a isso, ressalte-se a absoluta impessoalidade do discurso, assim em relação ao orador como ao ouvinte: “Lísias escreveu um discurso sem nenhum vocativo. O discurso é pronunciado por ninguém para ninguém”, comentou um estudioso³⁰⁴. De fato, nenhuma característica peculiar ao orador ou ao ouvinte é mencionada (exceto a ausência da paixão erótica, por parte do orador, e a juventude, por parte do ouvinte). Para alguns, isso decorreria do próprio argumento do não amante, pois, caso ele se referisse a qualidades do ouvinte, como sua beleza, por exemplo, imediatamente revelar-se-ia um amante disfarçado de não amante³⁰⁵; isso também implicaria que Lísias teria escrito um discurso que não poderia ser pronunciado em uma situação concreta, já que isso pressuporia a preferência de um ouvinte em especial por parte do orador³⁰⁶. Benardete comenta, assim, que a grande diferença entre o não amante de Lísias e os amantes seria que o autor do discurso nunca diz “eu *te* amo”, ou seja, “eu *te* considero especial”³⁰⁷. Esse traço do discurso tem duas consequências importantes: não enseja autoconhecimento ao jovem, porque esse não sabe por que é o escolhido, o que nele o diferencia dos

³⁰² BENARDETE, 1991, pp.111, 117: “*The speech warns the reader against Socrates [...]*”; “*Socrates alone fits the indictment of eros perfectly*”.

³⁰³ Cf. *Banquete*.

³⁰⁴ BENARDETE, 1996, p.116. Griswold também ressalta essa impessoalidade. GRISWOLD, 1996, p.46.

³⁰⁵ BENARDETE, 1996, p.111.

³⁰⁶ BENARDETE, 1996, p.111; GRISWOLD, 1996, p.46.

³⁰⁷ BENARDETE, 1991, p.117.

demais, e acentua, de um lado, a posição de autossuficiência do orador e, de outro, de dependência do jovem, na medida em que não revela nenhuma carência do primeiro que as qualidades do segundo poderiam suprir.

Além dessa impessoalidade decorrer do próprio argumento, parece que ela também está vinculada tanto ao fato do discurso ser um modelo quanto ao fato de ser um escrito. Modelos de discurso assim têm de se adaptar a diferentes situações concretas, com o que devem ter alto grau de abstração, serem desprovidos de referências a pessoas, lugares e circunstâncias concretas; são como uma forma ou estrutura geral que vai ganhar conteúdo a cada vez que for aplicado. Assim, o discurso de Lísias pode ser usado em toda situação em que um homem mais velho estiver, como disse Fedro no início, seduzindo um belo menino: ele não menciona nenhum exemplo ou situação concreta, nem faz referência a seu contexto espaço-temporal, tampouco a características dos seus interlocutores de carne e osso. O discurso escrito, por sua vez, por sua própria natureza parece adequar-se ao discurso modelo, formal, impessoal: uma vez fixado no papiro, como bem nota Sócrates depois, o discurso já está descolado de uma situação concreta de fala e não saberá mais a quem, quando e onde falará. Com essa impessoalidade e com escritos de exibição dessa natureza, Lísias também tinha a oportunidade de divulgar sua sabedoria o mais distante possível no tempo e no espaço, sem precisar viajar ele próprio e ficar a cada vez dando diferentes exibições a fim de conquistar novos alunos e admiradores. E isso é ainda mais adequado se o que ele pretende ensinar é justamente a composição de discursos, a *logographia*.

Fácil é notar quão antissocrático é essa impessoalidade: ademais de, como mostra o *Fedro*, sempre manifestar cuidadosa atenção às peculiaridades de cada um de seus interlocutores³⁰⁸, Sócrates não pretendia juntar-se a qualquer um que pudesse pagar-lhe os serviços ou que o admirasse; ele até tinha por hábito indicar outros mestres àqueles para os quais não se julgava o companheiro mais adequado³⁰⁹.

³⁰⁸ Essa característica, segundo Marina McCoy, seria uma das principais diferenças entre Sócrates e o Estrangeiro de Eleia, protagonista do diálogo *Sofista*: “[...] Sócrates exibe um tipo de amor e preocupação por Teeteto como um indivíduo com atenção aos traços específicos de sua personalidade; não existe essa preocupação na atitude do Estrangeiro com relação a Teeteto”. MCCOY, p.157.

³⁰⁹ *Teeteto*, 150e.

Outrossim, levando em conta o conteúdo do discurso, há fortes indícios de que a crítica ao amor seja também – quiçá sobretudo - uma acusação indireta da atividade *oral* do *diálogo* socrático e, simultaneamente, uma defesa da *logografia* de Lísias. O texto acusa os amantes de se arrependem (*metamélei*), mudarem de opinião (*metagnonai*), não serem coerentes e, por isso, de serem irracionais; ora, num dos momentos-chave do *diálogo*, Sócrates, arrependido, tentará retratar-se do que dissera anteriormente (243). E é bem sabido que reconsiderações, contradições, recomeços e novas tentativas de investigação impregnam o diálogo socrático como um todo. Aliás, o fato de os escritos dizerem sempre o mesmo, de forma bastante coerente e estável, será outra razão pela qual Sócrates irá criticá-los: parecem vivos e pensantes, mas, quando perguntados sobre algo que dizem, repetem sempre o mesmo, ou seja, não pensam, não dialogam (275d).

Claro que, por outro lado, são bem mais estáveis que seres que pensam, dialogam e amam; ainda mais estáveis no caso do não amante de Lísias, que parece muito sábio, autoconfiante, autotransparente e autossuficiente. Pois bem ao contrário de Sócrates, que momentos antes dissera que não conhecia completamente a si mesmo (229e5) e que precisava dos homens da cidade para prender (230d4), o não amante dá a impressão de ser totalmente transparente para si mesmo, de não precisar de ninguém, nem ter dúvida alguma sobre o que for: sabe o que ele mesmo quer tanto quanto o que o ouvinte quer, como ambos podem conseguir o que querem, bem como quão virtuoso, racional e capaz ele é³¹⁰. Mas Sócrates também mencionara como a presença de Fedro contribui para o autoconhecimento que tanto busca (228a-b).

Importantíssimo notar também como – se o comentário de Ferrari a esse respeito estiver correto – a perspectiva de Lísias abriria mão da investigação da verdade a respeito do amor para preservar o verossímil e o sucesso pragmático, não obstante constatar seu caráter confuso e contraditório. Ora, assim Lísias estaria dando mostras de uma natureza bastante antifilosófica, na medida em que o filósofo é aquele que se admira diante de uma contradição e busca compreendê-la, em vez de

³¹⁰ Griswold ressalta que o não amante assume que seu autoconhecimento não requer a mediação de outro e que ele está bastante satisfeito consigo mesmo: não se aproxima do jovem para aprender algo sobre si mesmo. GRISWOLD, 1996, p.50. Benardete, por sua vez, sublinha que a necessidade constante de Sócrates por outros seres humanos, em virtude de sua ignorância declarada e de sua falta de autoconhecimento, caracteriza *éros* perfeitamente. BENARDETE, 1996, p.117.

negligenciá-la ou de tomar partido por uma das alternativas sem levar em conta a razão contrária. Essa recusa da investigação para mais além do verossímil e dos sucessos pragmáticos, como se isso comportasse riscos e alterações demais, coincide, por sua vez, com a crítica ao amor: nem a sabedoria de Lísias, nem o não amante vão causar transformações significativas na pessoa que com eles se juntarem; eles podem continuar os mesmos, tendo as mesmas opiniões a respeito de questões fundamentais como o que é a razão, a beleza e o amor, bem como a respeito do valor da riqueza, do sexo e do prazer, mas terão mais poder para realizar seus desejos de maneira eficaz³¹¹. Não haverá nenhuma experiência radical (*pathos*), nem aquela de inestimável valor pedagógico (*mathos*). Com essa “educação” – ou seria melhor dizer treinamento? – técnica é pouco provável que Lísias fosse ao tribunal acusado de “corromper” a juventude. Sabe-se bem que o ideal socrático de educação envolve uma *revolução da alma toda*, o que implica uma reorientação radical tanto dos valores quanto dos desejos do educando (*Rep.* VII).

Levando em consideração, portanto, forma e conteúdo, os dois elementos estariam em perfeita harmonia, e o discurso seria uma exortação à prática da logografia e um desencorajamento da prática do diálogo socrático. Se o leitor não é fisgado pelo conteúdo – como Fedro, que parece sempre atender mais para a forma ou para as palavras (*rhemata*) do que para a ideia ou argumento (*diánoia*) –, ele é fisgado pela forma, isto é, habitua-se a e pega gosto por textos, que, como vimos, compartilham com os não amantes algumas características importantes: estabilidade, coerência, autossuficiência e unilateralidade, na medida em que o amor do leitor não pode ser retribuído, em prejuízo do seu autoconhecimento. A propósito, a censura do não amante às críticas e aos elogios dos amantes ao amado pode ser vista como consequência da impessoalidade e da unilateralidade da relação que ele pretende estabelecer: como, enquanto autor de livros ou *professor* de

³¹¹ Nussbaum sublinha esse ponto de forma bastante perspicaz. Falando do não amante de Lísias e do seu ouvinte, ela comenta que “nenhum deles jamais verá o mundo de uma maneira diferente por causa disso”, que “nenhum deles ‘se tornará uma outra pessoa’, efeito que Lísias teme e despreza”, e que tampouco haveria uma excitação e efervescência profundas de todas as partes da personalidade em conjunto. NUSSBAUM, 2009, p.183-184. Não há, em outras palavras, nenhuma experiência (*páthos*) ou transformação espiritual envolvida nessa relação, o que a diferencia radicalmente da relação erótica descrita pela palinódia socrática.

uma massa de alunos, poderá ele referir-se de maneira atenciosa aos erros e aos acertos de cada aluno em particular? É fácil para o não amante censurar esses exageros e possíveis equívocos, porque ele, na medida em que se abstém totalmente de uma relação pessoal, não corre esse risco; em contrapartida, justamente por essa falta de amor, também não propiciará um maior autoconhecimento por parte do amado através das críticas e dos elogios dos traços de caráter que talvez só o amor pudesse enxergar. Já no prólogo do diálogo fica bastante claro quanto importante é para a continuação da conversa a compreensão que Sócrates tem do caráter de Fedro, bem como quanto importante é para essa compreensão o apreço e a simpatia de Sócrates por Fedro. Sócrates ama discursos e Fedro também; Fedro pode ser um amigo e companheiro de Sócrates – ou pelo menos um fornecedor – nas atividades fomentadas por esse amor, e Sócrates conhece melhor a si mesmo através da observação de Fedro. Essa estima de Sócrates, fazendo com que *repare* em Fedro, permite por sua vez que Fedro conheça melhor a si mesmo, como, por exemplo, quando Sócrates descreve para o próprio Fedro sua situação de paixão – *epethýmei* - pelo discurso de Lísias e sua vontade louca de repeti-lo – *epithymôn* (228b-c). Aparentemente, discursos impessoais e textos não poderiam ensejar esse autoconhecimento.

5. O intervalo entre a leitura de Fedro e o primeiro discurso de Sócrates

À alma pertence o Logos, que se aumenta a si próprio.

Heráclito³¹²

Tudo se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia.

Heráclito³¹³

Tão logo Fedro termina sua leitura, Sócrates diz ter sido transfigurado (*ekplagênai*) e sofrido uma experiência profunda (*épathon*), semelhante aos delírios dionisiacos (*sunebákheusa*), graças ao poder demoníaco (*daimoníos*) desse discurso (234d). Em seguida, porém, Sócrates diz poder improvisar uma versão melhorada do discurso de Lísias: o mesmo argumento (*heuresin*, 236a4) ou hipótese (*hypotíthestai*, 236b1), mas ordenado (*diáthesin*, 236a4) diferentemente e com outras palavras. No entanto, depois que Fedro manifesta seu grande entusiasmo diante da possibilidade de ouvir o discurso de Sócrates – chama Sócrates de nobilíssimo e promete-lhe uma estátua de ouro em tamanho natural (*khrysên eikóna isométreton*) (235d9), caso vença Lísias nessa *brincadeira* retórica -, Sócrates hesita e diz que Fedro levou as coisas muito a sério (236b5). Com a insistência de Fedro, Sócrates acaba pronunciando a sua própria versão de crítica ao amante; incomodado, porém, com a situação, pronuncia seu discurso com a cabeça coberta, para que ao falar não se atrapalhe de vergonha olhando para Fedro.

O que há de mais óbvio nesse intervalo é a tentativa por parte de Sócrates de livrar Fedro, pouco a pouco, da influência da retórica de Lísias. Dado o forte entusiasmo de Fedro por ela, insistir em uma crítica radical e direta implicaria um risco muito elevado de despertar-lhe a antipatia. Portanto, para que Fedro depois possa dispor-se de bom grado

³¹²Fragmento 115.

³¹³Frag. 8.

aos discursos socráticos – a exigente ginástica mental da dialética – é preciso antes impressioná-lo no seu próprio sistema de valores, e, assim, conquistar-lhe admiração, simpatia e confiança. Como coloca Griswold, nesse momento Sócrates parece empenhado em mostrar que ele é superior a Lísias até mesmo no terreno do próprio Lísias³¹⁴. Por isso, sua crítica ao discurso é “retórica” (235a1) ainda no nível em que Fedro concebe a retórica. Fedro estima o discurso por sua escolha de palavras (*onómasin*, 234c7) e por não ter deixado nada que fosse do tópico de fora – ninguém poderia falar mais do mesmo (234e). Sócrates ataca justamente esses pontos: nem nesses aspectos retóricos o discurso seria bom o bastante (235a1-2), pois Lísias teria repetido a mesma coisa duas ou três vezes, como se não tivesse recursos (*euporôn*) para falar muito do mesmo assunto (*toû pollà légein perì toû autoû*) (235a4-5). A questão, portanto, não é se o discurso foi verdadeiro e nobre ou não, nem mesmo se foi persuasivo; daí então Sócrates prometer um discurso mais completo e melhor ordenado sobre o mesmo assunto, mas não mais verdadeiro³¹⁵.

Mas, se assim é, Sócrates está claramente adequando suas palavras e seus atos ao caráter do seu interlocutor, como depois exigirá que o orador ideal saiba fazer (271-272). Como coloca Ferrari, quando Sócrates recusa aceitar que Lísias tenha dito tudo que havia para ser dito no tópico, “era como se estivesse tremulando sua capa diante do touro”³¹⁶. Assim Sócrates conduz ou *desperta* a alma de Fedro, conforme a definição posterior de retórica. Mas para onde ele a conduz? Já vimos que o sentido originário de *psykhagogein* é despertar as almas dos mortos. Na palinódia, a alma é definida como aquilo que move a si mesmo. Conforme essa noção de alma e de psicagogia, uma das coisas que Sócrates faz aí, por meio da ilusão mimética, é despertar a alma de

³¹⁴ GRISWOLD, 1996, p.52.

³¹⁵ GRISWOLD, 1996, p.52; Linck também ressalta que as críticas iniciais de Sócrates permanecem no nível “retórico”, e isso na acepção que Lísias e Fedro teriam do termo. No entanto, como esse autor constata que depois o primeiro discurso de Sócrates modifica também o conteúdo do discurso de Lísias, ele conclui que Sócrates, ao parecer nesse momento criticar apenas o aspecto formal, está fingindo: “*Upon examining Socrates’s first speech we can see that this is not true*”. E por que Sócrates estaria fazendo isso? Porque “*this is all Phaedrus can handle [...] a lover of the surface phenomena of speeches*”. LINCK, 2002, p.266. Logo, vista retrospectivamente, a crítica de Sócrates é “retórica” também na sua acepção do termo.

³¹⁶ Traduzido por mim mesmo do inglês: “[...] *it was if he were flicking his cape before the bull*”. FERRARI, 2002, p.103.

Fedro no sentido em que a faz defrontar-se consigo mesma. Então um dos lugares a que Sócrates conduz a alma de Fedro é para si mesma³¹⁷. Mas ele também a conduz e desperta para o discurso que prometeu e, assim, para uma brincadeira de exercício retórico. Faz parte disso o fato de ele mencionar novamente sua condição de amante de discursos (*philólogo*) (236e5)³¹⁸. Isso deixa Fedro muito mais dócil e empolgado, como se estivesse com alguém que lhe é muito semelhante e íntimo. Dando mostras de querer brincar da brincadeira que Fedro adora, Sócrates entusiasma Fedro e o incita a botar todo seu desejo nessa atividade.

Repara-se que Sócrates representa boa parte da experiência que Fedro teve durante aquela manhã: ouviu Lísias e passou a ter delírios coribânticos (228c1), como agora Sócrates os teve dionisíacos; encontrando Sócrates, quis improvisar sua versão do discurso de Lísias, com o mesmo argumento (*diánoian*), mas com palavras (*hémata*) diferentes (228d), tal como Sócrates agora pretende fazer; quando, então, um amante (*erastouí*) de discursos pediu para que Fedro falasse, ele fingiu não desejar (*epitymôn*) falar (228c1-2), tal qual agora Sócrates, instado por Fedro, hesita em proferir seu discurso. É tão claro o paralelo que Fedro logo o compreende e entra na brincadeira, explicitando-o ainda mais: repete a frase de Sócrates segundo a qual se não conhecesse Sócrates já teria se esquecido de si mesmo, com o que sabe que Sócrates, a rigor, quer muito falar, e também cita Píndaro (236c-d)³¹⁹. Então Sócrates repete outra ideia de Fedro, conforme a qual seria ridículo um simples amador tentar emular, de improviso, um compositor profissional como Lísias (236d4-5). Mas, afinal, qual o sentido dessa brincadeira mimética e dessa troca de papéis?³²⁰

³¹⁷ “Again, Socrates seems to be using certain performative gestures in an attempt to awaken Phaedrus to himself”. LINCK, 2002, p.269.

³¹⁸ Em 228b-c ele já falara que era doente (*nosoúnti*) por e amante (*erastouí*) de discursos. Griswold, comentando essas manifestações por parte de Sócrates de seu desejo louco de ouvir os discursos de Fedro, fala em imitação do caráter de Fedro na tentativa de mostrar-lhe o que ele é e o que deveria ser, provocando-lhe uma *periagoge*, ou seja, conduzindo-o para o autoconhecimento (p.28-29).

³¹⁹ As falas correspondentes de Sócrates estão em 227b9, sua citação de Píndaro, e 228a5, sua menção ao conhecimento de Fedro.

³²⁰ Segundo Griswold, a brincadeira enseja um movimento adiante no diálogo, realocando, de uma maneira que a lógica do discurso de Lísias torna previsível, os papéis desempenhados pelos interlocutores. GRISWOLD, 1996, p.52. Já White, ao constatar essa inversão dos papéis, relembra a importância do

De fato, essa passagem é a mais brincalhona de todo o diálogo³²¹; no entanto, à luz da importância dos jogos e das brincadeiras (*paidiá*) em Platão, nem por isso ela é menos importante³²².

Assim Sócrates mostra a Fedro a experiência por que ele próprio está passando, mas a que está próximo demais para perceber. Tal experiência deixa-se resumir em três momentos principais: inspiração (via escuta), repetição (mecânica e sem aprendizagem) e sedução (dissimulada). Não obstante o discurso de Lísias criticar a paixão e o amor, Fedro ficou apaixonado por ele e demasiado desejoso de repeti-lo, como agora Sócrates se diz arrebatado. E a autoridade de Lísias sobre Fedro parece ter exercido algum papel nisso, tal como agora Sócrates fala que seguiu Fedro porque esse parecia saber bem mais que ele sobre essas coisas. Assim, resultou que Fedro, tímido diante da possibilidade de pensar essa questão por si mesmo, desejava loucamente apenas repetir sem saber o que lhe disse o professor. Ele não desejava descobrir (*heuresin*) a verdade ou novas verdades sobre o assunto, mas apenas repetir, como Sócrates agora irá repetir sem saber o que ouviu. E ambos seduzem seus ouvintes, dizendo ter o que falar e logo depois fingindo não querer falar.

A segunda coisa que Sócrates “faz” é, ao imitar Fedro logo depois de ter sido arrebatado pelo caráter demoníaco do texto, adentrar a brincadeira que o próprio texto cria, mostrando, assim, tanto a estrutura essencial desse jogo, ao aplicá-lo em um novo contexto, quanto que o comportamento de Fedro já decorria, ainda que ele não soubesse, de brincar reiteradamente com o texto e ter seu caráter formado por ele. O

movimento pendular e de contraposição no diálogo: “*The notion of opposition, a crucial underpinning in the metaphysics of the Phaedrus, is also central to its dramatic interplay. Zeno could show that opposites go one way, then the other, and Plato stages the drama according to the same oscillating opposition. Phaedrus’ compulsion and the reference to the tu quoque game have an aura of play, just as opposites can, at a conceptual level, “playfully” (and confusingly) be made to become their own opposites*”. WHITE, 1993, p.30.

³²¹ “*This interlude*”, comenta Griswold, “*is probably the most consistently playful and ironic sextion of the Phaedrus*”. GRISWOLD, 1996, p.51.

³²² Que esse intervalo é todo lúdico, do começo ao fim, é inegável: logo no seu começo Fedro acusa Sócrates de estar brincando (*paidzein*) (234d7); depois, Sócrates reclama que Fedro não deveria levar tão a sério (*espoúdakas*) sua promessa, que, portanto, era uma brincadeira (236b5); a menção de Fedro à comédia e as imitações recíprocas (236c) só confirmam essa tese, mas o torneio retórico criado por Sócrates e Fedro, com prêmio e tudo, também tem muito de uma brincadeira ou jogo.

caráter de Sócrates nesse intervalo seguir-se-ia, portanto, do fato de, em ritual lúdico-religioso (*synebákheusa*), ter seguido (*hepómenos*) Fedro, divina cabeça (*theías kephalês*), enquanto esse, *representando* o não amante, lia o discurso demoníaco (*daimoníōs*) de Lísias (234d). Quem conhece o diálogo inteiro deve notar que isso não é *apenas* afetação irônica por parte de Sócrates, mas também um caso, ainda que precário, da experiência ontológica descrita depois na palinódia³²³. Diz-se depois que o amor é uma divina remoção (*theías eksallagês*) dos costumes convencionais (*eiōthōton nomímon*) (265a) – como agora Sócrates é arrebatado e, em seguida, irá brincar de retórica como nunca fizera. Diante da beleza do amado, cada amante recordaria (*anámnēsis*) a experiência divina que já teve com o deus de sua predileção – como agora Fedro, lendo (*anagnōskōn*), relembra ou reconhece o que Lísias dissera. Nessa experiência o amante seguiria (*hepoméne*) seu deus esforçando-se por elevar sua cabeça (*kephalén*) até o lugar acima do céu e poder, assim, contemplar a realidade (*tà ónta*) da perspectiva divina (248a) – como Sócrates, agora, segue a cabeça divina de Fedro³²⁴. E com essa recordação suscitada pelo amor, os amantes honram e procuram imitar (*mimouímenos*) os deuses que outrora seguiram (252d). E como as bacantes (*hósper hai bákhai*), despejam o que do deus colhem sobre o amado, tornando-o o mais possível semelhante (*homoiótaton*) ao seu deus (253a-b) – como agora Sócrates, depois de entrar em delírio báquico com Fedro, tornar-se-á semelhante a Lísias e a seu não amante. Imitando (*mimouímenoi*) seu deus, os amantes, persuadindo (*peithontes*) e marcando o passo no seu ritmo (*rhythmidzontes*), conduzem (*ágousin*) os amados a adotar as atitudes e a forma (*idéan*) do deus (253b5-7). E, deve-se lembrar, isso tudo decorre de certa visão do real - visto da perspectiva de cada deus -, para a qual a beleza exerce papel fundamental, assim como no discurso de Lísias tudo girava em torno da sedução do belo menino e, pois, de certa concepção de beleza.

Sócrates, então, deixou-se tomar momentaneamente por esse modo de ser e de compreender. Por isso que esse comportamento de Sócrates coincide com aquele de Fedro na exata medida em que ambos coincidem com o pretenso não amante de Lísias: estão de posse da

³²³ O que torna a passagem um claro exemplo de como os diálogos platônicos não dizem sempre o mesmo, uma vez que o sentido das passagens depende muito da perspectiva –prospectiva ou retrospectiva - em que são lidas.

³²⁴ Até onde sei, White é o único comentador a relacionar as passagens. WHITE, 1993, p.26.

palavra e, assim, exercem o poder sobre quem não a tem (Fedro tinha o discurso e atraía Sócrates; agora, o contrário; no discurso de Lísias, só fala o sedutor)³²⁵; como o não amante de Lísias que apenas repete o que se diz dos amantes, mas não sabe o que é o amor, repetem sem saber e assim parecem sábios; dizem todos não desejar – um, não desejar o corpo do jovem, os outros, não desejar falar, ou seja, não desejar o ouvido do jovem –, mas no fundo e por dentro todos estão ardendo de desejo. Aliás, fingir não desejar faz parte da estratégia traçada pelo próprio desejo, desejo esse, no fundo, de ser desejado como algo que por sua autossuficiência desperta inveja e desejo nos outros. Trata-se, em suma, de sedução e apetite dissimulados sob a simulação de sabedoria, a fim de dominar o ouvinte, tornando-o ou bem um objeto de consumo ao seu dispor – como a beleza no texto de Lísias é a beleza do corpo alheio que pode ser fruída sensualmente, consumida –, ou bem espécie de estátua em sua adoração, o que alimenta seu amor próprio, mas consome a alma e a capacidade alheia de pensar.

A terceira coisa importante que Sócrates faz aí, ao imitar Fedro, é a já mencionada tentativa de conquistar a simpatia de Fedro entrando em uma brincadeira retórica bem do seu feitio. Mas brincadeiras, como mostrou a *República*, são muito poderosas no que diz respeito a criar hábitos, ou seja, Sócrates deveria tomar cuidado ao brincar assim, pois pode gostar e corromper-se; essa parece ser a razão do seu desconforto. Por um lado, ele está apenas brincando para seduzir e despertar Fedro, por outro, parece perceber que ele próprio está sendo seduzido para além do seu controle e do que sua natureza filosófica lhe permite.

Talvez isso explique o fato de que a correspondência entre o comportamento atual de Sócrates e o anterior de Fedro não é perfeita, muito longe disso³²⁶. Se repararmos nisso, poderemos atinar que Sócrates não está tão confortável com essa brincadeira e que tentará modificá-la pouco a pouco. A principal evidência em favor dessa hipótese será a diferença que terá o conteúdo (e não somente a disposição) do discurso de Sócrates em relação ao de Lísias. Como, no entanto, esse discurso só será analisado na seção seguinte, por ora fiquemos com alguns elementos do próprio interlúdio. O primeiro é que Sócrates no início parecia pretender fazer uma crítica mais radical ao

³²⁵ Como coloca Griswold, “*Socrates and Phaedrus have power over each other because each possesses what the other desires, namely a logos*”. GRISWOLD, 1996, p.55.

³²⁶ LINCK, 2003, p.270; GRISWOLD, 1996, p.53-56; BENARDETE, 1991, p.119.

discurso, não só dos seus aspectos formais como também do seu sentido e conteúdo (234e6)³²⁷. Nesse sentido, Hackforth chega mesmo a dizer que Fedro é que interpreta erroneamente quando Sócrates diz que além dessas coisas poderia dizer outras diferentes e não piores, em 235c6. Segundo o autor, Sócrates referir-se-ia nessa passagem a uma contradição da tese de Lísias, incluindo a premissa de que o amante é irracional e, por isso, não se lhe deve conceder favores. Fedro, porém, teria erroneamente tomado “outras coisas” como outras coisas para defender o mesmo argumento, o que teria levado Sócrates a adentrar o jogo retórico³²⁸. Assim, Sócrates não fica totalmente à vontade com a brincadeira, a ponto de hesitar em cumprir sua promessa mesmo diante das ameaças de Fedro, e cobrir sua cabeça antes de pronunciar seu discurso para não se atrapalhar de vergonha. Ferrari explora bastante esse mal-estar de Sócrates e argumenta que ele realmente estaria arrependido de, meio que a contragosto, se ter deixado entrar na brincadeira retórica de Fedro. Ele taparia o rosto de vergonha por ter deixado seu amor por discursos sobrepujar seu caráter filosófico; afinal, aceitando a chantagem de Fedro (236e), ele falará apenas para “comprar” mais discursos com isso, e não para alcançar o saber³²⁹.

Sócrates também diz que ouviu (*akékoa*) de sábios antigos que falaram e escreveram sobre essas coisas discursos que poderiam refutá-lo (*ekselénksousi*), se concordasse com Fedro sobre o discurso de Lísias (235b-c). Tudo aí é importante – ter ouvido, de outros, de outros mais antigos, mais sábios, que podem refutar – e claramente ecoa a terminologia que Sócrates usa para dialogar com seus interlocutores e contrabalançar-lhe as opiniões³³⁰. Inumeráveis casos assim impregnam o

³²⁷ WHITE, 1993, p.27.

³²⁸ HACKFORTH, 2001, p.37.

³²⁹ FERRARI, 2002, p.104.

³³⁰ Claro que, por outro lado, essa menção de Sócrates ao fato de ter sido enchido como um recipiente por discursos alheios é outro espelhamento de Fedro, que fora passivamente preenchido pelo discurso de Lísias. É isso que Linck destaca: “*One can read these claims of being “filled up” as an ironic mirroring of Phaedrus by Socrates. Phaedrus unreflectively allows himself to be filled up, and at the same time consumed, by Lysias’ speech. He does not stop to think that this kind of consumption has dimensions beyond the pleasures of the text*”. LINCK, 2003, p.267. Mas cumpre perceber a diferença: Sócrates deixa aflorar o que recebeu outrora, mas logo depois de ter ouvido a leitura e para contrabalançar o que ela diz, em vez de, como Fedro, pedir que a leitura lhe seja repetida e até mesmo pegar o texto para si e memorizá-lo. Sem falar na gritante

Fedro, como, por exemplo, o momento em que Sócrates incorpora a técnica dos discursos e faz Fedro ouvi-la, para opor uma nova e imprevista opinião à que estava prevalecendo no momento, e, logo em seguida, diz já estar ouvindo outros discursos que desmentiriam esses mesmos da pretensiosa técnica³³¹.

Assim, Sócrates não pede para Fedro repetir a leitura, como fez Fedro com Lísias, ou que Fedro lhe dê o texto, porque ele possa relê-lo, conferi-lo na sua exatidão e memorizá-lo. Ao invés, ele traz à tona outro discurso, e não tem nenhum texto em mãos, nem está tentando memorizar um texto, e bem ao contrário de Fedro, recorda o discurso, mas não o autor. Outra coisa diferente: Sócrates reconhece explicitamente sua ignorância e que, portanto, o discurso que pronunciará não é seu, como quem em atitude investigativa mantém certa distância do que ouviu e não adere imediatamente à opinião, como se fosse sua.

Em suma, tudo isso leva a crer que a aparente repetição – do argumento que Fedro expôs – é, a rigor, espécie de progresso, de diferença e até mesmo de oposição, como uma imagem no espelho inverte o modelo. Nas palavras de Linck:

Tudo isso mostra que enquanto há certo aspecto de espelhamento acontecendo, isso não é simplesmente uma repetição e ida atrás tal que alguém poderia pôr essa secção sobre a precedente e vê-las coincidirem. Antes, Sócrates maneja para levar a cabo um espelhamento que reflete para trás do diálogo enquanto simultaneamente introduzindo um elemento progressivo³³².

diferença entre as fontes: “*Socrates seeks to evoke in Phaedrus a sense that there is some nobler ground of discourses*” GRISWOLD, 1996, p.53.

³³¹ No *Fedro*, especialmente, são incontáveis as vezes em que Sócrates diz ter ouvido algo sobre o assunto, formando, a partir daí, um diálogo com as teses postas na mesa. Por exemplo, em 268a-b Sócrates assume a voz de pretenso médico; em 272c Sócrates comenta o provérbio segundo o qual é justo ouvir também as razões do lobo, e então expõe um discurso (*lógon*) que ouviu (*akékoa*) e que é uma objeção ao que vinha dizendo até então.

³³² LINCK, 2002, p.270. Deve o leitor relacionar essas repetições e espelhamentos com a concepção da alma como automovimento (245e); afinal, bem relacionado a isso, como o princípio desse movimento, está a visão de si mesmo no amante, descrita na palinódia, quando por essa *reflexão* a alma do

Isso é o que significa para um discurso ser animado (*empsykos*), ou seja, mover a si mesmo.

jovem desperta: “vê a si próprio no amante como em um espelho [...] experimenta um *anteros* – como imagem refletida do amor” (225d-e).

6. O primeiro discurso de Sócrates: a voz do cavalo branco da alma

O primeiro a ser notado nesse discurso de Sócrates é sua superioridade em diversos aspectos em relação ao de Lísias, e não apenas no que concerne ao à forma ou à disposição do discurso como prometeu Sócrates. No que diz respeito ao método, p. ex., ele não apenas se caracteriza como superior, como se um fosse pouco e o outro mais metódico; antes, caracteriza-se justamente por ser metódico, como se esse fosse seu traço distintivo, ao passo que o de Lísias seria de todo desprovido de método. Constitui esse traço seu elevado grau de reflexão. Ele começa expondo uma regra - definir - que determina como sempre deve ser feito o que está prestes a fazer – deliberar; estabelece, então, uma definição, e, tomando essa definição como premissa de um raciocínio dedutivo, infere uma conclusão. Ou seja, sua maior organização – *diáthesis* – decoree de seu rigor metódico. Ele não sabe apenas falar, deliberar e agir, mas sabe também como ele fala, delibera e age. Assim, demonstra mais autocontrole e autoconhecimento que Lísias; por isso ele é capaz também de ensinar de forma diferente. Pois ele pode formular abstratamente cada passo dos seus procedimentos e assim ensinar sua prática, como faz no começo do seu discurso (e como depois Sócrates faz a propósito da técnica de reunião e divisão conceitual). Ou seja, ele pode ensinar seu ofício “teoricamente”, através de princípios e regras aos quais reduziu sua prática, e não apenas dando modelos de discursos aos alunos, como parecia fazer Lísias³³³. Em outras palavras, ele tem uma técnica de como falar e deliberar. O discurso seguinte de Sócrates, ao elogiar as loucuras e inspirações divinas como fonte de saber, estará claramente contrapondo-se a esse elemento metódico e técnico do atual discurso – assim, num movimento pendular e dialético, a palinódia negará a negação (1º discurso de Sócrates) da falta de arte (Lísias), mas não voltará pura e simplesmente à posição inicial de Lísias, pois terá incluída em si, ainda que apenas como sua parte, a perspectiva do atual discurso. Não por acaso,

³³³ Assim, o orador do discurso de Sócrates poderia reclamar de Lísias como depois Aristóteles faria dos primeiros professores de retórica: alguns creem ensinar uma arte a seus alunos dando-lhes discursos de sua própria lavra, como sapateiros que quisessem ensinar sua arte dessem sapatos em vez da arte mesma a seus alunos. *Dos Argumentos Sofísticos*, 184a. De fato, a reflexão crítica – a teoria, diríamos nós – sobre os procedimentos retóricos parece ser uma novidade trazida à tona pela exigência platônica; esse déficit de reflexão na retórica tradicional era precisamente o que suscitava as críticas do *Górgias*.

diferentemente da técnica, na palinódia o “ensino” dar-se-á através do amor tanto ao conteúdo do saber quanto ao parceiro de estudo; a rigor, a relação de “ensino” não será mera exposição de algo já sabido nem será supérflua ao autoconhecimento, mas será o próprio momento de descoberta tanto do conteúdo do saber quanto de si mesmo. No ensino técnico, ao contrário, o seujeito que ensina já está de posse do saber e tem consciência de como opera em seus procedimentos. Ou seja, o ensino nesse caso requer que apenas um aprenda, o aluno, que se torna passivo nessa relação. Assim, os limites que já apontamos da técnica estarão presentes também aqui nesse discurso de Sócrates. A posição desse discurso, dentro do movimento dialético e pendular do diálogo, corresponde mais ou menos àquela posterior do elogio da técnica.

Mas o atual discurso de Sócrates também seria superior ao de Lísias no que diz respeito ao conteúdo, ou seja, em questões gnosiológicas, éticas e metafísicas. A esse respeito, o discurso responde várias questões suscitadas e deixadas sem resposta pelo discurso de Lísias. Depois, ele também se revela superior nos termos usados, e não por acaso, já que isso fora especialmente apreciado por Fedro no discurso de Lísias.

Por outro lado, esse primeiro discurso de Sócrates é inferior ao seu segundo, como já começamos a sugerir acima. Nesse sentido, ele ocupa posição intermediária entre o primeiro e o terceiro discursos do diálogo. Quanto ao conteúdo ético, gnosiológico e metafísico, se, por um lado, ele responde perguntas suscitadas e deixadas sem resposta pelo discurso de Lísias, ele mesmo, contudo, ao fazer isso suscita novas perguntas sobre essas mesmas questões e as deixa sem respostas, algo que será completado somente pelo segundo discurso de Sócrates³³⁴. Gnosiologicamente, p. ex., o primeiro discurso de Sócrates será inferior ao segundo tanto quanto a técnica é inferior à inspiração divina; metafisicamente, porque o segundo discurso de Sócrates terá uma concepção mais elevada e completa do que seja a substância (*ousia*) da realidade; eticamente, porque o que entenderá como uma vida boa e racional implicará uma harmonia entre todas as partes do homem e entre o homem e uma esfera superior.

Como será sugerido, o que há de mais importante em todas essas diferenças - e, pois, na sua posição intermediária - é uma nova concepção de beleza, verdadeiro fundamento desse discurso, ainda que ela esteja relativamente implícita nele.

³³⁴ Devo bastante aos comentários de Griswold no que concerne à percepção desse progresso dialético entre os três discursos. GRISWOLD, 1996.

O discurso de Sócrates de certo modo tem dois prólogos. O primeiro (237a7-237b6) é pronunciado em nome do próprio Sócrates e contextualiza o discurso porvir; o segundo (237b7-238c4), que já seria da personagem à qual o primeiro prólogo se refere, faz uma introdução metodológica à deliberação que há de se seguir³³⁵. O discurso, assim, é bastante reflexivo: logo no início fala duas vezes sobre a própria fala que terá lugar em seguida. Desta feita, ele acaba enfatizando, primeiro, o caráter mais reflexivo e metódico desse discurso; depois, como quem dá um passo atrás e adquire uma perspectiva mais ampla que a anterior, parece enfatizar que pode mostrar coisas que no discurso de Lísias ficam apenas implícitas, porque faziam parte da própria perspectiva desse discurso, de seu próprio olhar e não do que aparecia para esse olhar. Assim, ao dizer, no primeiro prólogo, que o discurso é de autoria de um pretendente muito esperto que, fingindo não amar, tenta persuadir o jovem a entregar-se a quem não o ama, Sócrates revela algo que permanecera velado no discurso de Lísias. Ele também responde algumas questões deixadas no ar: o orador de Lísias era, a rigor, um amante, e isso explica, por exemplo, o que queria dizer com benefícios futuros bem como por que escolhera um jovem e não outro.

Quando no que chamei de segundo prólogo Sócrates introduz a questão metodológica da necessidade de definir a essência daquilo sobre o que se delibera, ele mostra como nessas seduções está em jogo a relação entre racionalidade e capacidade (*dýnamis*, *areté*) de articular em palavras desejos e pensamentos, bem como o importante papel da exibição (*epideiksis*) dessa capacidade. Em outras palavras, ao trazer à tona a importância de se falar corretamente na deliberação, com seu orador dizendo ter o melhor método para isso, Sócrates enfatiza o caráter performático (*epideiksis*) desses discursos, como se fossem demonstrações da virtude do orador que visam a despertar a admiração de um jovem. Fica muito mais claro, com esse prólogo, que ambos querem mostrar que podem saber perfeitamente o que desejam, como

³³⁵ Um resumo esquemático do discurso poderia ser assim: (1) o prólogo¹, 237a-b: invocação das Musas e contextualização do discurso; (2) prólogo², 237c-237d2: introdução metodológica que prescreve a necessidade de se definir o assunto de deliberação; (3) definição (do amor), 237d3-238c5; (4) dedução dos malefícios de entregar-se ao amante, 238e; (5) malefícios para a alma e a inteligência, 239a-b; (6) malefícios para o corpo, 239c-d; (7) malefícios para as posses, 239d-240b; (8) a questão do prazer, 240b-240e; (9) que o amante não é confiável nem racional; (10) resumo dos principais pontos: a educação da alma e a analogia com os lobos, 241c-241d.

podem obter o que querem, bem como que esse saber manifesta-se na ou até confunde-se com a capacidade que têm de falar. Isso parece esclarecer o que o primeiro orador compreendia por “conseguir as coisas por sua própria capacidade (*aretèn*)” (232d5) e “dar exibições de sua virtude (*aretèn*)” (234b1), quando argumentava que o jovem deveria agradecer não a quem ama, mas a quem tem essas virtudes e capacidades. De fato, restara obscuro o que seria isso. Nos dois casos, mostra-se que a capacidade de falar implica a superação de um desejo desordenado, a melhor orientação do desejo e a legitimação desse desejo para os outros, que, persuadidos, atenderão ao desejo do orador. E enquanto mostra a presença dessa tentativa nos dois discursos, Sócrates enfatiza a superioridade do seu nesse quesito.

Como vimos, o discurso de Lísias nem chegava a tematizar o amor mesmo, tanto menos o processo correto de deliberação em geral, e operava de forma mais indutiva, por assim dizer, atentando mais para o que é verossímil acontecer com os amantes. Nesse sentido, contribui para a maior reflexividade do discurso de Sócrates sua maior universalidade e abstração. Ele começa sua deliberação falando sobre a maneira correta de deliberar em *todos os casos*: *perì pantós*, “acerca de tudo”, diz ele, “um só é o princípio (*mía arkhè*) aos que pretendem deliberar belamente (*kalós*)” (237b7). Assim, ele não delibera às cegas ou casualmente a cada vez, mas segundo essa regra geral, o que lhe permite ter previamente um caminho (*methodos*) para essa atividade e, ao empreendê-la, tomar certa distância dela, controlando-a a luz dessa regra, que não se confunde com o ato particular. E o que se deveria fazer em cada deliberação é justamente isso que se está fazendo a propósito, agora, da própria deliberação: saber (*eidénai*) acerca do que é a deliberação (*boulé*), o que significa conhecer (*isasi*) a essência (*ousían*) de cada coisa (*hekástou*) (237c). Abaixo comentaremos esse importante uso de “essência”; por ora, sigamos um pouco mais nessa exposição do método.

O orador de Sócrates fala que os muitos (*tous pollous*³³⁶), como se já soubessem o que é a essência da coisa em questão, não entram em acordo (*diomologoúntai*) sobre ela no início do exame, donde depois ser verossímil que paguem o castigo de não concordarem (*homologoúsín*) uns com os outros (*allélois*) nem cada um consigo mesmo. Como ele não quer que ele mesmo e seu interlocutor sofram (*páthomen*) o que

³³⁶ Termo cujo simples uso já é sinal do caráter aristocrático desse orador, atestado mais ainda pelo fato de ele estar pondo a si mesmo, através do seu saber, acima da maioria.

cenuram nesses outros, devem através de um acordo (*homología*) estabelecer, acerca do amor (*perì érotos*), de sua qualidade (*hoion t' éstin*) e da capacidade que tem (*dýnamin*), uma definição (*hóron*), para a qual voltarão seus olhares (*apoblépontes*) e retornarão (*anaphérontes*) enquanto examinam se produz dano ou benefício (237c-d).

Note-se como se usa o termo “*ousía*”, substantivação de *ón* – literalmente, *sendo* ou *ente* -, participio presente do verbo ser, *einai*, em sentido diferente daquele a que se restringiu o texto de Lísias: dizia que os amantes, por ciúme, afastam do amado os possuidores de riqueza (*ousían kektéménous*), para não serem por eles superados em bens (*khremasin*) (232c6). Essa diferença esclarece o que agora se compreende por “conhecer (*eidénai*) a essência (*ousían*)”, bem como em que sentido agora estamos em um nível superior metafísica, ética e gnosiologicamente.

O que o orador socrático compreende por “essência” é algo relativamente abstrato: algo passível de uma determinação (*hóros*) lógica ou discursiva (*homología*), de caráter aparentemente universal (*perì érotos*) e que pode ser conhecido (*eidénai*) por um olhar (*eid-, blépontes*) que não parece ser físico. Depois ele referir-se-á, para estabelecer a definição do amor, às *formas* (*ideôn*) de *hýbris* - excesso, desmesura ou desregramento (238a3).

Claramente estamos lidando com entidades da esfera conceitual, e é natural que quem conheça a filosofia de Platão logo pense aqui na *idéa* platônica. E, de fato, estamos mais próximos dela agora que antes (com o discurso de Lísias). Com efeito, é notório o costume socrático de não presumir de antemão saber do que se está falando e, desde o início da conversa e das deliberações, pedir que seus interlocutores definam “logicamente” o que está em questão. Sócrates, em verdade, condicionava a boa deliberação ao conhecimento (*epistéme*), e esse à capacidade de definir³³⁷. No entanto, é preciso ter cuidado.

Se examinarmos bem no que, a rigor, se assenta o conhecimento da essência segundo o orador socrático, veremos que o fundamental para

³³⁷ Cf. os diálogos *Cármides* e *Mênon*, p. ex. No primeiro, diante da necessidade de deliberar com (*symbouleuein*) dois pais sobre se seus filhos deveriam ou não treinar a luta de couraça, Sócrates sugere que eles definam antes a virtude em geral ou pelo menos a virtude que estaria mais em questão, a coragem, para depois ver se tal atividade ajudaria a promovê-la; no segundo diálogo, perguntado por Mênon como se adquire a virtude, Sócrates diz que não poderia sabê-lo sem saber antes o que é a virtude, e então passa a pedir a Mênon que dê a definição dela.

ele é a noção de *homología*, de acordo – literalmente, *mesmo (homo-)* discurso (*-logia*)-, por três vezes mencionada nesse pequeno prólogo. Não se fala, em contrapartida, em momento algum em estabelecer as definições verdadeiras ou em ver a essência das coisas tais como são por natureza ou por si mesmas, independentemente do que sobre elas nós dizemos. Como, então, o orador socrático saberá que sabe, ou seja, que a definição acordada refere-se a algo de verdadeiro? Embora ele não demonstre preocupação com a verdade, sua resposta, ao que parece, seria o acordo de suas palavras entre si – i.e., coerência interna - e entre elas e o que seus interlocutores dizem. (Mas - e é muito importante notar isso - ele não dá nenhuma abertura para seu interlocutor ou para qualquer outro dizer algo, ou seja, seu método de definição não passa pela mediação do diálogo socrático, pelo teste das definições, pela refutação³³⁸. Ele põe, de forma um tanto dogmática e autoritária, a *sua* definição e diz que é evidente a todos. Enfim, ele não dá margem ao diálogo³³⁹.) Isso significa que ele é espécie de coerentista-consensualista em termos ontológicos e gnosiológicos³⁴⁰. O homem, ou melhor, certo “nós”, nesse caso, é que lhe fornece o ponto de referência para pensar o real, como se um acordo diferente entre os homens pudesse mudar a essência das coisas³⁴¹ e como se os homens não pudessem, estando de acordo, estar enganados³⁴².

³³⁸ Ele, como coloca Cook, “*asks for a definition of eros and produces one without elenctic intermediation*”. COOK, p.428.

³³⁹ Ao contrário, Sócrates manda Fedro ficar quieto, somente escutar e não se espantar com seu discurso, em 238d. Seu ouvinte, assim, é um mero ouvinte.

³⁴⁰ Mccumber salienta que como o orador não fala nas Formas, sua concepção de essência seria nominalista. MCCUMBER, p.32. Brown e Coulter argumentam que nesse primeiro discurso de Sócrates Platão estaria expondo uma retórica sofisticada cuja filosofia seria, a rigor, uma *philodoksia*, um amor à opinião, e, pois, algo totalmente não platônico. BROWN e COULTER, 2001, p.405. Sobre a importância da definição, comentam que ela é importante para Platão, mas não qualquer uma, e sim a verdadeira, noção de todo ausente nesse discurso. *Ibid.*, p.407. Como salienta Griswold, o método de definição com base no acordo está em perfeita consonância com a concepção exposta em seguida das duas ideias que governam em nós, pois a conclusão que se tira dessa concepção é que todo processo de raciocínio deve ser um caso de opinião adquirida. GRISWOLD, 1996, p.60.

³⁴¹ Sinal disso é que não usa o artigo definido para falar na definição que pelo acordo devem estabelecer, ou seja, não fala que devem estabelecer *a* definição, mas apenas *uma* definição: *homología thémēnoi hóron* (237d1). Destaque-se ainda o fato de a definição ser posta - *thémēnoi*, de *títhēmi*, “eu ponho”, donde

Se, portanto, já estamos em um nível acima do orador de Lísias, também estamos, por outro lado, ainda abaixo da *essência realmente sendo* (*ousía óntos ousa*) que, conforme o segundo discurso de Sócrates, não tem cor, nem figura, nem é tangível, mas somente inteligível, “fica” no “lugar” “acima” do céu e da qual existe o verdadeiro conhecimento (*epistême*) (247c). E tal conhecimento será considerado praticamente uma prerrogativa divina, em contraste claro à perspectiva antropocêntrica de agora. Desse modo, estamos por ora no registro da *dóksa*, opinião-aparência-reputação, e não da *epistême*³⁴³. Isso fica mais explícito conforme o discurso se desenrola.

Depois desse prólogo começa-se a *pôr* uma definição de amor conforme prescreve o método de deliberação. O amor é certo desejo (*epithymía tis*), diz o orador, reduzindo a multiplicidade de fenômenos eróticos a uma noção única e mais geral. Com base em que, porém, ele pode saber isso? Seria manifesto, claro, evidente a todos (*hapanti dêlon*). Assim, com base no que, segundo ele (!), parece à maioria, ele se

thésis – por eles mesmos e só depois vista; ou seja, eles veem o que eles mesmos colocaram, e esse ato de pôr é a origem e o fundamento da essência da coisa. Repare-se na diferença entre isso e o pedido de Sócrates, no *Mênon*, para seu interlocutor ensinar-lhe qual é a *ousía* (72b1) da virtude: “Embora sejam muitas e assumam toda variedade de formas, (as virtudes) têm todas uma só forma que é a mesma (*hen gé ti eidos tautôn*), graças à qual são virtudes (*di’ ho eisin aretai*), para a qual, tendo voltado seu olhar (*apoblépsanta*), a alguém que está respondendo é perfeitamente possível, penso, fazer ver (*delôσαι*), a quem lhe fez a pergunta, o que vem a ser a virtude” (72c-d). O originário aqui é a forma pela qual o múltiplo homônimo tem seu ser, razão pela qual sua visão antecede sua expressão no discurso. Poderia ser objetado que o método do orador socrático tem um caráter investigativo, como o método hipotético, e que prescreveria que o princípio da investigação partisse de hipóteses estabelecidas em acordo a serem testadas em seguida; no entanto, o orador não fala em nenhum momento em testar hipóteses ou em confrontá-las com outras opiniões, nem mesmo com a do seu interlocutor ali presente, Fedro, mas ele logo parte para a dedução; aliás, nesse intervalo entre premissa e conclusão ele até fala com Fedro, mas, o que é significativo, para pedir-lhe que se cale, não se espante e apenas ouça.

³⁴² Como coloca Griswold: “[...] *the concealed lover’s procedure, by equating knowing with agreeing, reduces knowledge to doxa, or truth to convention. Since the concealed lover’s speech is meant to exhibit the procedure, it has the status of agreed upon opinion. We can mutually agree upon false premises and construct through valid reasoning perfectly coherent definitions*”. GRISWOLD, 1996, p.60.

³⁴³ BROWN e COULTER, 2001, p.405-407; GRISWOLD, 1996, p.60.

desincumbe de ter de demonstrar com base nas coisas mesmas que o amor é de fato um desejo, mas isso se coaduna perfeitamente com o método prescrito e com a importância que o acordo tem nele.

Constata-se em seguida que o amor não seria idêntico ao desejo, uma vez que, como *sabemos (ísmen)* – diz ele, centrando novamente o discurso em *nós* -, há quem não ame e ainda assim tem desejo: “Por que meio distinguiremos então o que ama e o que não ama?” (237d3-6). Ou seja, o desejo é algo mais geral e não se confunde com o amor, que pode ser compreendido como espécie de desejo. Para poder chegar, então, a uma determinação exata do amor, lança-se mão de espécie de teoria antropológica. Nela, reúnem-se todos os desejos sob uma determinação mais geral, cujas divisões, por sua vez, devem levar à determinação do tipo de desejo que é o amor. Argumenta-se então que se deve perceber (*dei noêsai*)³⁴⁴ que em cada um de *nós (hemôn en hekásto)* existem dois aspectos – *idéa* é a palavra – imperantes (*arkhonte*) e condutores (*ágonte*), e que seguimos aonde nos conduzem: um é o inato (*emphytos*) desejo de prazeres (*epithymía hedonôn*), o outro é a opinião-aparência-reputação (*dóksa*) adquirida que tende ao excelente (*aristou*) (237d).

Explica-se, assim, o que é o desejo: todo desejo é um desses dois aspectos condutores em cada um de *nós*, a saber, a tendência inata ao prazer. Dessa maneira o orador socrático parece tentar mostrar não somente que tipo de desejo é o amor, mas também que ele sabe o que é o desejo – ou melhor, *pôr-se de acordo* sobre isso. Com efeito, alguém poderia objetar-lhe antes que não adiantaria recorrer ao desejo para determinar a essência do amor se, por outro lado, restasse indeterminada a essência do desejo. Pois se estaria presumindo saber algo – o amor - baseado em algo – o desejo - não sabido, e assim em relação ao desejo

³⁴⁴ Talvez não seja mera coincidência o uso de *noéo*, “perceber”, para se falar de algo que aparentemente não admite ser compreendido por ainda outra coisa, mas que deve ser percebido diretamente, funcionando como o princípio de um raciocínio demonstrativo. Em outras palavras, não se trata de *diánoia*, de uma compreensão judicativa, em que uma coisa nova seria compreendida por outra já sabida, relação que seria expressa por um juízo; tratar-se-ia, antes, de certa visão direta da coisa mesma, que no caso seria a experiência direta que cada um tem do desejo para o prazer como seu guia, de um lado, e da opinião para o excelente, do outro. Nesse sentido, é plausível que o fundamento do argumento resida na experiência do pudor e da vergonha, justamente exemplificado, na esfera dramática do diálogo, pelo ato socrático de cobrir sua cabeça enquanto pronuncia esse discurso. A quem já tiver tido essa experiência – ou cujo caráter estribar-se, sobretudo, nessa experiência - torna-se evidente que esses dois princípios, que às vezes entram em conflito, existem em nós.

poderia acontecer o que temia: presumindo saber, entrar em contradição consigo mesmo e com os outros, o que implicaria entrar em contradição também sobre o amor, já que o desejo faz parte de sua essência. Mas a noção mais geral de aspectos – *idéa* – que governam em nós resolve esse problema, porque permite pôr-se de acordo sobre a essência do desejo.

Ainda assim, quanto a esses aspectos acorda-se apenas que comandam em “cada um de nós”. Mas não há acordo sobre como cada um de nós deverá compreender o significado de “cada um de nós”, com o que o argumento inteiro fundamenta-se ou bem em uma compreensão prévia vaga e não esclarecida ou bem em um abismo decisionista³⁴⁵. O que está sendo dividido, afinal, por essas duas *ideias*? São partes de um todo? Se sim, de que todo? São partes do homem? São partes de sua alma? São partes de seu corpo? E, se for o caso, o que seria isto – o homem? O que determinaria o humano, ou seja, o que lhe estabeleceria os limites? O divino? Mas há o divino ou isso seria apenas uma opinião humana, uma opinião minha, uma decisão, enfim, de “cada um de nós”?

Ainda que fique claro um avanço precisamente nesse tema do que *eu* ou *nós* somos em relação ao discurso de Lísias – que falava em cuidar de si e dos seus interesses, mas não tematizava o que cada um é³⁴⁶ -, simultaneamente a levantar respostas o discurso de Sócrates suscita novas perguntas que acabam ficando sem respostas. Não por acaso, a palinódia claramente tentará respondê-las (falando na alma e em suas divisões, no cosmo e suas partes, no divino e no humano, nos diferentes tipos de homem). E note-se como esse problema acaba lançando certa desconfiança também sobre o método, pois como saber quando começar e parar de definir? Parece que tudo acabará dependendo da opinião, da boa vontade ou até da leniência do interlocutor³⁴⁷. Mas como se pode diferenciar a real compreensão e o conhecimento, de um

³⁴⁵ Outra forma de dizer isso é a seguinte: “*Since our understanding of the whole of which these ‘ideas’ are divisions is preanalytical or a matter of opinion, the speaker’s account clearly rests on doxa*”. GRISWOLD, 1996, p.60.

³⁴⁶ Por essa “antropologia”, por exemplo, o orador socrático pode discutir o valor do próprio prazer e não somente dos meios para atingi-lo, já que de saída estabelece uma diferença entre o prazer e algo da esfera da moralidade.

³⁴⁷ Depois ele dirá que os amantes não suportam nada que se lhes contraponha (*antiteínon*), e gostam apenas do que lhes é igual ou inferior (238e). Mas, ironicamente, essa ojeriza pela contraposição não estaria bem exemplificada já no seu método? E não seria sinal disso seu pedido para que Fedro se cale, não se admire e simplesmente escute, em 238c9?

lado, do mero consenso infundado, do outro?³⁴⁸ Como separar o que sabemos do que apenas julgamos saber, ou seja, como saber que sabemos? A descrição de uma experiência de conflito entre diferentes perspectivas, cujo resultado é uma visão da coisa mesma (*theoría*), e o elogio à loucura – vista também como a saída do consenso costumeiro – presentes na palinódia parecem responder a esse problema do caráter metódico desse primeiro discurso, o qual, como sua própria “teoria” prevê, acaba não passando de um caso de mera opinião adquirida. Em outras palavras, a união descrita por imagens, na palinódia, entre diálogo – ou conflito de perspectivas (de cada cavalo) – e *theoría* – visão da coisa mesma fora do consenso habitual – deverá responder a questão de como saber que se sabe e de como distinguir consenso infundado de conhecimento e real compreensão.

No mais, a falta de resposta para essas questões do “nós” de que aqueles aspectos seriam partes ou divisões parece estar ligada ao modo obscuro com que o orador explica as relações entre esses dois aspectos. Segundo ele, ora eles entram em consenso (*homonoiton*), ora em sedição; e então às vezes um domina (*kratei*), às vezes o outro (237e1). Não fica claro quantas possibilidades há, até porque se a princípio podemos notar pelo menos três, em seguida o orador só explora duas, como se fossem as únicas³⁴⁹. A palinódia, ao repensar esses aspectos como partes de um só todo a que chamará *alma*, e ao introduzir um terceiro termo – o cocheiro –, tenta responder a questão das possíveis relações entre nossas partes e de como seria um acordo saudável entre elas.

Mas continua argumentando o orador socrático: a opinião conduzindo (*agoúses*) e dominando (*kratoúses*) com a razão (*lógo*, com palavra, com discurso) para o excelente (*epi to áriston*), dá-se o nome de “racionalidade” (*sophrosýne*) a esse domínio (*krátei*); imperando (*arksáses*) em nós os desejos (*epithymias*) que nos arrastam

³⁴⁸ GRISWOLD, 1996, p.60.

³⁴⁹ A princípio, poderia haver três: (1) acordo entre opinião e desejo – quando o prazeroso e o considerado excelente aparecem como o mesmo –, (2) domínio da opinião sobre o apetite – quando o indivíduo considera uma coisa boa, à qual na prática ele tende, mas deseja outra como prazerosa – e (3) o domínio do desejo sobre a opinião – quando o sujeito tende na prática para aquilo que deseja por ser prazeroso, mas considera outra coisa boa. Resta, então, a pergunta fundamental: por que não se explora também pelo menos a primeira possibilidade, a do acordo entre opinião e desejo? Porque – parece a melhor resposta – esse é o caso do orador, um amante dissimulado muito bom em expor e defender opiniões conforme a seus desejos.

irracionalmente (*alógos*, sem discursos) para os prazeres, esse império (*arkhē*) recebe o nome de *hýbris*, desmesura, irracionalidade ou desregramento (238a1). A desmesura tem muitos nomes, de acordo com suas diversas partes e formas, e quando uma dessas suas formas torna-se especialmente presente em um homem, pelo nome dela ele é chamado – um nome nada *belo* (*kalēn*) de se possuir (238a4), acresce ele. Assim, quando é o desejo inato pelo prazer da comida que vence o *discurso* do excelente (*lógou tou aristou*), chama-se glotonaria e o possuidor é chamado de glutão (238c):

Ora, quando um desejo, desprovido de razão (*áneu lógou*), é arrastado para o prazer da beleza e prevalece sobre a opinião (*dókses*) que tende para o correto (*epi to orthon*); quando, além disso, robustecido vigorosamente por desejos análogos que tendem para a beleza corporal, se torna senhor absoluto, tal desejo toma o nome dessa força e passa a chamar-se amor (*éros*).³⁵⁰

Eis então a definição de amor: é o resultado do domínio do desejo inato pelo prazer da beleza corporal sobre os julgamentos (morais, pode-se dizer, desde que atentemos para as conotações morais de *aristos* e *orthon*³⁵¹). Nesse sentido, ele é um comportamento irracional, como o são todos os casos de domínio do desejo inato sobre a *dóksa* adquirida. Note-se como certa compreensão da racionalidade – *sophrosýne* – é central para o argumento (como, de fato, já acontecia com Lísias). Ela é compreendida como espécie de superestrutura artificial – mais altruísta, moral (*orthon*) e sociável (*lógo*) – edificada sobre uma base natural – mais egoísta e privada (*alogos*) - e em contraposição a ela, como se a recalcasse. Nesse sentido, alguns comentaristas ressaltaram que não deveríamos compreender a *dóksa* que aqui aparece no sentido da opinião

³⁵⁰ Tradução modificada por mim.

³⁵¹ O orador socrático, à diferença do de Lísias, não opõe o prazer e o amor ao vantajoso, ao conveniente e ao interesse próprio, nem o prazer momentâneo e fugaz a um porvir ou mais duradouro, mas sim o prazer e o amor a noções carregadas de conotação moral, como “excelente” (*áristos*), “correto” (*orthon*), “bom” (*agathon*) (239c), “nobre” ou “belo” (*kalēn*) (238a), “divino” (*theia philosophia*) (239b), “educação da alma” (*psykhēs paideusin*) (241c) etc. Ferrari, além de destacar essa diferença ética significativa, ainda resalta que esses bens são citados como dignos de serem escolhidos por si mesmos. FERRARI, 2002, p.96.

que em Platão costuma ser contraposta, desfavoravelmente, à ciência (*episteme*)³⁵². Platão não estaria usando o termo tecnicamente, e a antítese entre apetite inato e opinião adquirida seria popular, mais que filosófica. Desta feita, *dóksa* nesse contexto, ademais de estar sendo positivamente valorada, seria algo como certa reflexão ou ponderação contrária ao impulso inato, mais espontâneo e irrefletido do apetite. De fato, parece que quando seguimos esses impulsos agimos de forma mais natural e espontânea, como se não precisássemos parar e refletir para, por exemplo, buscarmos água para matar a sede; a própria dor interna já é orientação e motivação suficiente. Quando, por outro lado, agimos conforme o que é correto e virtuoso, parece que não agimos de forma tão espontânea, mas sim refletindo e ponderando mais: alguém que tenha sede e, ao mesmo tempo, tenha de cumprir seu dever, terá de ponderar que não deve satisfazer seus apetites de qualquer maneira e a qualquer momento, mas deve controlá-los de modo que possa cumprir seu dever. A ação moral, assim, implicaria sempre uma vitória sobre o apetite natural por parte da reflexão (*dóksa*); essa ação, por assim dizer, seria mediada pela *dóksa*, ao passo que o apetite e o prazer seriam imediatos; uma coisa exige aprendizagem, a outra, não. Nada atestaria melhor a veracidade dessa teoria do que a evolução moral das crianças, quando seu impulso inato de satisfazer suas necessidades físicas, antes um tirano a prendê-las totalmente a seus desejos imediatos, é domesticado pela capacidade de refletir acerca do que é mais adequado. Tal desenvolvimento parece implicar uma maior paciência, mais capacidade de suportar a dor, de controlar seus desejos e - talvez o mais importante - de levar em conta as expectativas que os outros têm em relação a nós (ou seja, nossa *doksa* no sentido de reputação).

Mas que *dóksa* aqui remeta mais ao juízo que acompanha uma ação – em contraposição à carência de juízo e reflexão do apetite - não significa que não possamos pensá-la em contraposição ao conhecimento, ou ao menos à luz da ausência de qualquer menção a ele³⁵³. Não fazer

³⁵² HACKFORTH, 2001, p.41-42; RYAN, 2012, p.139.

³⁵³ Brown e Coulter, por exemplo, constatando que todo o arrazoado do orador socrático baseia-se na divisão da alma humana entre *epithymia* e *doksa*, consideram importante destacar que, em termos platônicos, falta a essa representação o *logistikon*; portanto, sua melhor parte, a *doksa*, corresponderia ao *thymós*, na medida em que pode apenas ouvir e obedecer à razão. BROWN e COULTER, 2001, p.409. É importante ter isso em mente também para depois compararmos esse discurso de Sócrates com o comportamento do cavalo branco

isso – como sugerem os comentadores citados acima - seria pressupor que Platão estivesse separando fenômenos morais e antropológicos – como opinião adquirida e desejo inato - de fenômenos ontológicos e epistemológicos – como opinião (do devir) e conhecimento (do ser) -, como se as duas esferas não estivessem intimamente relacionadas e como se não fosse uma falha significativa dessa visão antropológica e moral enquanto tal a falta de qualquer referência ao conhecimento (*episteme*). Mas a noção de *dóksa* é chave tanto no aspecto moral quanto no teórico. Porque o acordo (*homología*) que o método desse discurso prescreve como base do conhecimento da essência das coisas não é outra coisa senão a elevação da *dóksa* à condição de princípio do real.

Nos dois casos – no conhecimento e na ação moral racional – o critério de legitimidade é o consenso público em torno de algo, o que os outros dizem, querem e esperam que nós digamos e façamos. De fato, quão importantes não são as exigências alheias, bem próprias da vida em sociedade, no processo de aquisição dessa “*dóksa adquirida*” e na sua vitória sobre os impulsos inatos? Onde ela é adquirida senão daí?³⁵⁴ Claro que Platão não está desdourando esse processo, ao contrário: é provável que isso seja assimilado e subsumido de alguma maneira pela sua filosofia. No entanto, o problema que é preciso notar é que o orador socrático, tanto ontológica quanto moralmente, restringe-se a esse critério do que *parece* à maioria de nós ou a todos (*hapanti dêlon*) – à *doksa*, pois. Que a criança, no seu desenvolvimento moral, torne-se cada vez mais capaz de controlar seus apetites inatos e guiar-se pelo que os adultos lhe dizem é claro que é algo positivo, mesmo que ainda não tenha nenhuma outra razão para agir como age senão o fato de que é isso que os melhores e mais velhos lhe pedem - ou seja, mesmo que aja por

da palinódia, pois é bastante claro que ele ocupa o lugar que na *República* é do *thymos*.

³⁵⁴ Nesse sentido, pode-se ver nessa opinião adquirida espécie de *superego* à la Freud. Se isso for ir longe demais, pode-se pelo menos compará-la com o papel que o *aidos* exerce na antropologia de Protágoras no *Protágoras*; lá o homem também é compreendido tendo uma base natural originária que, no entanto, por si mesma não lhe permite juntar-se a outros homens civilizadamente, com o que teria sido preciso que Hermes – deus da retórica, por assim dizer – interviesse e distribuisse o pudor/*sophrosyne* por todos os homens. Note-se como tanto num caso como no outro essa superestrutura cultural está intimamente vinculada ao *lógos*, pois Protágoras julga que a retórica é a parte mais elevada da *paideia*, o desenvolvimento máximo, portanto, daquela condição prévia cultural dada por Hermes.

dóksa e não por ciência. Mas essa passagem do apetite à *dóksa* é apenas um estágio do que deve ser o desenvolvimento do homem, porque a opinião pública, que na ausência de um critério mais forte acaba sendo hegemônica, é algo demasiado instável, incoerente, restrito (ao espaço público, justamente) e humano para servir de guia ao homem adulto, principalmente ao filósofo³⁵⁵. Não por acaso a *República*, por exemplo, é toda ela uma tentativa de provar que todo homem deve ser justo independentemente da reputação (*dóksa*) que obtiver, ainda que pareça o mais injusto dos homens e com isso sofra todo tipo de punição e ultraje; e a ciência do bem que deverá guiar a vida do homem que compreender isso exerce papel fundamental nessa superação de uma vida guiada pela *dóksa*. Da mesma forma, no *Górgias* Sócrates diz que lhe é preferível estar em desacordo com a maioria das pessoas a, sendo um, estar em desacordo consigo mesmo³⁵⁶.

E note-se como o orador socrático ora fala em *dóksa*, ora em *lógos*, como se a aquisição da *dóksa* correspondesse à capacidade de agir segundo o *lógos*; isso implica a “razão” não como uma faculdade mental ou subjetiva do indivíduo, mas sim como capacidade de agir discursivamente, isto é, consoante o que se escuta e recolhe (*légo*) das expectativas públicas e, assim, sendo capaz de legitimar diante dos outros sua ação através da fala. Agir segundo a *dóksa* adquirida não corresponderia em moral àquilo que no saber (*eidénai*) é o falar segundo o acordo? Nos dois casos temos de tomar certa distância de nossa tendência mais natural (de pensamento e de ação) e do nosso ponto de vista, a fim de alcançar uma perspectiva mais ampla, menos parcial, mais - segundo esses critérios - racional. O amante não suporta o que o contraria, diz Sócrates (23825), acusando-o de ser irracional na medida em que não se esforça por alcançar o acordo, superar as idiossincrasias de sua perspectiva e adentrar uma esfera mais pública. De fato, em

³⁵⁵ A propósito da diferença entre crianças (*país*) e adultos e da importância ou insuficiência que a *dóksa* adquirida tem na passagem de um estágio a outro, vale notar que antes de começar seu discurso Sócrates fala que a criança a que o pretense não amante se dirige não é a bem dizer uma criança (*país*), mas sim um adolescente (*meirakískos*) (237b2); no entanto, durante o discurso o orador socrático trata seu interlocutor por criança, como quando no final se dirige a ele por *paí*, em 241c7. Ou seja, o orador socrático, com seu discurso e com essa educação, infantiliza seu ouvinte – somente o orador será adulto e homem feito nessa relação, somente ele, pela sua eloquência, põe a definição *lógica* do que é o amor e o homem, o jovem apenas ouve e não participa ativamente da formação do consenso.

³⁵⁶ *Górgias*, 482b-c.

relação a Lísias, cujo não amante explicitamente desprezava a opinião-reputação advinda dos homens (*dókses tēs parà tōn antrōpon*) em favor do “melhor” (*tō béliston*) (232a5) - que, no seu caso, era o prazer sexual -, isso é um avanço. No entanto, ainda está aquém do que Sócrates e Platão esperavam que fosse o princípio a orientar a vida dos melhores homens, que não falam nem agem para agradar seus companheiros de escravidão, os outros homens, mas sim para agradar aos deuses (273e-274a). Ou seja, a opinião pública seria um critério moral e ontológico demasiado frágil por comparação ao *ser que realmente* é e ao divino – algo da esfera da *episteme* e acima da *doksa*. Assim, as concepções éticas, gnosiológicas e ontológicas do orador socrático são inferiores às de Sócrates e Platão, mas superiores às de Lísias na exata medida em que, conforme a palinódia, o cavalo branco de cada alma é inferior ao cocheiro, mas superior ao preto: ama (*erastēs*) a honra (*timēs*) com moderação (*sophrosýnes*) e pudor (*aidōús*), é companheiro da **opinião verdadeira** (*alethinēs dókses*) e obediente (*eupeithes*) ao **lógos** sem a necessidade de violência (253d-e). O que ouvimos de Sócrates nesse discurso corresponde, portanto, à voz do cavalo branco da palinódia, mas sem ser guiado pelo cocheiro.

Quanto à diferença para o discurso de Lísias, outro sinal de sua superioridade é que agora o amor e a busca pelo prazer são irracionais e imorais em si mesmos e não somente quando acarretam mais prejuízos e dores que benefícios e prazeres, uma ideia bem diferente daquela do discurso anterior, em que a racionalidade era um cálculo hedonista. De fato, se antes o problema no comportamento irracional era que ele era inconveniente para quem era irracional – como um descuido dos seus próprios interesses -, agora a perspectiva é bem diferente: o amante é mau não para si mesmo, mas para o outro, e isso enquanto ama e não apenas depois de arrependido. Dessa forma, o problema do amor para quem ama não é a inconveniência, mas a “imoralidade”, por assim dizer. Daí a importância das exigências alheias para que o desejo inato do indivíduo seja reprimido (o *lógos* e a *dóksa*, nesse caso, que o orador relaciona ao racional, pode perfeitamente ser certa interiorização do que os outros dizem, exigem e reputam bom³⁵⁷).

³⁵⁷ Ou seja, ser racional e temperante estaria intimamente relacionado a fazer o que é bom para os outros ou para “nós”. E note-se como nesse caso seguir o *lógos* é justamente seguir o *orador* socrático, que é justamente quem fala, e, como ele próprio reconhecerá, é entregar-se a algo nada prazeroso para o jovem (240e).

Repáre-se, assim, no fundamento do juízo de valor negativo em relação aos excessos nessa primeira parte - apenas conceitual ou “teórica” - do discurso: a desmesura, diz o orador socrático, tem muitos nomes e formas, e quando uma dessas suas formas torna-se especialmente presente em um homem, pelo nome dela ele é chamado – um nome nada *belo* (*kalén*) de se possuir (238a4). Por incrível que pareça, apesar de sua crítica ao desejo inato pela *beleza* corporal, o fundamento do seu argumento é a própria beleza, compreendida, porém, em um sentido moral bem próprio dos gregos, mais ou menos como sinônimo de nobre e como antônimo de vil, vergonhoso, ignóbil. E essa compreensão do que é racional e correto condiz perfeitamente com suas teorias gnosiológica, ontológica e antropológica, em que valoriza o acordo, o *lógos* e a *dóksa*; afinal, o belo no sentido do nobre está sempre vinculado ao que é reputado publicamente (*dóksa*) como bom, ao que é dito (*lógos*) ser bom e ao que a maioria ou os melhores concordam (*homología*) que é bom. Já a beleza do corpo, na medida em que é objeto de verdadeiro consumo, é justamente aquilo que não se presta ao consenso público, porque depende muito da constituição fisiológica de cada indivíduo (*idiotes*). Uma coisa é dizer que certo ato foi belo – o que fazemos em alto e bom som, esperando a aprovação dos outros -, outra, bem diferente, é dizer que um bife é belo – o que normalmente nem fazemos, porque apenas o comemos. No segundo caso, provavelmente queremos dizer que ele “é” prazeroso, ou seja, que seu contato com nosso corpo causa uma fricção prazerosa, o que significa que ele não é em si mesmo prazeroso, mas sim que seu consumo – e destruição - por nós e por nosso corpo causa-nos prazer, uma experiência bastante privada e dependente de idiosincrasias, de tal modo que o “discurso” que a expresa não chega a ser discurso (*logos*) em sentido rigoroso – como “isso é x” -, mas sim aquele gemido de gozo. Que o orador socrático esteja referindo-se a esse tipo de prazer, espécie de consumo e destruição da beleza, fica claro com a analogia que encerra seu discurso: “como (*hos*) lobos amam (*agapôsin*) cordeiros, assim (*hos*) amantes (*erastai*) amam (*philoûsin*) crianças (*paída*)” (241d1). Todos os seus exemplos de desejo e de *hýbris* restringem-se a esse tipo de relação: alimentação, bebida e o amor que destrói o amado.

Coaduna-se com isso a conclusão que se infere a partir da definição do amor que foi posta. Uma vez que o amor é a vitória do desejo inato de prazer no belo sobre a opinião adquirida, algo que é um excesso (*hýbris*), o amante irá procurar o amado do qual possa tirar o máximo de prazer. Isso significaria que somente o que não o contraria (*tò mē antiteînon*) é agradável a esse “doente” (*nosounti*), sendo-lhe

hostil tudo que for mais forte ou igual (238e)³⁵⁸. Repara-se como isso pressupõe a compreensão do prazer como uma relação de domínio, destruição e consumo do objeto por parte do sujeito, em que o dominador como que rouba a vida e a força do dominado, cuja matéria acaba sendo passivamente assimilada ao organismo do outro³⁵⁹. Não se aceita o alheio como limite do próprio, como algo que se contrapõe ao desejo e deve impor-lhe limites; mas se expande o próprio em detrimento do alheio. Daí a conclusão do argumento ser que os amantes são extremamente prejudiciais aos amados – note-se, porém, que não o são para si mesmos, exceto por serem considerados desmesurados e de comportamento vil, “não belo” (*ou kalen*), o que implica um problema moral, e não utilitário, para os amantes. E esses danos acontecem enquanto os amantes amam, e não depois que se arrependem, como era o caso com Lísias: os amantes não trazem nenhum benefício aos amados enquanto amam, e tanto o amor quanto o prazer são considerados males em si mesmos.

A partir dessas premissas e dessa inferência torna-se fácil, para Sócrates, organizar o discurso segundo os diversos tipos de dano que o amante causa enquanto ama, a começar pelos danos (1) internos - da alma, do caráter ou do intelecto, *katà diánoian* -, passando pelos danos (2) ao corpo e chegando aos danos (3) externos (posses, amigos, familiares).

O amante, uma vez que só se compraz com o que lhe é inferior e detesta o que se lhe contrapõe, inferiorizaria (1) a formação da alma (*tèntês psykhês paideusin*) (241c5) do amado – sua sabedoria, sua coragem, sua eloquência e sua perspicácia -, mas principalmente sua

³⁵⁸ Novamente, é impossível não pensar na falta de diálogo – de contraposição, portanto - no procedimento do próprio orador, que até manda Fedro ficar quieto e apenas ouvir, bem como seu apreço pelo acordo e sua pregação da racionalidade (*sophrosýne*) como algo bom para o outro. Quando, aliás, ele cita as virtudes que o amante destrói no amado – sabedoria, coragem, retórica e perspicácia -, não menciona *sophrosýne* e justiça (239a); aparentemente, são substituídas pela retórica e pela perspicácia. Quem dá a medida de cada coisa (justiça) agora é a retórica, o discurso que põe definições. Não estaria ele mesmo, então, destruindo no amado o que julga serem virtudes – a retórica e a perspicácia – ao pregar-lhe a *sophrosýne* e a justiça (*orthon*), boas somente para quem *não* as tem, virtudes de escravo e de subserviência, como diria Cálicles (*Górgias*, 492a-c)?

³⁵⁹ Ou seja, o discurso não prevê a possibilidade de um prazer contemplativo, por exemplo, que é o prazer do Belo na palinódia; nesse tipo de prazer nada se destrói do objeto da fruição.

inteligência (*diánoian*); para tal efeito, afastaria o amado da *divina filosofia* (*theía philosophía*), mantendo-o na ignorância e na adoração do amante (239a1-b4).

Depois, (2) o amante seria prejudicial ao corpo do amado, porque procuraria um que fosse efeminado, sem vigor e sem ter crescido à luz do sol, mas sob a sombra; sem experiência dos trabalhos viris e suores extenuantes, mas acostumado a um regime brando e que, por carecer de atrativos próprios (*oikeíon*), se adorna com os alheios (*allogríois*) (239c-d). Impossível não ver aqui uma referência sutil a Fedro, que se dedica a ler deitado e sob a sombra textos alheios, em vez de se dedicar ao trabalho de pensar por si mesmo sob o calor e a luz do sol, algo que Sócrates tentará fazer com ele na segunda parte do diálogo.

E o amante (3) prejudicaria também os bens exteriores que fossem mais caros ao amado, como o convívio com seus familiares e a posse de riquezas, de modo que, inferiorizado, o amado dependeria sempre do amante (239e-240a).

O último problema citado no amante é sua provável infidelidade (*ápiustos*) e arrependimento em relação às promessas feitas (241a-241c). Cumpre notar que nesse discurso o problema do arrependimento é a última coisa a ser mencionada, não é o principal problema do amante, nem significa que ele voltou a cuidar de seus interesses individuais. Todos os problemas citados anteriormente ocorrem enquanto o amante amava, o que significa que a instabilidade e o arrependimento não formam a principal característica negativa do amante³⁶⁰. Depois, embora, à semelhança de Lísias, esse arrependimento seja considerado uma retomada da racionalidade por parte do (agora ex) amante, isso não significa, à diferença de Lísias, que ele voltou a cuidar dos seus interesses individuais, como se o amor fosse um esquecimento altruísta deles. O problema do amor agora é justamente seu egoísmo, sua *pleonexia*, e isso é sua irracionalidade. Retomar a racionalidade, pois, é

³⁶⁰ Falando do primeiro discurso de Sócrates, Ferrari comenta o seguinte: “*He devotes his speech to listing the harm that a lover would do the boy while yet in love*”, e acrescenta, contrastando com o de Lísias, que “*Lysias’ non-lover takes a prudential approach, and so puts the appeal to instability in the van of his attack; for he has no desire to deny that a lover would bring the boy profit, but only that, through fickleness, he would not maximise such profit as he brings*” [...] “*Socrates’ non-lover reverses the emphasis. Because he has directly opposed the pursuit of pleasure to the pursuit of good, he is unwilling to see the lover bringing any good to the relationship [...]*”. FERRARI, 2002, p.97.

retomar o comportamento “moral”³⁶¹. Ora, isso implica uma concepção radicalmente diferente de amor e de racionalidade. A racionalidade agora é compreendida não como um cálculo hedonista e egoísta dos meios, mas sim como a conformidade da ação a fins moralmente bons ou que estejam de acordo com a *dóksa* e com o *lógos*. O amor, por sua vez, não é um erro de cálculo dos prazeres ou a instabilidade dos apetites, senão que o desejo desregrado de ter sempre mais contrário ao que se reputa (*dokéō*) bom e belo. Como vimos, exerce papel fundamental nessa nova concepção do amor e da razão uma nova concepção de beleza, que agora é compreendida como o que é *nobre*, como a beleza das ações bem reputadas. Nesse sentido, a beleza não é mais o objeto de consumo de um gozo privado, mas sim a ação publicamente bem reputada. E isso determina o que se considera racional.

Grosso modo e a título de exemplo, poderíamos dizer que, conforme o discurso de Lísias, seria racional prejudicar um amigo ou trair a pátria, não obstante ignóbil, desde que conveniente e prazeroso, ao passo que, segundo o discurso de Sócrates, isso seria irracional e, ao contrário, seria racional salvar o amigo e lutar pela pátria, mesmo que isso fosse inconveniente e desagradável. Desse modo, se antes alocamos o orador de Lísias na categoria do oligarca, que corresponderia ao comportamento do cavalo mau da alma representada no segundo discurso de Sócrates, agora poderíamos comparar o modo de ser e compreender do orador socrático ao cavalo branco da palinódia e ao timocrata amante-da-honra da *República*³⁶². De fato, o timocrata despreza as atividades manuais e restantes formas de obter lucro (*Rep.*, 547d), o que implica que, como o orador socrático, ele é mais afeito à cultura (*paideia*); dedica-se à ginástica e ao treino de guerra (*ibid.*), cuja importância para o corpo o orador socrático destacou; é muito obediente

³⁶¹ Alguém poderia objetar que, ao contrário, todo o argumento tem um fundamento utilitário, na medida em que o amante seria criticado muito em virtude, por exemplo, de eventuais prejuízos materiais ao amado. De fato, pareceria assim que o problema do amor, para o amante, seria de ordem moral – ser ignóbil, *ou kalen* –, mas, para o amado – a perspectiva afinal mais importante, porquanto tudo giraria em torno de um conselho a ele –, seria um problema de ordem utilitária. Note-se, contudo, que o maior dano *para o amado* seria *pròs tèn tês psykhês paideusin*, isto é, para formação da sua alma, o que de mais valioso pode alguém ter (241c5).

³⁶² É Ferrari quem aponta – corretamente, a meu ver – essas semelhanças. FERRARI, 2002, p.101-102.

– *hypekoos* - aos chefes, isto é, ouve com subserviência (*philékoon*), mas não é dado a falar (548e-549a), o que significa que é guiado, de certo modo, pelo *lógos*, mas pelo dos outros e não pelo seu, o que significa que ele não compreende completamente as razões de sua conduta e, pois, guia-se pela opinião (*dóksa*) e pelo que lhe diz sua tradição, como já dissemos ser o caso do orador socrático. Não por acaso, ama a honra (*philotimia*) e a vitória (*philonikia*) (548), ou seja, deseja não os prazeres, mas sim ser o melhor segundo os valores publicamente reconhecidos. Como segue esses valores sem real compreensão – sem filosofia, com *dóksa* apenas e sem *episteme* (528b) – e sem a compreensão de por que não deve alimentar seus impulsos inatos e íntimos, quando não está sob os olhares alheios acaba dando vazão a esses apetites contrários à estima pública (548a-b). O orador socrático parece assim como o timocrata, espécie de recalcado, cheio de remorso, que não consegue lidar com seus desejos reprimidos, dizendo, por exemplo, que algum demônio (*tis daimon*) colocou prazer no que é mau (*Fedro*, 240a9), em vez de tentar compreendê-los. E assim tanto mais hostilmente ele insulta em público os prazeres e atividades que considera vis – como o orador socrático condena o prazer - quanto menos em particular consegue evitá-los: “o timocrata é intratável para com os escravos, sem os desprezar” (ou seja, sem poder ser indiferente a eles, como a algo inofensivo), “como faz quem teve uma educação suficiente” (*Rep.*, 549a1), já que a baixeza não lhe aparecerá como uma tentação a ser temida³⁶³.

Quanto às semelhanças entre o orador socrático e o cavalo branco da alma, diga-se o seguinte. O orador socrático prega a obediência e a docilidade (*eupitheia*) ao *lógos*, mas com base apenas na *dóksa* e sem a verdadeira compreensão, o que é perfeitamente exemplificado pela docilidade do cavalo que, cheio de pudor (*aidos*), resiste aos apetites, é amigo da honra, da opinião verdadeira e deixa-se persuadir docilmente pelas palavras sem a necessidade quer de violência, quer de compreensão profunda (253e-254a)³⁶⁴. E dessa correspondência entre o

³⁶³ FERRARI, 2002, p.101-102. Consoante a essa comparação, Brown e Coulter argumentaram que todo o arrazoado do orador socrático basear-se-ia na divisão da alma humana entre *epithymia* e *doksa*, com o que, eles concluem, em termos platônicos faltaria a essa representação o *logistikon*, e sua melhor parte, a *doksa*, corresponderia apenas ao *thymós*, na medida em que pode apenas ouvir e obedecer à razão. BROWN e COULTER, 2001, p.409.

³⁶⁴ Mauro Bonazzi, em introdução à sua própria tradução do diálogo, também defende que o discurso de Sócrates corresponde ao cavalo branco, ao passo que

primeiro discurso de Sócrates e um cavalo da alma presente no mito deve-se dizer o mesmo que já foi dito sobre o texto de Lísias: se, por um lado, o discurso de Sócrates é limitado sob vários aspectos - mostrá-lo-ia o fato de exemplificar a perspectiva de apenas uma parte, e que não é a melhor, da alma -, por outro lado, o fato de ele ter lugar em um mito que pretende descrever a essência humana mostraria que ele nos diz uma verdade universal e atemporal, não obstante limitada, porque ele corresponde à voz de uma parte dessa essência humana: aquela que se deixa influenciar facilmente pelo olhar, pelos juízos (*lógoi*) e pelas expectativas da comunidade, e que, portanto, poderíamos chamar de nossa dimensão ética ou moral, na medida em que tende ao respeito (*aidos*) às regras e aos costumes (*éthos*) estabelecidos³⁶⁵.

Há outra analogia esclarecedora quanto aos três discursos sobre o amor, a beleza e a racionalidade no *Fedro*³⁶⁶. Cada um deles exemplifica

o de Lísias corresponderia ao cavalo negro, que representa o apetite pelo prazer imediato e que também “*participa, in minima parte, della ragione*”, porque pode por um momento abster-se do prazer imediato e parecer racional; a palinódia, por sua vez, corresponderia ao auriga. BONAZZI, 2011, p.5.

³⁶⁵ Usa-se a noção de moral aqui, para falar de uma racionalidade moral do orador socrático, em sentido peculiar e que pode não ser o mais próprio do termo, devo confessar. Mas por “moral” refiro-me basicamente ao respeito pelos costumes estabelecidos, pelos *mores*. Pode-se, por outro lado, pensar em moral e em ética como algo justamente que independe dos valores estimados publicamente em certo contexto histórico-geográfico, valores cujo respeito estaria mais para uma consciência “política” do que propriamente moral. Se, então, só há moral ou consciência moral na medida em se tem razões não contextuais (culturais, relativas ou algo que o valha), razões de Deus, da Natureza ou minhas comigo mesmo sem a intermediação da comunidade, então digo que a moral só nasce com a filosofia de Sócrates e de Platão. Não obstante esse sentido legítimo, continuarei usando o termo “moral” para referir-me a algo relacionado mais à estima dos valores publicamente reconhecidos, em contraposição até à imoralidade da filosofia de Sócrates e Platão, já que no próprio *Fedro* ela é identificada a uma loucura que nos tira dos costumes (*mores, ethe*) convencionados.

³⁶⁶ Quanto à evolução no que diz respeito à concepção de beleza, algo que venho sugerindo ser importante, os únicos comentadores de que tenho conhecimento a falar algo sobre isso foram Hermeias e Jâmblico. Sobre isso, cito palavras de Asmis: “*He (Hermeias) agrees with Jamblichus that the unifying topic of the Phaedrus is ‘beauty of every kind’; and he proposes that there is a gradual ascent from Lysias’ love for the beauty of Phaedrus’ body to Phaedrus’ love for the beauty of Lysias’ logos, then to psychic beauty, to the beauty of the cosmic gods, to intelligible beauty, and finally to Eros and beauty*

paradigmaticamente um dos três tipos de vida presentes em um esquema consagrado pela tradição da Academia. Famoso membro dessa Academia, Heráclides de Ponto relata que Pitágoras, depois de ser perguntado o significado de “filosofia” e “filósofo”, teria respondido o seguinte:

A vida dos homens assemelha-se ao festival [em Olímpia] celebrado com os mais magníficos jogos diante de um conjunto de homens reunidos de toda a Grécia. Porque nesse festival alguns homens treinavam seus corpos e buscavam conquistar a distinção gloriosa de uma coroa, e outros iam para obter lucro comprando ou vendendo. Mas havia também certa classe, constituída dos homens mais nobres, que não buscava nem o aplauso nem o lucro, mas ia pela contemplação do espetáculo e olhavam de perto o evento e como ele era feito³⁶⁷.

Como é fácil notar, os competidores e amantes da honra correspondem ao orador socrático (e ao cavalo branco), ao passo que os comerciantes e amantes do lucro correspondem ao discurso de Lísias (e ao cavalo preto), que propunha espécie de fria troca comercial com um vocabulário que não deixava dúvidas quanto ao horizonte a partir do qual falava: *convir* (*sympherein*), *valioso* (*aksían*), *retribuir* (*apodedokénai*), *pagamento* (*khárin*), *levar em conta*, *calcular, contabilizar* (*hypologídzesthai*)³⁶⁸, *vantagens recíprocas* (*ophelian amphoîn*) etc. Quanto à palinódia (e o cocheiro), veremos no próximo capítulo como ela exemplifica perfeitamente a experiência de contemplação, a *theoría*. Note-se também como no esquema da tradição acadêmica aparentemente não há espaço para um tipo de vida que poderia confundir-se com o do não amante de Lísias, que é o tipo de vida guiado pelo prazer da beleza física. Vimos como o critério que esse

itself, with a subsequent reversal back to psychic beauty and then to the beauty of logoi”. ASMIS, 1986, p.153.

³⁶⁷ CÍCERO, *Tusc.* V, 3, *apud* NIGHTINGALE, 2009, p.17. Traduzi a passagem do inglês.

³⁶⁸ Ryan comenta que *hypologídzesthai* significa: “*to subjoin to an account and corresponds to prostithéntes above. For both lover and nonlover the affair is described as a strictly commercial transaction in the language of bookkeeping*”. RYAN, 2012, p.110.

não amante adotava para medir a utilidade de suas relações era o prazer futuro que delas poderia auferir. Assim, deve-se considerar que o comerciante e o hedonista (ausente no esquema) podem coincidir, como acontece com o não amante de Lísias. Não por acaso, no que parece ser a versão aristotélica do esquema dos três principais tipos de vida, quem está ausente é o comerciante, substituído pelo tipo de vida escolhido pela maioria, que é a vida em que o bem e a felicidade são identificados com o prazer³⁶⁹. Os outros dois tipos – o que visa à honra e o *theoretikós* – permanecem, com o importante acréscimo de que Aristóteles considera o primeiro, que busca a honra (*timé*), idêntico à vida política. Ele até chega a mencionar a vida do comerciante, que chama de vida consagrada ao dinheiro (*khrematistes*), mas ele a descarta de sua lista, porque só estaria considerando as vidas escolhidas livremente, ao passo que essa seria uma vida forçada e a riqueza não seria o bem procurado por ele: “É algo de útil (*krésimon*), nada mais, e ambicionado no interesse de outra coisa (*állou khárin*). E assim, antes deveriam ser incluídos entre os fins (*téle*) os que mencionamos acima, porquanto são amados por si mesmos”³⁷⁰. Ou seja, a riqueza, porque é um bem só na medida em que é útil, em que serve para outra coisa, nunca é escolhida por si mesma; logo, uma vida cujo fim é a riqueza só pode ser forçada e não é escolhida. Comentando essa passagem, Hannah Arendt sugere que é a distinção entre a vida dedicada à beleza, de um lado, e a vida dedicada ao necessário ou ao útil, de outro, que serviria de base para Aristóteles separar os tipos de vida escolhidos dos que não o são. Ou seja, ser-lhe-ia fundamental a noção de *kalón*, de belo ou nobre, uma vez que o belo é escolhido por si mesmo, ao passo que o necessário e o útil são escolhidos em vista do belo³⁷¹. Quanto ao papel que nesse esquema aristotélico a beleza desempenharia em cada um dos tipos de vida que a ela se dedicam, vejamos algo interessantíssimo que Arendt diz:

Os três modos de vida restantes têm em comum o fato de se ocuparem do “belo”, isto é, de coisas

³⁶⁹ *Ética a Nicômaco*, 1095b15-1096a10.

³⁷⁰ *Id.*, 1096a5-10.

³⁷¹ “[...]and of actions some aim at what is necessary and useful, and some at what is honourable (kalón). [...] there must be war for the sake of peace, business for the sake of leisure, things useful and necessary for the sake of things honourable (kalón) [...] they must do what is necessary and indeed what is useful, but what is honorable (kalón) is better”.Aristóteles, *Politics*, 1333a30-1333b2.

que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida de deleite dos *prazeres do corpo*, na qual *o belo é consumido tal como é dado*; a vida dedicada aos assuntos da *pólis*, na qual a excelência produz *belos feitos*; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à *contemplação* das coisas *eternas*, cuja *beleza perene* não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada pelo consumo humano³⁷².

Como já venho sugerindo, essa mesma distinção entre três diferentes modos de compreender e de se relacionar com a beleza está antecipada na série de três discursos do *Fedro*. No discurso de Lísias, o fundamental é a experiência prazerosa com um belo corpo que o orador conserva em sua memória, experiência que é o pano de fundo a partir do qual distingue o comportamento racional do irracional. Já se pode entrever nessa concepção de razão algo que visa a conservar a beleza ou ao menos a fruição da beleza, tornando-a menos efêmera e mais constante; o amor era irracional porque instável e hostil a um planejamento em longo prazo. Assim, a razão do não amante de Lísias já buscava algo de mais sólido, como se o problema dos amantes fosse que não conseguem preservar de forma duradoura o prazer que tiram um do corpo do outro³⁷³. A relação fria quase comercial que ele propunha era a de alguém que tenta reservar para si um estoque de beleza para não depender, no futuro, das vicissitudes da fortuna, dependência essa que as paixões veementes, tão instáveis quanto intensas, só aumentam. No entanto, conquanto racional seja a busca por essa beleza, ela dar-se-á sempre em virtude de corpos humanos, algo demasiado efêmero; se, por outro lado, a quantidade de belos corpos for uma possível compensação para a fugacidade de cada um deles, além de se voltar ao problema da forte dependência do acaso, sendo difícil “estocar” os diversos corpos belos ou prever sua recorrência e disponibilidade, incorre-se em um

³⁷² ARENDT, 2010, p.14-15. O destaque em itálico é por minha conta.

³⁷³ A esse respeito, comentando ainda o discurso de Lísias, Griswold diz o seguinte: “*The nonlover represents an effort to attain objectivity. In the palinode, this notion finds its highest expression in the gods’ noetic contemplation of the eternal Ideas. But that contemplation is also erotic. The nonlover’s rationality, elevated to the level of nous, turns out to be the proper satisfaction of eros. Philia does indeed depend on intelligence and on the pursuit of the steadfast*”. GRISWOLD, 1996, p.48.

problema que há de se tornar cada vez mais flagrante: o total descompromisso, a rematada infidelidade, a ausência de toda instabilidade das metas, a estultícia da vulnerabilidade constante a toda e qualquer beleza física exterior, a perda de toda credibilidade e confiança de si para consigo mesmo e dos outros, a perda, em suma, da sua própria *nobreza* (*kalón*), da sua própria beleza. É essa beleza que orienta todo o primeiro discurso de Sócrates: ela é mais estável, permanente e objetiva –tem mais substância, *ousía* -, porque não é corpórea, tem uma relação íntima com o bem comum de certa comunidade – lembre-se da ênfase no “nós” - e não depende da constituição fisiológica de cada indivíduo, algo privado; nesse sentido, não preserva o corpo de um indivíduo, mas a forma da comunidade, e por isso ela tende a se *apresentar* publicamente e se preservar na memória da comunidade.

De resto, diga-se algo quanto aos termos (*onomata*) do discurso, pois parece que a necessidade por parte do amante dissimulado de parecer em público o mais nobre (*kalón*) possível faz com que tenha de elevar seu vocabulário. Essa sua estima pela aparência em público, porém, não é uma fachada inofensiva, mas, como certa *paidia* que de fato educa (*paideuei*), como que já impulsiona a ser o que quer apenas parecer. O orador socrático vale-se de vários termos próprios da filosofia platônica, mas ainda com outros significados, como razão (*noûs*), substância (*ousía*), alma (*psykhê*), educação (*paideusis*), forma (*idéa*), divina filosofia (*theia philosophia*) e definição (*horon*). Claro que, se interpretado retrospectivamente, isso pode ser considerado parte da preparação da palinódia por parte de Sócrates, em que ele dará novo sentido a esses termos; à luz da politropia retórica, pode ser interpretado como tentativa de superar Lísias em um quesito – na beleza dos termos - que foi apreciado por Fedro. No entanto, também pode ser visto como uma elevação que, embora de início apenas formal, vai forçando o conteúdo a elevar-se à altura da forma e, caso não consiga, faz com o discurso já aponte para além de si mesmo e enseje sua autossuperação. Porque o recurso a esse vocabulário, como vimos, além de não ser meramente formal, mas de fato estar relacionado a uma modificação de conteúdo, suscita perguntas do tipo: o que é a alma de que se fala no final e cuja educação é tão importante, se na teoria sobre “nós” não se fala em alma, mas apenas em apetite inato e opinião adquirida? E que é essa tal de divina filosofia? Se é divina, não é humana, com o que não deve ser apenas uma opinião adquirida pela cultura; como, portanto, adequar essa noção àquela teoria sobre “nós”? De resto, tal divina *philosophia*, na medida em que é um amor (*phileo*), algo divino e

considerado um bem pelo orador, indica que nem todo amor é algo irracional e um mal.

A preocupação com a aparência pública e com a forma também força o orador socrático a adotar uma perspectiva mais ampla que a do indivíduo, do “eu”, e assim vimos que o eixo do seu discurso é um “nós”. Esse discurso mostraria que para cada um compreender a si mesmo, o que são seus apetites e como deve tomar decisões, deve fazer mais que pensar a si mesmo como indivíduo. Esse alargamento do horizonte permite a introdução de maior reflexividade, como a tentativa de determinar no que consiste deliberar corretamente sempre e para todos nós³⁷⁴. Assim cada indivíduo também pode relativizar a importância que seus apetites têm para si à luz de uma teoria sobre o sentido do que é ser um ser humano, teoria em que o acento recai na restrição dos apetites pela opinião adquirida, ou seja, pela cultura. Pela insuficiência do discurso também quanto a isso – quanto a esse “nós” e ao autoconhecimento - ele aponta para além de si mesmo. Para Griswold, que destaca essa evolução da forma e do conteúdo desse discurso, isso seria um exemplo do automovimento da dialética³⁷⁵.

³⁷⁴GRISWOLD, 1996, p.66.

³⁷⁵GRISWOLD, 1996, p.66.

7. A palinódia: a voz do cocheiro da alma

Enquanto escuta da voz do amigo que todo ser-aí
traz consigo, o escutar constitui até mesmo a
abertura primordial e própria do ser-aí para o seu
poder-ser mais próprio.

Heidegger³⁷⁶

Existe realmente, aqui e além na terra, uma
espécie de prolongamento do amor, no qual o
desejo que dois seres experimentam um pelo outro
dá lugar a um novo desejo, a uma nova cobiça, a
uma desse superior comum, a de um ideal que
ultrapassa a ambos: mas quem é que conhece esse
amor? Quem o viveu? O seu verdadeiro nome é
amizade.

Nietzsche³⁷⁷

7.1. Elogio da loucura como inspiração divina

Imediatamente após terminar seu discurso, Sócrates diz que precisa ir embora e começa de fato a partir. Ele demonstra grande incômodo com a situação, como já se podia vislumbrar desde o intervalo anterior, quando cobriu a cabeça antes de pronunciar seu discurso, para que não se atrapalhasse de vergonha. Agora ele se diz incomodado com o estilo de seu discurso, alegando que estava prestes a passar ao estilo épico. A fim de evitar isso, ele se recusa a atender a expectativa de Fedro de que fizesse o elogio do não amante, depois de censurar o amante: bastaria inverter as censuras feitas a um e pensá-las como elogios ao outro, na medida em que são figuras opostas. Quando, porém, Sócrates começa a ir embora, soa-lhe a voz de seu costumeiro sinal divino e o demove de tal intento. No mesmo instante, Fedro pede que ele fique a fim de que possam *dialogar* sobre o que disseram. Sócrates fica e diz ter compreendido, então, o que o incomodava: ao censurar o

³⁷⁶ *Ser e Tempo*, 163. Tradução modificada de “presença” para “ser-aí”.

³⁷⁷ *A Gaia Ciência*, 14.

amante e o amor, pecou contra um deus, Eros. Deve, agora, retratar-se diante desse deus com um discurso em que elogie suas dádivas.

Sobre esse intervalo entre um discurso e outro de Sócrates, é o bastante pelo menos por ora. O próprio conteúdo da palinódia mostra-se, a meu ver, imprescindível para a compreensão do que aconteceu com Sócrates nesse intervalo.

Pode-se dividir a palinódia em duas partes principais: a primeira é a (1) reabilitação de algumas loucuras divinas como fonte de bens e vai de 244a1 até 245c, ao passo que a segunda é a (2) que Sócrates chama de demonstração (*apódeixis*) de que Eros é uma dessas loucuras, que começa com a tese da imortalidade da alma enquanto ser que move a si mesmo, em 245c6, passa pela imagem da alma como uma carroça alada puxada por dois cavalos e guiada por um cocheiro, e termina com a descrição da experiência do amor filosófico diante da beleza de um jovem, em 256e. Abordaremos cada uma dessas duas partes separadamente, começando pela reabilitação das loucuras.

O princípio da retratação de Sócrates reside na tese de que os maiores dos bens “nos” vieram, não através do bom senso meramente humano, mas de loucuras dadas pelos deuses aos homens. Se o amor é uma dessas loucuras, nada impediria que fosse a um só tempo irracional e um bem. E é justamente isso que a retratação pretende mostrar: não só que o amor é uma dessas loucuras divinas pelas quais os maiores bens vieram aos homens, mas que o amor é a melhor e mais perfeita dessas loucuras. Sócrates, portanto, aceita a premissa dos discursos anteriores segundo a qual o amante perde sua racionalidade; rejeita, porém, a outra premissa a partir da qual se podia concluir que o amor era um mal, a saber, que todo comportamento irracional é um mal. Para defender sua nova tese, Sócrates tem de fazer um elogio da loucura e mostrar como pode ser um bem. Note-se como Sócrates vai ainda mais aos fundamentos na crítica dos discursos anteriores. Ele já percebera que a tese de Lísias se estribava em um elogio da racionalidade do não amante e em uma censura da irracionalidade do amante, algo que não estava totalmente explícito no próprio texto. Com base nessa percepção compôs seu primeiro discurso, explicitando essa premissa, organizando seu discurso em torno dela e modificando levemente o sentido dos termos nela envolvidos (como amor, razão e beleza). Agora, porém, ele vai além, a fim de inverter a conclusão: quem disse que a irracionalidade

é um mal, como pressupunham de forma indiscutida os discursos anteriores?³⁷⁸

Com efeito, a tarefa de Sócrates é bem mais difícil que a dos oradores anteriores, porque a tese que tem de demonstrar, de que a loucura é um bem, é ainda mais contraintuitiva que a anterior. De fato, tudo começou com uma exibição (*epideiksis*) retórica por parte de Lísias bem típica da sua época, na qual um orador anuncia uma tese paradoxal – contra (*pará*) a opinião dominante (*dóksa*), como um elogio do sal, da pobreza, de Helena etc. - a fim de mostrar sua elevada capacidade de defender persuasivamente o que quiser. Essa capacidade era apreciada por Fedro, que comentou a respeito da subtileza (*kekómpeutai*) de defender que o belo jovem devesse entregar-se ao pretendente que não o ama (227c7). A graça desse tipo de espetáculo estava, em boa medida, no caráter de novidade da tese, no desafio que o próprio orador se punha e na transformação que operava nas emoções da plateia, já que ela deveria passar da hostilidade inicial à tese à adesão a ela. E isso fazia dessa atividade de fato espécie de espetáculo e brincadeira, porque não tinha um propósito pragmático mais imediato para além da simples exibição da maestria do orador, à diferença dos discursos deliberativos e jurídicos, por exemplo, que deveriam culminar em ações com base na decisão dos ouvintes influenciada pelo orador.

Já vimos como Fedro era especialmente dado a esse tipo de manifestação, digamos assim, genuinamente artística. Aliás, aquela desconstrução historicizante dos seres extravagantes (*atopiai*) da mitologia, a que ele parecia encorajar Sócrates no início do diálogo, assemelha-se bastante a esses discursos paradoxais, na medida em que operam uma familiarização do estranho (absurdo, paradoxal). E de fato é isso que acontece na maioria das vezes, pois o orador tem de mostrar, a partir das crenças que a plateia já tem, que o aparentemente absurdo não é tão estranho assim e é, a rigor, um caso análogo a outros com os quais os ouvintes já estão familiarizados. Dá-se um lugar (*tópos*) a algo

³⁷⁸ Como pretendo ter mostrado, a irracionalidade era determinada como um mal sempre por referência à beleza, isto é, na medida em que era um comportamento que não ensejava a fruição da beleza física, num caso, e não se conformava ao reputado pela opinião pública como nobre (*kalón*), no outro; nesse sentido, o verdadeiro fundamento implícito não era exatamente a ideia de que a razão é um bem, mas sim que ela é um bem porque está de acordo com a beleza, ou seja, que a beleza é um bem. Bem de acordo com isso, a palinódia também determinará a boa racionalidade – agora, porém, uma racionalidade divina - por referência a uma nova concepção de beleza.

aparentemente sem lugar (*átopos*) dentro de uma comunidade. Isso acontecia no discurso de Lísias, como vimos, pois ele defendia um paradoxo – de que o não amante é melhor – com base em opiniões convencionais, como de que o amante é irracional, e recorrendo a um horizonte já familiar a alguns, como o dos cálculos e acordos comerciais³⁷⁹. O mesmo acontecia com Sócrates.

Mas agora Sócrates tem de defender o absurdo ainda maior de que a loucura é um bem. Claro que assim também a atração inicial sobre um jovem sedento por novidade como Fedro é ainda maior. Mas não só o fato de ser um paradoxo ainda mais absurdo deve dispor Fedro de forma positiva, como também o fato de Sócrates já ter suplantado o discurso de Lísias, que era tão admirado antes. Se, portanto, o desafio parece maior, Sócrates, por outro lado, pode arriscar mais agora que já tem alguma autoridade. Porque uma coisa é um desconhecido anunciar um paradoxo, outra bem diferente é um mestre já reconhecido fazê-lo: a necessária boa disposição para ouvir, tentar compreendê-lo e aceitá-lo está bastante presente no segundo caso. Sem isso seria pouco provável que Fedro acolhesse alguns argumentos demasiado extravagantes da palinódia, tais como um uso de certas etimologias e uma demonstração bem questionável da imortalidade da alma. Mas tudo isso é bastante sutil, como apetece a Fedro, e feito por alguém que, de improviso, já suplantou o maior dos escritores atuais.

Acrescido a esses fatores para bem dispor Fedro, ressalte-se o fato de que a palinódia, muito curiosamente, é o único dos três discursos sobre o amor que não se pretende uma mera exibição (*epideiksis*) de eloquência humana para outros homens (ainda que acabe elevando o gênero epidítico à perfeição). Com efeito, ela é anunciada por Sócrates como um discurso religioso, que tem por objetivo, pois, agradar a um deus e não aos homens. A rigor, isso é bastante engenhoso, porque dá um tom mais elevado – sublime, digamos assim – ao discurso e permite que ele seja explicitamente o que os outros eram apenas tacitamente: um elogio. Em verdade, o valor de face dos outros discursos era de serem conselhos práticos, e só em um contexto mais amplo, considerados como peças de ficção para fins propagandísticos, que se tornavam elogios do seu próprio autor para dele fazer um modelo de racionalidade. Agora, porém, Sócrates poderá demorar-se no elogio e na feitura de um ideal, recorrendo a todas as artimanhas próprias dos

³⁷⁹ O *lugar* a partir do qual fala o discurso de Lísias é a casa de Moríqueo (227b4), ambiente notório por sua promiscuidade. Já o de Sócrates, aparentemente mais nobre, é a escola de Isócrates.

elogios e da epídeixis – paradoxos, nomes sofisticados, imagens, mitos, hipérboles e tom elevado, comparações, definições, metáforas, etimologias, autoridade do testemunho dos antigos, citações poéticas etc. – e só depois, bem no fim do discurso, fará um conselho. Sua carga emotiva e seu efeito sobre a imaginação do jovem serão muito maiores, bem como, assim, sua capacidade de criar um ideal de conduta para toda a vida, em vez de apenas uma decisão circunstancial, algo que os discursos anteriores já pretendiam, sub-repticiamente.

Como então Sócrates reabilita a dignidade da loucura? Em consonância com a atmosfera religiosa preparada por sua introdução à palinódia, Sócrates recorre a experiências religiosas bem conhecidas pelos gregos para defender a loucura, a fim de demonstrar, num segundo momento, que o amor seria uma dessas loucuras divinas. A primeira dessas experiências religiosas é a possessão divina por parte das profetizas dos oráculos, que depois Sócrates dirá que é inspirada no deus Apolo³⁸⁰:

[...] porém a verdade é que os maiores bens nos vêm pelo delírio (*tà mégista tōn agathōn hemīn gígnetai dià manias*), que é, sem a menor dúvida, uma dádiva dos deuses (*thēia méntoi dósei didoménes*). A profetisa em Delfos e as sacerdotisas em Dodona, em seus delírios prestaram inestimáveis serviços à Hélade, tanto nos negócios públicos como nos particulares; ao passo que em perfeito juízo (*sophronoūsai*) pouco fizeram, ou mesmo nada.

E em seguida Sócrates contrapõe esse saber divino da inspiração ao saber meramente humano da *leitura de sinais*.

Já a segunda experiência religiosa é a dos ritos de iniciação e purificação, que depois Sócrates dirá que é inspirada em Dioniso:

Sempre que, em vingança de antigas ofensas, certas famílias eram visitadas, não se sabe como, por doenças (*nósōn*) e desgraças (*pónōn*) terríveis,

³⁸⁰ Os três excertos citados abaixo estão na passagem que vai de 244a5 a 245a5. O momento em que Sócrates menciona Apolo e Dioniso é bem posterior, em 265b, quando *Sócrates mente, ou é traído por sua memória*, dizendo que dissera antes (i.e., nessa passagem que agora citamos) que essas loucuras eram inspirações desses deuses. A tradução é de Carlos Alberto Nunes.

o delírio se manifestava em pessoas para isso predestinadas, as quais com profecias apontavam a salvação sob a forma de preces e cerimônias propiciatórias.

A terceira experiência divina a que recorre Sócrates é a da inspiração pelas Musas, própria dos poetas:

A terceira manifestação de possessão e de delírio provém das Musas: quando se apodera de uma alma delicada e sem mácula, desperta-a (*egeirousa*), deixa-a delirante (*ekbakheúousa*) e lhe inspira odes e outras modalidades de poesia que, celebrando (*kosmóusa*) os numerosos feitos (*myría erga*) dos antepassados (*palaiôn*), servem de educar (*paideúei*) seus descendentes (*epigignoménous*).

Digno de nota é que nenhum dos discursos anteriores sobre o amor falou nos deuses. Por outro lado, Platão parece ter preparado essa atmosfera desde o início do diálogo, a começar pela transcendência do mundo cotidiano da cidade até as diversas menções a experiências e seres divinos, como as Musas, Bóreas, Tifão e as danças báquicas. Desta feita, o leitor não somente já deveria estar preparado para o sagrado, como é provável que tenha sentido sua falta nos discursos anteriores.

Com efeito, lembre-se a perspectiva demasiado antropocêntrica do primeiro discurso de Sócrates. Todo saber, para ele, fundava-se no método de definição e dedução com base no acordo entre os homens. Então colocamos a questão de como saber que se sabe, de como saber que não há apenas um erro coletivo, e se não haveria uma primazia equivocada do método e da justificação diante de um público em detrimento da verdade e do conhecimento da coisa mesma. Em outras palavras, havia método, coerência, consenso e persuasão, mas não necessariamente havia verdade, já que a coerência interna das proposições não implica, necessariamente, a adequação a algo externo. Note-se como já está em questão aqui o problema da autoilusão decorrente da persuasão sem o saber, depois jocosamente descrito por Sócrates com a imagem da venda de um asno como se fosse cavalo (260b). Agora, porém, Sócrates abre uma nova possibilidade: essas inspirações são divinas, isto é, transcendem a perspectiva humana, e não se dão metodicamente, como em uma técnica: aquele que é poeta só por arte é suplantado facilmente pelo inspirado, diz Sócrates (245a).

E de fato essas inspirações não são outra coisa senão três formas de saber privilegiado. Se repararmos no que têm em comum, notamos o seguinte: (1) São causas de grandes bens (*mégista tôn agathôn*). (2) Pela intermediação divina, são saberes do que está oculto à experiência humana cotidiana (do futuro, do presente oculto e do passado) e implicam, portanto, a perda da razoabilidade comum, da *sophrosýne* de que se gabavam os discursos anteriores³⁸¹. Poderíamos chamar essa característica de externalidade, transcendência ou êxtase, já que indica ou um movimento para fora de si em direção a algo “objetivo”, ou a doação da coisa mesma para si. Daí a ênfase no caráter dádivo delas: são dons, dádivas, presentes; algo *dado* por deus (*theía méntoi dósei didoménes*, 244a7-8) para um mortal em vez de *posto* (*thémenoi*, 237d1) por ele mesmo (como queria o orador socrático anterior). Nesse aspecto das loucuras divinas também está presente o ascendente remoto do que nós chamaríamos de racionalismo, isto é, a crença em conhecimentos *a priori*, cuja justificação não se dá pelo recurso à experiência sensível e aos dados particulares. Isso fica bastante claro na apropriação que Platão faz dessas loucuras na palinódia, e por isso elas devem ser pensadas também como Cornford o fez, ou seja, a partir da oposição entre empirismo e racionalismo³⁸². (3) Depois, está cada qual referida a uma dimensão temporal, o que é importante para compreender o ponto anterior: o homem não tem acesso direto ao futuro, nem ao passado, nem ao presente oculto, daí esses saberes, na medida em que atingem

³⁸¹ Assim, na *Odisseia*, diz-se que a Musa concedeu a Demódoco, o aedo da corte dos Feáceos, a doçura da voz em troca da luz dos olhos. *Odisseia*, VIII, 63. Mas é claro que essa doçura da voz é acompanhada de um saber especial. De fato, esse acesso a algo recôndito ao homem comum é especialmente claro no papel que os poetas atribuíam às Musas ao evocarem-nas. Como elas são filhas de Memória e habitam o Olimpo, como que dão asas aos olhos do poeta e concedem-lhe uma visão totalizante, além do saber privilegiado do passado longínquo. Cf. *Iliada*, II, 484-493, em que Homero recorre às Musas para enunciar um catálogo das naus gregas, dizendo que elas são divinas, tudo sabem e a tudo estão presentes, ao passo que os homens só sabem por ouvir dizer, e *Teogonia*, 35-40, em que Hesíodo diz que graças às Musas pode enunciar o passado, o presente (*tá t'eónta*) e o futuro.

³⁸² CORNFORD, 1989. A primeira parte do texto chama-se *Empirismo contra Inspiração*; nela considera-se a teoria platônica do saber como *anámneseis* inserida na tradição dos primeiros filósofos dogmáticos que, não podendo justificar suas teses mais gerais recorrendo à experiência sensível, alinhavam-se com os antigos videntes e poetas ao defenderem que seu saber teria origem em uma inspiração divina.

essas dimensões, não por mera inferência (seja pela leitura de sinais, seja pelo verossímil), mas de maneira algo direta, serem tão especiais³⁸³.

Esses poderes (2 e 3) da inspiração divina aparecem claramente em alguns relatos poéticos a respeito da inspiração pelas Musas. Na *Iliada*, por exemplo, quando o poeta pretende enumerar todas as naus gregas que foram a Tróia, recorre à memória e ao saber especiais das Musas:

Musas, que o Olimpo habitais, vinde agora, sem falhas, contar-me / pois sois divinas e tudo sabeis; sois a tudo presentes; / nós, nada vimos; somente da fama tivemos notícia – / os nomes, sim, revelai-me, dos chefes supremos dos Dânaos³⁸⁴.

Do passado os homens só sabem por ouvir dizer (*kléos...akouomen*) e nada viram por eles mesmos (*oude idmen*), ao passo que as Musas, divinas e a tudo presentes (*pareste panta*), conhecem-no (*iste*) por si mesmas: assim irão ajudar na recordação (*mnesaiath*) dos nomes (492); da vastidão do presente as Musas também têm saber especial, o que é assinalado pela ênfase no fato de habitarem o Olimpo, donde têm perspectiva privilegiada³⁸⁵.

A respeito da distinção feita acima entre saber por experiência direta e por mero ouvir dizer, Dodds comenta que o poeta estaria constatando uma falibilidade na tradição e exigindo evidências de primeira mão sobre o passado; mas, acrescenta o autor, como ter tais

³⁸³ Ressaltando a incapacidade humana de preservar a memória do passado, perceber todo o presente e prever o futuro, tendo o homem de resignar-se, na maior parte desses casos, com uma opinião incerta e inconstante, Górgias enfatizou que os homens podem influenciar bastante seus pares forjando discursos sobre essas questões. *Elogio de Helena*, 11. Isso também reforça o que destaca em seguida, a saber, o fato de as inspirações envolverem sempre a linguagem e de a retórica ter, na época de Sócrates, ocupado seu lugar.

³⁸⁴ *Iliada*, II, 484-487. Tradução de Nunes.

³⁸⁵ Já na *Odisseia*, depois de ouvir um aedo, Ulisses presta respeitosa reverências a ele, porque o que sabe viria da Musa e, por isso, pode cantar precisamente as experiências dos gregos em Troia, como se ele mesmo lá estivesse presente (*Od.*, VIII, 490). Não há, portanto, apenas o privilégio da memória, mas também o de poder tornar presente novamente o passado e revelar a verdade (*altheia*) a seu respeito. “*The gift, then, of the Muses, or one of their gifts, is the power of true speech*”. DODDS, 1997, p.81.

evidências em um mundo em que não havia documentos escritos?³⁸⁶ É importante ter isso em mente ao ler o *Fedro*, que já se dá em época toda permeada pelo escrito como forma de *gravar* (*graphein*) experiências passadas, e não por acaso estabelece uma tensão entre o papel da *grafia*, de um lado, e da memória poético-filosófica (as Musas), de outro, na obtenção da sabedoria.

Essa polêmica entre as Musas, que ensinam um saber direto, e objetos materiais, que funcionam como marcas (*semata*) do passado, no que diz respeito à conservação da consciência histórica já pode ser vista em Homero, quando o poeta relata com certo regozijo e orgulho a *fugacidade dos objetos materiais feitos pelos homens a fim de se immortalizarem*, bem como a *dificuldade que há em interpretá-los* – e assim reconstituir o passado – sem a ajuda das Musas e, pois, da esfera do sagrado e intangível. Exemplo do primeiro caso é o grande muro construído pelos gregos próximo a Tróia. Até os deuses contemplaram com admiração essa obra grandiosa (*mega ergon*) (*Il.*, VII, 444), tanto que ela despertou a inveja de Poseidon. Ele reclama a Zeus de que o muro foi construído sem nenhuma oferta de hecatombe aos deuses; os mortais tentam, assim, erguer seus intuitos ao plano dos imortais. Pois desta feita a fama (*kléos*) dessa obra irá estender-se como a Aurora, encobrendo (*epilesontai*) o feito de Poseidon e Apolo, que outrora construíram o muro da cidade do herói Laomedonte. Zeus, porém, tranquiliza seu irmão, dizendo-lhe que tão logo os helenos tenham deixado Tróia, o deus dos mares, com a ajuda das águas e demais forças da natureza, poderá destruir a altiva obra dos aqueus e assim manter incólume a sua própria fama (*ibid.*, 450-465). De fato, mais adiante no poema, Homero descreve o que acontecerá com o muro depois que Troia já tiver sido tomada e os aqueus já não estiverem mais lá. Poseidon e Apolo, aglutinando várias forças naturais como as chuvas de Zeus, os ventos, as águas de diversos rios e as areais das praias, irão destruir totalmente a obra de longo trabalho humano, conquanto grandiosa seja ela (*ibid.*, XII, 13-35). Nenhum vestígio (*sema*) restou desse feito, a exceção do próprio canto do poeta inspirado pelas Musas. E ainda que restasse algum objeto como marca (*sema*) dos feitos humanos, poderia ser o caso de os homens que por ali passassem não conseguissem ler ou interpretar corretamente esses sinais. Exemplo disso ocorre no final da *Iliada*, quando os helenos estão prestes a disputar os jogos em honra a Pátroclo. Antes da corrida de carros,

³⁸⁶ DODDS, 1997, p.81.

Nestor aconselha seu filho a valer-se mais da astúcia que da força, prestando bastante atenção (*horoon*) nas metas estabelecidas:

Eis, fácil de notar, um signo (*sema*): não o esqueças (*leseí*). / Se ergue (*hesteke*) um tronco seco uma braça terra acima, / ou de roble ou de pinho; não o apodrece a água / de chuva; pedras brancas marcam-lhe os dois lados, / na volta do caminho liso, em torno, o hipódromo. / O signo (*sema*) assinalava um que morreu há tempos (*palai*), / Talvez um marco de homens primevos (*proteron*); agora / Aquiles, pés-velozes, o tomou por meta (*térmat*)³⁸⁷.

Quem fala, note-se, não é o poeta em discurso narrativo, mas Nestor. E, embora esse objeto material, a diferença do muro, tenha resistido até então à força da natureza, ainda assim Nestor não sabe do que o sinal que ali está é sinal, se de sepulcro de um morto, se de antiga pista de corrida, muito menos, caso seja de sepulcro, quem teria sido sepultado. Para o mal deles e de sua glória (*kléos*), que assim não será a glória imperecível, esses homens de outrora não tiveram seu Homero, um poeta que, por graça divina e não através de fúteis objetos materiais, pudesse preservar a memória do mundo e das façanhas em cujo horizonte aqueles sinais ainda teriam sentido; ao contrário, para o bem de Pátroclo, dos atletas ali presentes e dos demais heróis gregos, seus sofrimentos na guerra não foram vão, como o próprio canto poético o atesta. A lição dessas passagens, por conseguinte, é de que não depende dos homens e dos objetos que produzem alcançar ou não a imortalidade - a glória imperecível -, pois essa é concedida somente pelo poeta através das Musas, filhas da Memória e de Zeus (*Teog.*, 54)³⁸⁸.

³⁸⁷ *Iliada*, XXIII, 326-224. Tradução de Campos.

³⁸⁸ Devo essa interpretação das duas passagens da *Iliada* a um artigo: *Homer and the Will of Zeus*, de Joe Wilson. “*The works of men*”, interpreta esse autor, “*are rendered obscured by the processes of weather and time [...], unless they are elucidated by the poet. What the poet chooses to ignore we forget, or never learn; like the wall, which is destroyed by the natural process of rain, wind, and earthquake, that which the poets decrees suffers oblivion. Men, affairs, events, all will be memorable only so long as poets choose to remember them. [...]* Homer here renders a judgment on the impermanence of the written text. Writing is ultimately an unintelligent *sema*, without the oral poet to elucidate the contents and contexts, and the flimsy new technology of writing cannot match the wisdom of the oral poet [...]. A written text, like the wall, is prey to

No entanto, a época de Sócrates e de Platão parecia assistir a uma secularização tecnicizante da vida como um todo. Como veremos abaixo, o surgimento da técnica médica com a escola hipocrática - que pretendia suplantar muitos dos rituais catárticos (2ª inspiração) - é um exemplo claro disso. Outro, agora relacionado propriamente à poesia e à Memória, é a crescente importância da técnica da escrita e da organização física e institucional da *pólis*. Esse último ponto é tão radical, que permite a Péricles decretar, publicamente e cheio de orgulho, que a cidade democrática torna supérfluos os poetas e “suas” Musas:

Já demos muitas provas (*megalōn semeiōn*) de nosso poder, e certamente não faltam testemunhos (*amartyron*) disto; seremos portanto admirados (*thaumasthesometha*) não somente pelos homens de hoje mas também do futuro. **Não necessitamos de um Homero para cantar nossas glórias**, nem de qualquer outro poeta cujos versos poderão talvez deleitar no momento, mas que verão a sua versão dos fatos desacreditada pela realidade. Compelimos todo o mar e toda a terra a dar passagem à nossa audácia, e em toda a parte plantamos (*pantakhōu ksynekatoikisantes*) **monumentos imorredouros** (*mnemeia aidia*) dos males e dos bens que fizemos. [...] De fato, deram-lhe suas vidas para o bem comum e, assim fazendo, ganharam o **louvor imperecível** (*ton ageron epainon*) e o túmulo mais insigne (*ton taphon episeमतaton*), não aquele em que estão sepultados, mas aquele no qual a sua glória (*he dóksa*) sobrevive relembrada para sempre (*aeimnestos*), celebrada em toda **ocasião propícia** (***kairo***) à **manifestação das palavras** (*logou*) e dos atos (*ergou*)³⁸⁹.

Em outras palavras, os vestígios materiais – como a própria grandeza e organização estrutural da cidade, seus monumentos, prédios, templos, mas também suas colônias (*katoikidzo*) - testemunham

any mischance, and no match for the collective wisdom of the traditions of oral poetry. [...] without the aid of the poet, who gives the warriors kleos, a stele may not communicate anything”. WILSON, 2007, p.165-68.

³⁸⁹ *História da Guerra do Peloponeso*, II, 41-43.

(*martyréo*) e assinalam (*semaino*) os feitos atenienses de maneira suficientemente eloquente, a tal ponto que poetas já são desnecessários³⁹⁰. Claro que essa constituição humana e política da memória coletiva inclui não somente a organização material, mas também a promoção constante de *ocasiões propícias discursos e rituais* que reatualizem os feitos e os valores estimados pela cidade, algo de que é exemplo paradigmático a própria oração fúnebre (*epitaphios lógos*) – instituição da Atenas democrática a que todo cidadão morto em combate tinha direito, uma instituição política e humana, portanto, em vez de poética e divina³⁹¹. As festas e os feriados civicamente instituídos também são claros exemplos disso - *comemora-se* algo³⁹². Nesse sentido, as instituições políticas e técnicas, todas elas humanamente

³⁹⁰ A esse respeito, Hannah Arendt chega mesmo a dizer que a *pólis* foi fundada, além de para promover a maior quantidade possível de feitos e palavras extraordinários (*thaumasta?*), para fazer com que a memória desses feitos, extremamente efêmeros por si sós, não se perdesse jamais: “A organização da *pólis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade e fisionomicamente garantida por suas leis [...] é uma espécie de memória organizada”. ARENDT, 2010, p.246-247.

³⁹¹ Na democracia, essas orações fúnebres substituíram, *more suo*, a poesia lírica e as odes em honra aos vencedores - como os epinícios (cantos da vitória) de Píndaro -, de caráter aristocrático, poético e religioso. Cf. CAREY, 2007, p.241, onde o autor fala justamente desse caráter democrático da oração fúnebre.

³⁹² Daí Perelman, de forma bastante perspicaz, notar a importância da retórica epidítica como a maneira pela qual a cidade reforça, periodicamente, a adesão dos seus cidadãos aos valores por ela estimados. Embora ela pudesse ser vista como algo inofensivo, mera brincadeira ou passatempo (como o *Fedro!*), já que não determina, em uma situação concreta conflituosa, a escolha por um caminho de ação em vez de outro (a diferença da retórica judiciária e aconselhativa), ela acaba sendo sobremaneira importante: reforça o consenso entre os cidadãos, a adesão aos valores já estimados pela cidade e cria uma disposição para agir conforme esses valores, que depois servirão de premissa aos argumentos jurídicos e políticos; uma vez que, assim, ela incide mais sobre a formação (*paideia*) do modo de vida da cidade como um todo, sua constituição (*politeia*), do que somente sobre ações particulares e momentâneas, está intimamente vinculada à educação (*paideia*); também porque, segundo o autor, os educadores teriam a tarefa de transmitir à nova geração, sem polêmicas ou inovações, os valores já consagrados pela comunidade, tal como aconteceria na retórica epidítica. PERELMAN, 1996, p.53-60. Essas características do discurso epidítico, e em especial da oração fúnebre, podem ser comprovadas pela caricatura que dele faz Platão no diálogo *Menexeno*: o consenso e a educação são-lhe fundamentais.

organizadas, substituíam cada vez mais o antigo papel da divina poesia e das Musas, que assim caíam em crescente descrédito. A ascensão dos historiadores também testemunha esse crescente descrédito da poesia tradicional; tanto mais quando notamos que tinham uma postura explicitamente crítica, em termos gnosiológicos, em relação aos antigos poetas: Tucídides critica abertamente aqueles que acreditam sem mais nem menos nos mitos e no canto dos poetas - que aumentaram e adornaram suas fábulas -, sem testarem essas histórias à luz dos mais manifestos indícios (*ek ton epiphanestaton semeion*) presentes³⁹³. E é significativo que esses primeiros historiadores eram chamados de *logographoi*, escritores de discursos³⁹⁴; assim como os poetas começavam invocando suas Musas, Tucídides começa sua História dizendo que ele *gravou pela escrita (ksynegrapse)* desde o início os acontecimentos que foi presenciando³⁹⁵. Se seus escritos não agradam aos ouvidos como os cantos poéticos – contraste que Tucídides enfatiza -, por outro lado são documentos (*graphe*) de primeira mão, fixados de uma vez por todas e livres das modificações próprias da tradição oral, sempre de segunda mão – *tas akoas*, como diz Tucídides (I, 20,1), os boatos, os rumores, as notícias, o que se ouve (*akouo*) por aí. Parece que, de alguma maneira, os gregos encaravam a novidade da escrita mais ou menos como nós encaramos a gravação em vídeo, como algo que preserva e fixa o fato tal como é em si mesmo. Agora é a poesia que parece ser a fonte indireta, enquanto a história gravada pela escrita aproximar-se-ia da reconstrução mais imediata possível; mas isso é plausível apenas se desconsideramos o poder das Musas em saber tudo por testemunho direto e, conforme a isso, rerepresentar o real pelo canto. É justamente isso que Sócrates enfatiza na passagem que trata da poesia como loucura musical.

Em verdade, cumpre lembrar que essa relação umbilical entre a cidade, objetos materiais e a memória de uma comunidade já está posta no diálogo *Fedro* desde seu prólogo: o *lugar* faz Fedro *recordar* o mito de Bóreas e Oritia, mas ele parece duvidar da tradição oral (*legetai*) (229b-c); o altar que a cidade dedica a Bóreas faz Sócrates *recordar* o que seria o local exato do rapto, desmentindo assim o que se diz (*legetai*)(229c); depois, quando chegam à bela paragem em que resolveram deitar para ler, Sócrates nota as imagens votivas

³⁹³ *Idem*, I, 21-23.

³⁹⁴ TUCÍDIDES, I, 21.

³⁹⁵ TUCÍDIDES, I, 1.

(*agalmaton*) e figuras de meninas (*koron*) que ali estão, e infere que o lugar deve ser um altar (*hieron*) dedicado a Ninfas e a Aqueloo (ou seja, ele recorda Ninfas e Aqueloo) (230b7); e, evidentemente, há o documento escrito que Fedro traz consigo e sua mencionada incapacidade de recordar o *dito* – *he akoē* (227c3) – de Lísias (228d).

Nesse sentido, a menção à inspiração pelas Musas vem à baila em um diálogo que problematiza de forma crítica as pretensões “modernas” de preservar o passado através meramente das técnicas humanas. A crítica posterior à escrita apenas escancara isso que já vinha sendo preparado. E a própria palinódia argumenta que a recordação do que importa relembrar e saber vem ao homem numa experiência (*pathos*) divina, o Amor, e não através de uma técnica; claro que há elementos corpóreos que podem ensejar essa recordação, mas não são propriamente artefatos materiais inanimados: é um belo e vivíssimo menino que, agora, é considerado uma imagem votiva (*agalma*) do divino (251a6, 252d7).

(4) Outra característica comum às loucuras citadas é que todas elas realizam-se através da linguagem: profetizando (*prophētis*, 244a8, *prolēgontes*, 244b4), no primeiro caso; rezando e profetizando (*propheteúsasa*, 244d7), no segundo; e cantando (*odàs*, 245a3), no terceiro. Esse é um traço importante para compreender que a retórica contemporânea a Sócrates, de maneira secularizada, pretendia ocupar – ou de fato já ocupava – o lugar que antes era dessas inspirações³⁹⁶. Por conseguinte, a remissão de Sócrates a uma tradição mais remota e ainda

³⁹⁶ Cf. nota anterior sobre Górgias. Cf. também o testemunho que se tem da opinião de Antifonte sobre a adivinhação (*mantikē*): “Antifonte, questionado sobre o que é a adivinhação, disse: ‘a conjectura (*eikasmós*) do homem sensato (*phronímou*)’”. *Testemunhos*, 14. É digno de nota que Antifonte teria herdado as três experiências religiosas referidas acima: vaticinava pela interpretação de sonhos, sinais e era considerado um adivinho (*teratoskópos*) (*idem*, 16); curava a alma dos tristes através das palavras e dava-lhes conselhos (*id.*, 11); bem como compunha tragédias (*id.*, 9) e era considerado um poeta épico (*id.*, 8). Empédocles, ainda que de forma bem menos secularizada, também parecia anunciar o seu saber como herdeiro, a um só tempo, desses três tipos de inspiração: invocava as Musas (frag. 3) e dizia poder proferir oráculos e curar doenças através de palavras salvadoras (frag. 112). Reza uma lenda de que ele teria libertado uma cidade da malária (*Os Filósofos Pré-Socráticos*, p.67); e o vidente, o rapsodo, o médico e o condutor de homens seriam, segundo ele, o estágio mais elevado de reencarnação (frag. 146). Para Cornford, Empédocles resumiria em sua própria pessoa tanto essas características quanto as antigas inspirações de que Sócrates fala no *Fedro*. CORNFORD, 1989, p.201.

não secularizada tende a questionar o valor atribuído à retórica – e suas *tékhnai* – no seu tempo. Por outro lado, não se trata de mera negação do novo em favor do velho, mas sim de uma tentativa de reivindicar para si – ou seja, para a filosofia tal como Sócrates e Platão a compreendem – o título de herdeira legítima dessa tradição. O filósofo, não o sofista ou o orador típico (o *rhétor*, o político), é quem aglutina em si esses saberes.

(5) Outra característica que as loucuras citadas compartilham é que não são técnicas e, pois, não estão disponíveis à aprendizagem por parte de qualquer um. Tampouco, nesse sentido, aqueles que são inspirados podem prestar contas (*lógon didónai*) de como atingem esse saber, ou seja, se, por um lado, têm o mérito de um saber infalível da coisa mesma, carecem, por outro lado, do elemento de justificativa e reflexão tão estimado por Sócrates (em geral e no seu primeiro discurso). Esse quinto ponto relaciona-se ao estado de passividade em que os inspirados se encontram; trata-se de certa experiência que sofrem à sua revelia e não de um método que reflexiva e deliberadamente aplicam. A partir da constatação de que a filosofia se dá através de experiências radicais (*páthos*) desse tipo que, na minha opinião, a posterior crítica à escrita (e aos manuais, *tékhnai*) deve ser compreendida.

Outro ponto que parece importante e que já foi vislumbrado acima é a (6) infalibilidade do saber dessas inspirações, porquanto sejam divinas e não humanas³⁹⁷; não se trata de mera conjectura com base no que é verossímil ou provável.

Sobre esse último ponto, mas relacionado também com a externalidade, vale a pena relatar uma anedota assaz eloquente. Certa feita eu andava pelos arredores da UFSC e fui abordado por um sujeito que portava consigo um livro e alguns panfletos. Pediu licença e perguntou-me se eu acreditava na vida após a morte. Disse-lhe que pensava que não, porque se ainda há vida, é porque não houve morte, e se há morte, é porque já não há mais vida. De chofre retrucou questionando-me como, então, eu poderia explicar os diversos relatos bíblicos que dão conta de casos de ressurreição e, pois, de vida após a morte. Falou isso sobre a Bíblia de forma mais enfática e ficou claro que sua réplica já estava na ponta da língua. Com cuidado, então, respondi em forma de pergunta, indagando-lhe se eu não estaria atribuindo uma

³⁹⁷ Devo a atenção a essas três características essenciais das inspirações – externalidade, passividade e infalibilidade – a um curso histórico-fenomenológico sobre o assunto proferido por Maicon Réus Engler em 2013: *Introdução Histórico-Fenomenológica à Inspiração Poética*, SEPEX.

autoridade exagerada à Bíblia caso estribasse nela uma crença acerca de questão tão importante. Pois não seria a Bíblia apenas um livro, escrito por homens, afinal? Tão rápido quanto antes, ele respondeu que não, que a Bíblia não era apenas um livro escrito por homens, porque toda ela fora escrita sob *inspiração divina*. Perguntei-lhe então o que significava isso e como saber que de fato ocorrera. Retrucou-me que os homens que escreveram a Bíblia estavam tomados pelo Espírito Santo ao escreverem-na; em seguida, abriu seu “livro” e em voz alta leu-lhe uma passagem: “Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para a boa obra”. Era um trecho da própria Bíblia (2 *Timóteo* 3:16). Pensei em dizer-lhe que cometia uma petição de princípio, porque se valia do testemunho bíblico para autorizar o testemunho bíblico, mas deixei a postura antipática – e provavelmente arrogante – de lado e busquei aprender algo com o sujeito. Dentre as coisas que me disse, uma é especialmente interessante para nós: a palavra bíblica para falar de inspiração divina é *theopneustos* – *pasa graphē theopneustos*, “toda a escritura é inspirada por deus” (*ibid.*) –, de *theos*, deus, e *pneustos*, inspirada, de *pnéo*, soprar, respirar, exalar, donde *pneûma*, sopro, vento. Vimos que Bóreas era um sopro (*pneûma*) algo divino – *pneûma Boréou*, em 229c7. Mas depois Eros, a divina inspiração filosófica, também será comparado a um sopro (*pneûma*) ou um eco que flui de volta do amante para o amado (255c4)³⁹⁸. Em todo caso, o importante da anedota acima é que mostra como a inspiração divina serve para garantir a externalidade e a infalibilidade de um saber – ou, melhor, de um discurso, à luz também da importante relação entre discurso e respiração.

³⁹⁸ E na Bíblia o Espírito Santo, *Pneûma Hagion*, também é um *sopro*, enseja um poder especial de *fala* e parece *embriaguez* aos demais, como se pode ver no relato da descida do Espírito Santo, que baixou dos céus para inspirar os apóstolos: “Ao cumprir-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar; de repente, veio do céu um som, como de um vento (*pnoês*) impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam assentados. E apareceram, distribuídas entre eles, línguas, como de fogo, e pousou uma sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem”. *Atos* 2:2-4. Os que presenciaram o fato ficaram tão admirados (*ethaûmadzon*) diante da capacidade subitamente adquirida pelos discípulos de Cristo de falar em outras línguas, que alguns chegaram à conclusão de que aqueles homens deveriam estar embriagados. *Atos* 2:5-13.

Cumpra questionar, no mais, quais dessas características arroladas acima serão atribuídas por Sócrates à loucura erótica. De fato parece imprescindível perceber o que essas loucuras têm em comum e de essencial, porque é à luz delas que o elogio do amor e da filosofia será feito. Então será importante colocar a seguinte questão: o que dessas loucuras é importante para poder elogiar o amor filosófico? O que há de comum e diferente entre elas e a filosofia? As características seguintes certamente são preservadas: um saber privilegiado de algo inacessível à perspectiva humana comum – daí a importância na palinódia da menção à *theoría* (247c1), termo que carrega consigo a ideia de testemunho ocular em contraste a quem sabe apenas por ouvir dizer³⁹⁹ -, o privilégio de uma dimensão temporal – já que em *tá ónta* e em *ousía óntos ousa* inegavelmente há uma ênfase temporal⁴⁰⁰ -, o caráter benfazejo desse saber, sua realização através da linguagem (pois ainda que a ênfase recaia na visão, a experiência humana do ser, a diferença da divina, é atravessada pela linguagem, como veremos), o estado de passividade (*Éros* é um *páthos*), bem como a perda da razoabilidade cotidiana do homem comum, já que o amante filósofo passa a reverenciar um jovem como se fosse um deus (251a) em vez de dedicar-se às atividades aparentemente mais próprias de um varão, como os negócios e a política, além de passar a entrever algo oculto à racionalidade cotidiana, como o ser que realmente é. Essas características, portanto, são preservadas.

Sobre a loucura de reverenciar jovens como se fossem deuses, vale lembrar a conhecida anedota acerca de Heráclito: quando alguns estrangeiros visitavam sua casa, encontraram-no aquecendo-se na lareira da cozinha e hesitaram em entrar ali; ele os encorajou, dizendo que não deveriam ter medo de entrar, porque até mesmo naquela cozinha as divindades estavam presentes⁴⁰¹. Aristóteles apropriou-se dessa anedota para argumentar que também seus estudantes não deveriam ter aversão ao estudo dos seres naturais, conquanto asquerosos possam parecer à primeira vista, porque todo ser natural tem algo de belo e maravilhoso⁴⁰². É de se considerar se a apropriação aristotélica já não seria inspirada em uma apropriação anterior por parte de Platão, no

³⁹⁹ NIGHTINGALE, 2009, p.68.

⁴⁰⁰ Cf. *tá t' eónta* em *Il. I*, 70, em que se fala que Calcante conhecia o passado, o presente e o futuro, bem como em *Teogonia*, 38, em que Hesíodo diz que as Musas podem dizer o passado, o presente e o futuro.

⁴⁰¹ *Parts of Animals*, 645a15-25, de Aristóteles.

⁴⁰² *Ibidem*.

Fedro, do dito heraclitiano, porque esse diálogo parece exclamar, de forma contundente e apaixonada, contra aqueles que como Cálicles subestimam os cuidados dos jovens por parte de homens feitos, algo como: “Não tenham medo, nem orgulho demasiado, e aproximem-se, porque também aqui, no meio dessas crianças (*paides*), os deuses estão presentes; porque toda criança (*país*) tem algo de belo, maravilhoso e divino, não devemos jamais desprezar a educação (*paideia*)”.

Mas, ainda no tocante às características da loucura divina em geral, o que dizer, por exemplo, da infalibilidade, haja vista a dificuldade, enfatizada pela palinódia, do filósofo em atingir a realidade? Já na leitura da palinódia, contudo, poderemos perceber que o apreço socrático por essas loucuras deve ser qualificado, bem como que o amor filosófico não é apenas mais uma entre as outras. Para tal efeito, analisemos melhor essas loucuras e suas características.

O primeiro ponto mencionado – o caráter benéfico dessas loucuras - levou White a argumentar que as loucuras são inicialmente caracterizadas à luz do bem, cujas divisões resultariam em cada uma das loucuras⁴⁰³. Ademais de concordar com essa ideia, ainda a completaria dizendo que cada uma é um saber de uma manifestação fundamental do bem, isto é, (1) do conveniente - no caso das profecias, que permitiram endireitar (*óρθωσαν*) a vida de muita gente (244b5) -, (2) do justo – no caso das preces e rituais de purificação, que resolvem doenças causadas por ofensas antigas (244d5-6)-, e (3) do belo, - no caso do canto poético, que adorna os grandes feitos passados e assim educa a posteridade (245a1). Não é coincidência que essas três ideias correspondam às três ideias que, se não forem as únicas, ao menos são as mais importantes para Platão: o Bem, o Justo e o Belo. Também não deve ser coincidência que o conteúdo de cada um desses saberes corresponda a cada um dos gêneros retóricos em que depois Aristóteles dividiria a retórica⁴⁰⁴ (em aconselhativa, que trata do conveniente, judiciária, que trata do que é justo, e epidíctica, que trata do que é belo). Esse último paralelo é reforçado ainda mais pelos pontos (3) – temporalidade - e (4) - linguagem. Pois se Aristóteles determina os gêneros retóricos segundo uma temporalidade que seria própria a cada um (*Retórica*,1358b), a profecia claramente refere-se ao futuro tal como o conselho, e as outras

⁴⁰³ WHITE, 1993, p.66.

⁴⁰⁴ É bem sabido quão influente foi o *Fedro* para a concepção que da retórica viria a ter Aristóteles, professor dessa matéria durante anos na Academia de Platão. JAEGER, 2003, p.1258.

duas loucuras referem-se ao passado e ao presente tais quais a retórica judiciária e a epidítica.

A inspiração musical permite recordar, de maneira extra-humana, os grandes feitos dos antigos (*tôn palaiôn erga*, 245a4). Já no que tange às purificações, se por um lado as ofensas e os ressentimentos (*palaion ek menimáton*) de que tratam as purificações são antigas (assim como os crimes de que trata a retórica judiciária aconteceram no passado), por outro lado há uma ênfase no fato de suas consequências maléficas serem presentes (*parontôn kakôn*): o crime (*hýbris*) passado deixa uma mácula na comunidade, uma impureza que destrói ou ao menos ameaça a ordem, tal como uma tendência irrefreável a uma série de vinganças recíprocas e a possibilidade da violência caótica. É provável, assim, que a doença (*nóson*) de que se fala aí seja resultante da ira (*orge*) atualmente presente, porém oculta, entre concidadãos envolvidos nas ofensas perpetradas. A ira, segundo a *Retórica* de Aristóteles, é um desejo de vingança (*timorías*) acompanhado de uma dor por causa de um desdém explícito e injustificado contra aquele que se ira (1378b). Uma de suas principais causas seria o ultraje, a *hýbris* (*ibid.*). De modo análogo à retórica judiciária, em que a ira desempenha um papel importante, a inspiração das purificações permite descobrir como resolver os conflitos presentes, quiçá aplacando a ira. Para isso, é preciso saber dos crimes passados, algo a que já não se tem mais acesso direto, bem como das atuais disposições afetivas dos envolvidos e de seus planos delas decorrentes, algo a que tampouco há acesso direto por vias meramente humanas. De resto, esse horizonte de doenças (*nóson*) atuais decorrentes de excessos passados - *hýbris*, poderíamos dizer, ainda que não esteja no texto -, doenças que equivalem a vinganças (*timoría*) que são como que tentativas de restituição de um equilíbrio perdido, faz com que esses rituais de purificação também tenham uma relação estreita com a medicina⁴⁰⁵. Não por acaso, na segunda parte do *Fedro*, quando, no lugar do apreço atual pelas loucuras, dá-se

⁴⁰⁵ Cornford, v. g., não hesita em relacionar essa loucura à medicina, argumentando que ela é determinada no horizonte dos processos catárticos da medicina e dos mistérios; o autor ainda cita como caso exemplar dessa inspiração Lóxias, o médico-vidente (*iatrómantis*) decifrador de oráculos e purificador de casas da peça *Eumênides* (62): ele purifica e absolve o herói enlouquecido pela “ira antiga” que persegue a sua família. CORNFORD, 1989, p.120. Griswold também relaciona essa inspiração à medicina. GRISWOLD, 1996, p.76. Ferrari também considera esses rituais de purificação algo equivalente à medicina. FERRARI, 2002, p.114.

surpreendente reabilitação das técnicas, a técnica correspondente a essa loucura purgatória é a medicina (269a-270d): Sócrates fala na retórica de Péricles, que certamente corresponde às antigas profecias (retórica deliberativa), na técnica poética de Sófocles e Eurípidés, correspondente à loucura musical (retórica epidíctica), e na técnica médica de Hipócrates (retórica jurídica). De fato nessas passagens não se fala em inspiração, apenas em técnica, ao passo que na passagem que trata das inspirações nenhum desses “modernos” sábios é mencionado. E essas inspirações não são técnicas a partir das quais, junto com o acúmulo de experiências repetidas, poder-se-ia inferir o desconhecido e ausente a partir de sinais presentes⁴⁰⁶, como aconteceria tanto na retórica quanto na medicina: não se trata de inferência e probabilidade, mas, por intermédio do deus, de acesso “direto” e certo ao recôndito. Assim também não podem ser ensinadas pela compilação das regularidades empíricas, nem, portanto, transformadas em *tékhnai* no sentido de textos manuais⁴⁰⁷.

Vejamos como é o argumento de Sócrates. Ele empreende espécie de relato histórico; fala nos muitos benefícios que a mântica propiciou aos gregos quando aqueles que dela fizeram uso predisseram o futuro. Segundo ele, não precisaria recorrer a muitos exemplos de coisas claras a todos (*dêla pantî*, 244b5). Sócrates, assim, recorre a uma tradição bem conhecida de todos os gregos e, portanto, a uma opinião bem reputada para obter uma premissa do seu argumento: as inspirações divinas são benéficas. Seu interlocutor, desde que um grego razoavelmente educado como Fedro, deve aceitá-la. No entanto, a ligação que ele ainda tem de estabelecer entre inspiração e loucura não é tão evidente assim, razão pela qual ele acrescenta: “Eis o que convém (*tóde áksion*), no entanto (*mèn*), testemunhar (*epimartýrasthai*)” (244b6). Ele admite o contraste entre a primeira premissa – a inspiração propiciou bens -, para a qual são desnecessárias posteriores demonstrações ou testemunhos, e a outra – as loucuras são inspirações -, para a qual são necessárias demonstrações como, por exemplo, testemunhos. Isso significa que ele admite que a equivalência entre

⁴⁰⁶ Cf. a importância dos sinais para a *Retórica* de Aristóteles, em 1357b, bem como a crítica de Sócrates à leitura de sinais como um saber meramente humano em *Fedro*, 244c7.

⁴⁰⁷ Ferrari considerou a crítica à *leitura* de sinais uma antecipação da crítica à *leitura* de manuais. FERRARI, 2002, 114.

loucura e inspiração não é evidente⁴⁰⁸. Então ele recorre, não a algo que seus contemporâneos dizem e aceitam, mas sim ao testemunho dos antigos (*palaiôn*), ao que eles disseram (*ibid.*): teriam estabelecido (*tithêmenoi*⁴⁰⁹, 244b7) uma equivalência entre a mântica e a loucura, a *mania*, e, por conseguinte, não consideravam a loucura uma vergonha (*aiskhron*) ou algo ignóbil (*odeidos*) (*ibid.*).

Essa necessidade de demonstrar por testemunhos que a loucura coincide muitas vezes com inspirações divinas como a mântica, bem como que, portanto, a loucura não é algo vergonhoso, implica que os contemporâneos de Sócrates não consideravam nem uma coisa nem outra. Com isso não quero dizer que não havia uma tradição que considerava a inspiração como forma de loucura e vice-versa. Heráclito, por exemplo, tem um fragmento em que fala da inspiração da Sibila como uma loucura⁴¹⁰. Em *The greeks and the irrational*, no capítulo que toma como mote justamente o *Fedro - The blessings of madness* -, Dodds mostra que a crença na origem sobrenatural – eu diria antes “divina” – das doenças mentais já era um lugar-comum desde Homero⁴¹¹. O próprio termo para falar na epilepsia – *epilepsis*, ataque, tomada – já denotaria uma possessão por uma divindade⁴¹²; daí não surpreender ter sido ela considerada a doença sagrada – *hiere nousos*. No entanto, com o surgimento da medicina hipocrática, tais afecções passaram a ser atribuídas a causas fisiológicas: um problema no cérebro (*ho enkephalos*), não intervenções divinas, seria a causa (*aitios*) dessa afecção (*toutou tou pátheos*), o que exigiria uma cura por procedimentos

⁴⁰⁸ Ryan fala do uso da linguagem de advogado (*epimartýrasthai*) aqui e do *mèn* adversativo, concluindo: “*Here the need to provide additional information is balanced against the futility of piling up examples of what everyone agrees to be so*”. RYAN, 2012, p.173.

⁴⁰⁹ Os antigos estabeleceram o significado dos nomes, como antes o orador socrático recomendava fazer através de um acordo – *homologia thêmenoi horon*, 237d1 - no princípio de cada discurso. Sócrates faz o mesmo, mas de maneira diferente: através da autoridade dos antigos e do uso de etimologia, o que torna seu expediente, por um lado, aparentemente menos arbitrário e mais humilde, porquanto respeita a tradição e o uso antigo da linguagem, mas, por outro lado, ele é apenas mais sagaz, sutil e tão ou mais arbitrário quanto antes, já que agora nem se presta ao controle do consenso atual no uso dos termos.

⁴¹⁰ “A Sibila”, diz ele, “que, com boca delirante (*mainomeno*), pronuncia palavras ásperas, secas e sem artificios (fazendo-as ressoar durante mil anos). Pois o Deus a inspira (*dia ton theon*)”. Frg. 92.

⁴¹¹ DODDS, 1997, p.67.

⁴¹² *Ibid.*, p.66.

técnicos e meramente humanos, não por preces, encantamentos e purificações⁴¹³. Daí, concluíram os médicos, ser mais verossímil considerar que os doentes, ao pressentirem um ataque, retiram-se do ambiente público em que porventura estiverem não por medo de uma divindade (*phobou tou daimoniou*), mas por vergonha da afecção (*hyp'aiskhynes tou patheos*)⁴¹⁴. É provável que Platão visasse essas teorias “modernas” ao falar na antiga concepção da loucura como inspiração e como algo não vergonhoso, bem como mirasse a cura apenas técnica dos médicos modernos ao enaltecer os antigos rituais purgatórios. De fato, o discurso de Lísias já expunha uma compreensão da irracionalidade – aquela dos amantes - como uma doença (231d2), algo com que Fedro aparentemente concordava e em que via o cerne do discurso (236b1). Tal horizonte não deve surpreender, já que ambos estavam com Acúmeno (227a5), cujo conselho Fedro seguiu, além de seu filho Erixímaco, outro médico hipocrático, ser bastante amigo de Fedro (268a-b). De fato, Fedro parece estar bastante familiarizado com a medicina hipocrática (270c), justamente a tradição mais moderna que Sócrates parece visar com essa reabilitação da loucura enquanto inspiração divina, em vez de doença meramente fisiológica, mas também ao enaltecer os rituais religiosos de cura e purificação, em vez das curas apenas técnicas e médicas⁴¹⁵.

Voltando ao argumento de Sócrates, ele evidentemente é um argumento de autoridade, ou, como disse Griswold⁴¹⁶, um argumento *ad verecundiam*, isto é, que constringe o interlocutor a aceitá-lo por força do pudor *reverencial* que a autoridade dos antigos deve suscitar-lhe⁴¹⁷. Mas o argumento é ainda mais complicado do que isso. Suponhamos que o interlocutor de Sócrates seja humilde e esteja disposto a aceitar a autoridade dos antigos; ainda assim, ele poderia perguntar: como posso saber que eles de fato disseram isso? Então Sócrates recorre a um argumento etimológico, ou seja, a uma *leitura de sinais* – justamente

⁴¹³ *Da Doença Sagrada*, 3.

⁴¹⁴ *Ibid.*, 12.

⁴¹⁵ Por outro lado, Sócrates não descarta totalmente a visão médica dos hipocráticos, mas a modifica e a reinterpreta em termos psíquicos em vez de meramente somáticos: a loucura erótica não deixa de ser considerada uma doença (252b1), mas da alma, e a recuperação da saúde psíquica também implica, como a somática para os hipocráticos, uma harmonia das partes da alma.

⁴¹⁶ GRISWOLD, 1996, p.76.

⁴¹⁷ *Vergonha*, do latim *verecundia*, de *vereor*, temor reverencial, donde *reverência*.

aquilo que a inspiração suplantara -, tomando a atual palavra *mantikê* e sua semelhança com a atual palavra *manía*, loucura, como indicio ou sinal de que os antigos, que estabeleceram (*tithémēnoi*) os nomes das coisas, chamavam a mântica de *manikên* e, pois, consideravam que a inspiração (*mantikê*) era uma loucura (*manía*). O argumento, portanto, baseia-se não só na autoridade e no testemunho dos antigos, como também em uma leitura de sinais presentes para conhecer o passado, isto é, o que os antigos disseram. Por que devemos nós (e Fedro) aceitá-lo, afinal? Para tal, parece que deveríamos aceitar tanto que a linguagem, principalmente a arcaica, tem uma relação privilegiada com o real quanto que Sócrates está “lendo” corretamente essas relações. E falo na arcaica, porque poderia ser objetado ainda que poderíamos pensar o contrário, a saber, que os antigos é que estavam errados ao confundirem duas coisas diferentes e que os modernos, ao diferenciarem a mântica da *manía*, é que determinaram as coisas tais como elas são⁴¹⁸. Mas é que os homens de agora, argumenta Sócrates, perderam o senso de beleza, *hoi dè nún apeirokálos* (244c4). Ou seja, os antigos, que estabeleceram os nomes, fizeram-no conforme a verdade das coisas porque tinham experiência da beleza. Essa relação entre um tempo arcaico, a linguagem, a beleza e a verdade parece uma antecipação surpreendente da palinódia. Há uma decadência humana; ela corresponde a um afastamento do homem da verdade do ser, que coincide, por sua vez, com seu afastamento da experiência da beleza.

No entanto, ao contrário de nós, Fedro ainda não “leu” a palinódia, e, à primeira vista, é para ele que Sócrates fala. Como então pretende persuadi-lo com argumentos, no mínimo, discutíveis? É importante lembrar que Fedro não tem um caráter combativo, quer no sentido erístico, quer no dialético mesmo. Depois, que ele ama discursos, e isso num sentido mais artístico ou estético. Ele não ama tanto o *lógos* como razão, argumento, fundamento, mas muito mais como discurso. Nesse sentido, ele aprecia bastante as subtilidades dos oradores, como apreciava as de Lísias; ora, o recurso a etimologias deve soar-lhe como um admirável manejo linguístico por parte de um perito, mais ou menos como nós adoramos firulas no futebol, amiúde até em detrimento do gol. Soma-se a essa sua *philología* a autoridade já conquistada por Sócrates depois de suplantar, de improviso, o mais

⁴¹⁸ Seria o caso de se perguntar se esse recurso presente no *Fedro* não pressupõe a leitura do *Crátilo* e não remete a ele em sua teoria do “instituidor-de-nomes” e da etimologia.

habilidoso dos atuais escritores, na opinião de Fedro. E ainda há de se mencionar o objetivo declarado da palinódia: não, como os discursos anteriores, impressionar os homens, mas agradar a um deus. (E isso tendo sido motivado por uma intervenção divina, a *vozdosinal divino* de Sócrates.) Claro que isso deve ter tido o efeito oposto no contexto – ou seja, impressionado ainda mais Fedro, o homem ali presente –, no sentido de que, dado o objetivo bem mais sublime, nobre, elevado, maior será a expectativa e o respeito da audiência. Se há algo dito *nessa oração* que não é muito persuasivo para nós – pode alguém pensar –, deve ser porque não estamos à altura do mestre para compreendê-la, mas o deus para o qual fala de certo o está e compreende, portanto, o que fala o mestre. Por conseguinte, é importante frisar essa diferença entre o objetivo *declarado* desse discurso, que é uma oração e fala ao deus, e do anterior, cujo objetivo era persuadir um jovem e cujo caráter era bem mais pragmático. A importância da justificação para o interlocutor é maior nesse último caso.

E é interessante notar que se o interlocutor de Sócrates não confiar na sua leitura algo extravagante dos sinais presentes, ele indiretamente acaba reforçando o argumento de Sócrates: “Tá vendo?”, diria o astuto Sócrates, “o que os antigos disseram é passado, algo a que não podemos mais ter acesso direto, mas apenas através de sinais, de modo a inferir racionalmente o passado pelo presente; por isso a inspiração divina, e a loucura de saltar por sobre essas inferências racionais, porém frágeis, é muito superior à leitura de sinais”.

Assim vemos mais ou menos como funciona o argumento de Sócrates. E com a percepção de que, nesse argumento, Sócrates refere-se a um passado aparentemente perdido podemos explicar alguns pontos curiosos. Quando Sócrates faz um ranque das vidas humanas em que as almas reencarnam conforme a visão que têm do ser e da verdade, o poeta, o adivinho e o curandeiro inspirados ficam abaixo, por exemplo, do filósofo, do político e do médico (248d-e). Outra passagem eloquente a esse respeito é aquela quando Sócrates tenta regimentar a retórica no horizonte da técnica, e não das inspirações, para o que recorre ao saber da natureza de Péricles, à técnica poética de Sófocles e Eurípides, bem como à técnica médica de Hipócrates – e não faz menção às inspirações aí. Tudo isso indica que o apreço de Sócrates por aquelas loucuras e inspirações deve ser relativizado e que se refere a uma época passada. Portanto, o fato de os modernos terem esquecido a antiga equação entre loucura e inspiração não significa apenas que houve uma decadência, mas também que aqueles antigos processos de possessão foram substituídos, ou ao menos completados, pelas técnicas modernas. A

palinódia introduz a ideia de que o progresso no saber pode ser medido segundo padrões eternos; logo, ela pode colocar o saber do médico acima do curandeiro com base nesses padrões; isso não ocorre no seu preâmbulo, porque nele se trata de um relato apenas histórico; nessa época, aquele era o saber máximo. Claro que isso não implica uma negação total do papel da loucura e da inspiração no saber, já que a palinódia é justamente o elogio de uma forma de inspiração e loucura divina⁴¹⁹; sem falar que o apreço posterior às técnicas modernas é acompanhado por uma suspeita da pretensão de que elas sejam ensinadas a qualquer um e por manuais, ou seja, elas continuam tendo algo da inspiração, do âmbito do não técnico e não facilmente ensinável. Além de, segundo a palinódia, o amor filosófico representar a mais elevada forma de saber, parece que, somado a alguns outros indícios, tal inspiração não seria só mais uma loucura entre as outras, mas que de alguma maneira substituiria todas elas. Convém citar algumas palavras de Ferrari, defendendo a tese tanto de que o elogio às loucuras refere-se a uma época passada quanto de que o amor filosófico parece substituir todas elas a um só tempo⁴²⁰:

O filósofo, é sugerido, deve ser o artista “completo”: como conselheiro, como poeta, como curador de almas (uma vez que esse [...] é o papel que os amantes cumprem um para o outro); porque o mundo desenvolveu-se, e deixou para trás as artes mais tradicionais – ao menos no seu papel progresso de guias de como alguém deve conduzir sua vida. Em resumo: ainda que o hino de Sócrates recorra a padrões atemporais (as Formas), ele está permeado de consciência histórica – a consciência de que o conhecimento desses padrões desenvolveu-se através do tempo; e à luz disso parece natural que o que Sócrates enuncia no seu mito não se coadune com o ponto de vista histórico do seu preâmbulo⁴²¹.

⁴¹⁹ Deve-se notar também que, se nesse novo ranque o poeta é rebaixado, o amante das Musas, no entanto, fica em primeiro lugar junto com o amante, o filósofo e o amante do belo (248d-e).

⁴²⁰ Benardete também defende esse último ponto: “*Erotic madness may thus be the inner truth of divine madness and not just one of its four kinds*”. BENARDETE, 2009, p.133.

⁴²¹ FERRARI, 2002, p.119. Tradução do inglês feita por mim mesmo.

Em conformidade com isso, sobejam os estudiosos que defenderam que o próprio Sócrates sofreria, num momento ou noutro do diálogo, de cada uma das quatro loucuras citadas⁴²². Depois que Sócrates julgou *ouvir* (*akoûsai*) a *voz* (*phonên*) do seu *habitual sinal divino* (*daimónion te kai tò eiothòs semeíon*), disse que a alma tem certo poder mântico e que ele é um pouco adivinho (*mántis*): compreendeu seu erro, as consequências maléficas que poderia ter e a necessidade de purificar-se dele através de um ritual purgatório por meio do canto (*palin-odían*), ritual esse conhecido especialmente por quem é *mousikòs* como Estesícoro (242b-243a6). A própria palinódia, portanto, já congrega em si todas as três inspirações: além de servir para expurgar (*kathérasthai*, 243a3) das almas de Sócrates e Fedro o veneno (*katapharmakeuthéntos*, 242e1) dos discursos anteriores, e de fazer isso à luz da previsão das ações maléficas caso a purificação não seja feita e das ações benéficas caso seja feita, faz tudo isso através de um canto.

E para além dessa menção às Musas (*mousikòs*) e ao (re-)canto, o próprio conteúdo da palinódia não deixa dúvidas de que ela é uma celebração dos grandes feitos de alguém - do filósofo - a fim de educar os pósteros – Fedro e o leitor do *Fedro*. Como as Musas inspiram os poetas com o saber e a recordação dos feitos heróicos ocorridos no “tempo” mítico do princípio (*arkhé*), assim Sócrates recorda os feitos do filósofo ocorridos em outra vida e em outro “tempo”, aquele do ser que realmente é. Como típico herói grego, o protagonista desse canto poético é descrito como um atleta olímpico: governa seu carro com perícia, harmonizando seus cavalos de tendências opostas, e assim vence a corrida periódica e festiva em direção ao lugar acima do céu, onde contempla a verdadeira realidade. Faz-se até um ranque, que vai do primeiro ao nono colocado (248d), para falar do resultado dessa competição de corrida de carros. Os filósofos são os vitoriosos nessa competição verdadeiramente olímpica – *alethòs Olympiakôn hen nenikékasín*, 256b5.

Esse horizonte de jogos olímpicos já fora explicitamente trazido à tona pela oferta a Sócrates por parte de Fedro de uma estátua em ouro maciço à sua imagem em Olímpia, caso vencesse Lísias em uma competição de discursos sobre o amor (236b). No entanto, houve uma antecipação mais eloquente, não obstante mais implícita também, dessa temática: quando perguntado por Fedro se teria ócio para ouvi-lo, Sócrates citou um poema de Píndaro em resposta, dizendo que punha a

⁴²² P. ex., BENARDETE, 2009, p.133; WHITE, 1993, p.43-44; GRISWOLD, 1996, p.76-77.

escuta do passatempo (*diatribèn akóusai*) de Fedro e de Lísias acima de seus negócios (*askholías hypérteron*) (227b9-11). Mas que tem a ver com isso a corrida de carros de que fala a palinódia? Ora, o poema citado refere-se à convocação do poeta por parte de Tebas, sua cidade natal, para compor um encômio a Heródoto, vencedor de uma *corrida de carros*; como no momento se dedicava a louvar Apolo, terá de abandonar seus negócios “privados”, por assim dizer, a fim de dedicar-se à tarefa “política” de homenagear um concidadão⁴²³. Portanto, todo o encontro entre Fedro e Sócrates é visto por Sócrates (e por Platão, quero crer) à luz dessa tarefa cívico-poética; e se o diálogo como um todo pode ser encarado dessa forma, tanto mais a palinódia, que não é outra coisa senão um elogio poético ao vencedor de certa corrida de carros, o amante da sabedoria⁴²⁴. Em consonância perfeita com esse caráter poético da palinódia, depois Sócrates há de chamá-la de um *hino mítico em celebração lúdica* (*mythikón tina hýmnon prosepaísamen*) a Éros (265c1). Parece bastante verossímil, portanto, considerar a palinódia não só do ponto de vista da poesia de que fala Sócrates, como também dos discursos laudatórios – *epidíticos* – tão importantes aos gregos: mais do que influenciar por argumentos (*lógoi*) uma decisão particular momentânea a respeito de um conflito pragmático (ir ou não à guerra, condenar ou não o acusado, entregar-se ou não ao amante), ela conta a história maravilhosa de como um tipo virtuoso de homem, o mais virtuoso dos homens, vem ao mundo, e com isso visa a plasmar a alma do ouvinte segundo esse tipo. Extrapolaria, portanto, o registro da retórica em sentido estrito – como descrito acima -, encaminhando-se para a esfera pedagógica propriamente dita. Não apenas conduz (*conducere*) a alma (*psykh-agogeo* como conduzir) em dado momento, mas a educa (*e-ducere*, *psykh-agogeo* como despertar e trazer para fora, *e-ducare*); ainda que nos dois casos certa sedução (*se-ducere*, *a-patéo*?) seja fundamental, no segundo há menos chance de que os discursos sejam como as sementes (*spermata*) do jardim de Adônis (276b).

⁴²³ “*Mother, Theba of the golden shield, / yours is the moment now: / I will set you above / my want of leisure. / May rocky Delos, in whose praises / I have been absorbed, / not reproach me. / What is dearer to the good / than their own beloved parents?*” Apud GRISWOLD, 1996, p.250.

⁴²⁴ E é curioso notar que a diferença da competição tanto de que falava Fedro, de eloquência, quanto de que fala Píndaro, atlética propriamente, a palinódia não fala nem de uma competição propriamente retórica, nem atlética em sentido estrito, mas sim de uma competição entre espectadores, *theorói*.

7.2. A demonstração de que Amor é a melhor das loucuras divinas

Essa foi a primeira parte da retratação socrática diante do deus Amor; ela consistia na reabilitação das loucuras, desde que divinas, como causa dos maiores benefícios humanos. Como salientamos, o principal no argumento de Sócrates consiste em ressaltar que as mais elevadas formas de saber da tradição helênica têm todas elas origem em uma inspiração divina e, portanto, em uma perda da racionalidade cotidiana. Ainda resta mostrar, no entanto, que o amor é uma dessas loucuras divinas.

Assim, Sócrates diz que devem demonstrar (*apodeiktéon*) que a tal loucura nos é dada (*didotai*) pelos deuses (*parà theôn*) para a maior bem-aventurança (*ep' eutykhía tē megíste*) tanto do amante quanto do amado (245b). Não se trata, pois, de só mais uma loucura divina. Depois, sublinhe-se que deverá mostrar que o amor beneficia amado e amante. Ao contrário, por um lado, do que pretendia Lísias, o amor não prejudica o amante, como se implicasse um descuido do que lhe é próprio: se não por outras razões, porque é o amor que enseja a descoberta por parte do amante do que lhe é mais próprio, a saber, si mesmo, sua alma, seu caráter e sua vocação. A diferença, por outro lado, do que pretendia o primeiro discurso de Sócrates, o amor não prejudica o amado, como se implicasse uma apropriação ou uma destruição por parte do amante do que seria mais caro ao amado, como seu corpo, sua riqueza, sua família e a educação de sua alma: se não por outras razões, porque é por meio da visão de si mesmo através do amante, como em um espelho (*hosper dè en katóptro en to erônti heautòn horôn*, 255d5-6), que a alma do amado pode de fato ser educada (*e-ducere*), ou seja, vir a ser o que ela é aprendendo por si mesma o que deve ser (*tò hautò kinoûn*, 245c7). Essa característica da loucura erótica de trazer seus benefícios aos dois indivíduos, mas apenas – pelo menos diretamente – aos dois, que estão envolvidos em uma relação privada, pessoal e de estreitos laços afetivos, parece diferenciá-la em alto grau das loucuras anteriormente citadas, o mais das vezes integradas a rituais religiosos civicamente instituídos e promotores de bens públicos. Não por acaso, a intervenção divina que fez Sócrates reconhecer a necessidade de proferir uma retratação é considerada espécie de adivinhação (*mántis*), mas não muito séria (*spoudaios*), tal como aqueles que escrevem (*grámmata*) mal, apenas o bastante para si mesmos (*hemautô mónon hikanós*) (242b5) – o que nesse caso em particular inclui seu amigo Fedro.

Outro importante ponto a ser destacado da passagem que estabelece o programa de Sócrates de *demonstrar* que o amor é a mais

benéfica das loucuras divinas, de 245b1 a 245c4, é a ênfase justamente no ato de *exibir, demonstrar, mostrar, esclarecer, manifestar*. Em um trecho curto, Platão usa três vezes cognatos de *apodeiknymi*, verbo que significa fazer ver ou indicar (*-deiknymi*) algo a partir da (*apo-*) coisa mesma – ele usa o adjetivo verbal *apodeiktéon*, primeiro, e depois duas vezes o substantivo *apódeiksis*, demonstração. Em um diálogo entre cujos temas principais está a retórica, tal ênfase pode ser compreendida a partir de certo contraste entre, de um lado, a demonstração (*apódeiksis*) lógica da veracidade de alguma crença ou proposição a partir da essência (*ousía*) das coisas, algo que constituiria um conhecimento (*epistéme*), e, de outro lado, a exibição (*epideiksis*) discursiva própria da oratória, que ostenta (*-deiknymi*) habilidades que agradam ao público diante do (*epi-*) qual fala, mas que seria desprovida de conhecimento das coisas mesmas. Mais ou menos nesse sentido Aristóteles herdará a noção de *apódeiksis*, que então passará a ter o sentido de *prova* científica, levada a cabo por meio do raciocínio (*synlogismós*) em que as premissas são *por si mesmas* – e não apenas para a plateia – e necessariamente verdadeiras⁴²⁵. Não seria de todo errado projetar a noção aristotélica sobre a passagem em questão, mas também não seria de todo correto; em seguida pretendo mostrar por quê. Sobre o verbo *epideiknymi*, ele já fora usado no diálogo pelo menos três vezes. Primeiro, quando o texto de Lísias dizia que o amor manifesta-se (*ho éros epideiknytai*) dessa maneira e nessas coisas que seu discurso descreve (233b2). Depois, e mais importante nesse contexto atual: o mesmo texto dizia que os não amantes darão exhibições de sua virtude (*tèn hautôn aretèn epideiksontai*) mesmo depois que o jovem abandonar a flor da idade, razão pela qual ele deveria entregar-se a esses e não aos amantes (234b1); e quando Fedro exigiu de Sócrates que proferisse o discurso que tinha ouvido, sob pena de Fedro nunca mais exibir-lhe (*epideiksein*) outros discursos (236e3).

Nesse sentido, argumentou-se já que tanto o próprio discurso do não amante quanto o texto de Lísias deveriam ser considerados, mais do que conselhos práticos, exhibições desse tipo, de certa virtude – nesse caso, da eloquência e da argumentação. O primeiro discurso de Sócrates claramente caminhava ainda no mesmo sentido performático – visava *exibir* mais eloquência que a presente no texto de Lísias –, o que talvez tenha sido uma das razões do remorso socrático, já que depois falou no erro de iludir (*eksapatésante*) alguns homens a fim de adquirir prestígio

⁴²⁵ Em *Analíticos Posteriores*, 71b, p. ex.

(*eudokimésante*) no meio deles, ou seja, parecer-lhes bom e sábio, seduzi-los (243a2). Mas não só isso, porque no próprio conteúdo do discurso, em sua reflexão metodológica, ainda elevava a plateia, por assim dizer, a critério para determinar o que é a essência das coisas; ou seja, legitimava a eloquência *epidítica*, que fala orientando-se pela plateia, na sua pretensão de ser saber autônomo, sem necessidade da ciência das coisas mesmas.

Isso significa que a típica *epideixis* retórica está, sim, no horizonte do *Fedro* desde seu início e deve ser levada em conta agora, quando há a ênfase em uma *apódeixis*. E para não restar dúvidas que a *epideixis* retórica ocupa um lugar de relevo no conjunto das preocupações platônicas, basta ver como ela impregna os *Diálogos*. De fato, ainda que de maneira tácita e por negação, ela está quase sempre presente, porquanto Sócrates amiúde se esforça para preservar o diálogo, em que os interlocutores trocam reiteradamente perguntas e respostas curtas, e para evitar que um dos interlocutores desande a discursar, dando vazão, em detrimento do interesse pela simples verdade, à vaidade tão própria quer de sofistas quer da juventude de Atenas. Em alguns momentos de contextos desse tipo a noção de *epideixis* vem à tona de forma explícita. No *Górgias*, *e.g.*, é dito que antes de Sócrates chegar o orador dava uma exibição (*epedeiksato*) de suas capacidades, bem como que poderá dar outras tantas agora para Sócrates, se ele quiser; Sócrates espera, porém, que Górgias possa dialogar (*dialekthênai*) com ele, respondendo uma perguntinha apenas sobre o ser de sua arte, e pede que deixem a exibição (*epideixis*) para outro dia (*Górgias*, 447a1-447d1). Esse contraste é tão fundamental que não só serve a Sócrates para determinar o que é a dialética, como também pode explicar boa parte do aparente insucesso do diálogo, já que de saída patenteia-se que os interlocutores abordam a interlocução com atitudes completamente distintas: a própria troca de perguntas e respostas é encarada por Górgias e seu séquito como uma forma de exibição (*tês epideikseos*), qual seja, da capacidade de Górgias de responder a quaisquer perguntas (*ibid.*, 447c). E que essa demonstração tem o sentido de um *show* – uma performance e um espetáculo público –, fica claro quando notamos que a refutação (*elenkhos*) de que os discípulos de Górgias falam depois significa, não a constatação da inadequação de uma tese aos fenômenos ou de sua inconsistência interna, mas sim a desaprovção pública (mesmo que a plateia seja uma criança, cf. *ibid.*, 470c). Daí o “argumento” de autoridade ou da maioria, o riso (*ibid.*,

474e), o deboche (*katagelân, ibid.*), o escárnio e a vergonha (*ibid.*, 483e) serem elementos desse tipo de refutação (*ibid.*, 470d-474d)⁴²⁶. Por isso que um dos momentos mais importantes do *Górgias*, talvez sua principal lição, é quando Sócrates fala que ele preferiria reger um coro totalmente desafinado e dissonante, estar em desacordo com a maioria das pessoas, a, sendo um só, estar em contradição e dissonância consigo mesmo (*ibid.*, 482b).

Outro momento em que essa tensão entre exibição e diálogo torna-se bastante forte é quando Sócrates conversa com Hípias, o sofista de Élide que vive dando exhibições (*epedeiksámen*) de sua eloquência (*HípiasMaior*, 286b). Por causa desse seu caráter ostentador, Sócrates, a fim de tentar *dialogar* com ele, tem de inventar que um amigo seu vive fazendo-lhe objeções toda vez que sai a fazer afirmações, e, colocando-o em dificuldade, refuta-o (*ibid.*, 286c-e). A fim de que isso não aconteça mais, Sócrates pede a Hípias que lhe ensine algumas coisas, enquanto Sócrates antecipa as objeções de seu amigo e, assim, treina com Hípias como escapar a essas objeções. Assim as opiniões de Sócrates não poderão mais ser refutadas facilmente. No final do diálogo ficamos sabendo que esse amigo de Sócrates é o próprio Sócrates (*ibid.*, 298c). Isso parece ter sido um artifício de Sócrates para tentar buscar a simples verdade, testando a validade intrínseca das opiniões, com alguém que só se preocupa com a plateia. Enquanto Hípias julgava estar treinando um discípulo para uma exibição futura, estava, no fundo e sem o perceber, sendo ele próprio treinado na dialética. Mas a dificuldade de Hípias, e a diferença entre exibição e dialética, fica claríssima quando, depois de Sócrates levantar uma objeção a algo por eles afirmado, Hípias responde que é provável que “ao nosso homem” – i.e., o amigo e futuro contraditor de Sócrates – “não ocorresse semelhante distinção” (*ibid.*, 298b). Ou seja, Hípias preocupa-se tão somente com a (im)possibilidade *de facto* (ou *prática*) das objeções, ao passo que Sócrates preocupa-se com a (im)possibilidade *de jure* (ou *teórica*) das objeções⁴²⁷.

⁴²⁶ De fato, conforme Aristóteles, Górgias dizia ser preciso destruir a seriedade dos interlocutores mediante o gracejo, e o gracejo mediante a seriedade (*deîn éphē tèn spoudèn diaphteírein tòn enantíon géloti, tòn dè gélota spoudêi*). *Retórica*, III 18, 1419b.

⁴²⁷ Como se, tendo consciência de um contraexemplo a uma opinião que manifestou publicamente, mas, por outro lado, sabendo que é impossível que meus ouvintes saibam também desse contraexemplo, não me importasse com ele e não o considerasse uma objeção real. Aqui, novamente, Sócrates recorre à espécie de consciência moral, uma vergonha diante de si mesmo, para dizer que

Voltemos, então, ao *Fedro* e à demonstração (*apódeiksis*) de que se fala nele na passagem em questão. Seria ela de fato uma demonstração de tipo científico, mais ou menos como em Aristóteles? Seria uma demonstração da essência de algo a um aluno – ensino, portanto - em vez de exibição de si mesmo – sedução, então - por parte de um pretense mestre, que seria no fundo um amante? A aparição de um terceiro e novo sentido de *ousía* no diálogo – nem *propriedade* ou *riqueza* (Lísias), nem *essência* posta por um acordo (Sócrates 1) -, logo no começo da demonstração, quando se fala na *ousía* da alma, mas também depois, quando se fala na *ousía* acima do céu e que realmente é, não teria que ver com o estabelecimento das condições de possibilidade – com a legitimação, pois – de uma *apódeiksis* em sentido rigoroso, científico, que *mostre* (*-deiknymi*) algo a partir de (*apo-*) si mesmo, de sua *ousía*? Então a *apódeiksis* em questão *demonstraria* que *demonstrações* em geral e nesse sentido, inclusive ela própria, são possíveis? Mas esse grau de reflexividade – ou circularidade, dirá alguém – não a tornaria uma demonstração bastante *sui generis*? Poderia ela própria ser um caso das demonstrações das quais ela estabelece o fundamento? Não teria ela de falar a partir de outro “lugar”, de outro âmbito, sob pena de cometer uma petição de princípio? Pois para demonstrar que são possíveis demonstrações tem de pressupor de algum modo que as condições da demonstração já estão dadas, e assim introduz-se um novo sentido de *ousía* logo na demonstração da imortalidade da alma sem que se preste contas do que isso significa, algo feito somente através do mito. A linguagem mítica – uma história em imagens (e não somente *lógoi*/definições) sobre a origem - a que recorre, bem como o tema desse mito ser a alma divina e humana – em

lhe seria impossível manter suas opiniões nesses casos (*ibid.*, 298b). No que diz respeito a demais passagens nos *Diálogos* em que há essa tensão entre dialética e exibição, poderiam ser citados o *Hípias Menor*, que começa logo depois de uma exibição de Hípias, com Sócrates mencionando sua hesitação em levantar questões durante a exibição (*epideiksin*), e logo depois partindo para a prática do diálogo tipicamente socrático (*Hípias Menor*, 364b); também o *Íon*, quando o rapsodo jacta-se de ser o melhor em falar sobre Homero e Sócrates pede-lhe que demonstre (*epideiksai*) seu saber: Íon equivoca-se pensando que Sócrates pedira-lhe uma exibição tal como ele está acostumado, e então ouve de Sócrates que outro dia ele poderá ter ócio para ouvir o rapsodo recitar e enfeitar Homero, mas que agora apenas espera que ele possa responder-lhe uma perguntinha (*Íon*, 530d-531a); o *Protágoras* também parece estar todo ele atravessado por essa tensão, sobretudo o debate em torno da forma em que Sócrates e o sofista devem falar.

vez de uma “coisa” entre outras - não decorreria justamente da necessidade de, para demonstrar que demonstrações são possíveis, falar a partir de outro âmbito que não o de uma demonstração como outra qualquer? Nesse sentido, Platão parece empreender aqui um movimento análogo ao de Kant na *Crítica da Razão Pura*, em que esse recorre ao aparato cognitivo do Homem – as formas da sensibilidade e as categorias do entendimento - não para demonstrar uma ou outra proposição da aritmética, da geometria e da física, mas para demonstrar, antes, como são possíveis essas demonstrações em geral e como podemos saber que seus axiomas ou premissas – os tais juízos sintéticos *a priori* - são sempre verdadeiros. Sócrates, no entanto, fará isso de maneira, por assim dizer, mais pia e humilde, porque logo de saída, ao pretender mostrar o que é a alma, já reconhecerá que isso está vetado aos homens e que pode apenas dar-lhe uma imagem.

Por outro lado, convém enfatizar duas coisas. Primeiro, que o objetivo declarado de Sócrates não é demonstrar que ou como demonstrações científicas são possíveis, tampouco que a alma é imortal, mas sim pura e simplesmente que o amor é uma loucura enviada pelos deuses para a maior felicidade de amante e amado (245b7). De acordo com isso, o *lógos* da alma logo no início dessa demonstração (245e3), bem como a imagem seguinte (246a5) da alma e do amor devem ser tomados como partes do caminho que Sócrates percorre para atingir seu objetivo mais amplo, e não independentemente um do outro nem ambos da demonstração toda. Além disso, a própria demonstração deve ser tomada como de fato é, ou seja, como parte da retratação - que já fora iniciada em 244a1, quando da reabilitação das loucuras divinas -, a qual, por sua vez, só tem sentido à luz dos discursos (-*ode*) dos quais ela se retrata (*pálin*-). Em outras palavras, o que por um lado pode ser tomado como princípio indemonstrável – o *lógos* e a *ousia* da alma como imortalidade e automovimento - da demonstração socrática – do caráter maximamente benfeitor do amor -, antes deve, sob outra (retro)perspectiva, ser tomado como resultado de um progresso dialético, porque decorrente de questões suscitadas pela insuficiência de hipóteses anteriores (Lísias e Sócrates I). Conforme a isso, não se deve medir a força lógica do argumento em favor da imortalidade da alma somente por si mesmo, mas também à luz tanto das deficiências dos discursos anteriores em responder a questão do homem, da alma e do autoconhecimento, quanto da imagem posterior da alma e do amor. O progresso dialético até o princípio da demonstração é em si mesmo, pois, parte da demonstração (dialética) do princípio, na medida em que

nos mostra os problemas que encontramos quer se não consideramos a alma (Lísias), quer se a consideramos mero efeito residual de um processo humano de aculturação (Sócrates I).

Essa ideia de que, por uma negação que os conserva, os discursos anteriores são partes constitutivas da palinódia é corroborada pela constatação de que eles estão presentes cada um deles em um cavalo da alma. Depois, essa progressão dialética em direção à definição de alma é, *mutatis mutandis*, comparável à argumentação dialética que Aristóteles empreende no livro I do seu *De Anima*, e que, da mesma forma, leva-o até uma definição de alma logo no início do livro II do mesmo tratado. No livro I, Aristóteles recolhe as opiniões bem reputadas sobre o ser da alma (403b20-24); mostra que delas se seguem consequências insustentáveis e que elas não respondem a algumas perguntas importantes, embora tenham tocado a verdade em algum grau. Esse movimento é fundamental para que sua definição, apresentada no livro seguinte (412a), seja aceita como a verdadeira, na medida em que abarca a verdade das opiniões recolhidas – alma como princípio do movimento, da percepção e algo incorpóreo –, descarta suas inverdades – alma como movido e corpóreo – e resolve os problemas que elas não puderam resolver. Não digo com isso que a definição tenha resultado pura e simplesmente da indução, porque, a rigor, também é fundamental uma mudança de perspectiva provocada por Aristóteles, através da introdução de nova concepção da realidade *em geral* – as categorias do ser e o ser como substância –, algo do que ele parece *deduzir* o novo conceito de alma (*ibid* 412a6-412a28). Mas isso é compartilhado por Platão, já que o reenquadramento das opiniões anteriores – sobre a alma, o amor, a razão e a beleza – e a definição de alma dão-se depois de se tomar uma perspectiva diferente, a partir agora do cosmo como um todo, incluindo a alma divina e não somente a humana, bem como o saber das essências eternas. Parece claro em ambos os casos, porém, que o momento dedutivo não seria possível sem o indutivo, assim como que o resultado do momento dedutivo é corroborado fortemente pela discussão dialética anterior. Daí Maria Cecília Gomes dos Reis, tradutora e estudiosa do tratado aristotélico, dizer que em sua busca da definição de alma Aristóteles adota o método dialético, que é realizado por meio da crítica das opiniões e que pode ser incluído no que Aristóteles entende por indução⁴²⁸; se bem que reconheça o papel de uma argumentação *a priori* baseada em distinções metafísicas, logo no início do livro II do tratado, da qual a definição seria um resultado, bem como reconheça,

⁴²⁸ DOS REIS, 2006, p.154.

por outro lado, que para Aristóteles não há, *stricto sensu*, prova de definições, a estudiosa ressalta a importância da argumentação dialética anterior:

De qualquer modo, parece-me que o sumário de problemas a serem resolvidos, o panorama de opiniões e as críticas apresentadas no livro I têm relevância metodológica, ou seja, contam como sustentação das teses que Aristóteles assumirá daqui para frente. Tendo apontado as falhas nas teses de seus predecessores no pano de fundo dos problemas que *não* se resolvem, ele prova o valor de suas próprias formulações na medida em que podem resolver os problemas que estavam sem solução⁴²⁹.

Penso que – e não por acaso, a se considerar que Aristóteles já fora aluno de Platão por muitos anos – isso se aplica também à palinódia do *Fedro* como um todo, incluindo sua definição da alma.

Outra coisa que convém ressaltar, antes de partirmos para o princípio da demonstração, é que a imagem posterior que faz parte dessa mesma demonstração, embora por um lado mostre como se dá isso de “ver” a realidade por si mesma, por outro lado constata a dificuldade que é para os homens, em contraste com os deuses, perceber o ser por si mesmo: daí Sócrates reservar os termos *theoréo* e *noéo* para descrever a experiência que os deuses têm da realidade (274a-274e), nunca para descrever a experiência humana, sobre a qual, em vez disso, fala em *mógis kathorôsa* (248a4), depois em *escutar* o que é *dito* segundo a forma geral (*syniénai kat’ eidos legomenon*), para o que o raciocínio discursivo (*logismô*) exerce papel preponderante, pois é por sua mediação que se dá o recolhimento de múltiplas percepções em uma só (249b6). De resto, a imagem ainda pretende mostrar que o caráter de cada grupo de ser humano, bem como a mediação de um deus em conformidade com esse caráter, influencia sobremaneira a visão que os homens têm do real. Em outras palavras, aponta-se para alguns limites humanos no que concerne a “ver” a realidade diretamente, com o que toda pretensão de mostrar as coisas por si mesmas (*apódeiksis*) resta problemática e deve ser relativizada. Desta feita a própria filosofia, em um ato de piedade e de reconhecimento de seus próprios limites, abre

⁴²⁹ *Ibid.*, p.203.

suas portas à retórica e à poesia, não como técnicas de mera exposição de seus resultados, mas como constituintes do movimento intrínseco ao pensamento em sua pretensão de “ver” o real: se a “visão” humana do ser é mediada pela linguagem e pelo caráter, nunca direta, o uso adequado da língua, não só daquela friamente lógica e abstrata, mas também da que mostra as coisas em certa disposição afetiva e de caráter, deve propiciar um acesso melhor ao real; assim, quanto maior a capacidade lógico-poético-retórica, mais aspectos da coisa deixam-se “ver” e mais completa é a “visão” dela. Torna-se tudo ainda mais complicado quando se trata de demonstrar o que seja a alma, pois ela não é um ser como outro qualquer, quer sensível quer inteligível, senão que aquilo mesmo que vê e compreende; também, aparentemente nunca resta parada em si mesma como as essências acima do céu, mas está sempre em movimento, o que deve dificultar seu conhecimento; além disso, as almas diferenciam-se bastante conforme sejam divinas, humanas ou sub-humanas, e mesmo dentro das almas humanas há diferenças consideráveis; e, por fim, sua outra principal característica, junto com a de mover a si mesma, é a de já saber algo antes de qualquer experiência que tivemos nesse mundo (ao menos as almas humanas e as divinas), fenômeno cuja explicação parece exigir um ponto de vista além dos limites da razão humana.

O *lógos* e a *ousía* da alma

Segundo Sócrates, o primeiro que deve (*deî prôton*) ser feito para demonstrar sua tese de que o amor é a melhor das loucuras divinas é perceber (*noêsai*) a verdade a respeito da natureza da alma divina e humana, vendo (*idónata*) suas afecções (*páthe*) e suas ações (*érga*) (245c3).

Lembre-se como também o primeiro discurso de Sócrates começava falando que deveríamos perceber (*deî noêsai*) algo antes de mais nada, mas no seu caso tratava-se de algo somente em cada um de nós (*hemon hekásto*), não nos deuses (237d6). Além disso, agora se fala, logo de saída, em *verdade* sobre a *natureza* do que está em questão, e não em um pacto (*homología*) entre nós, para cujo produto, depois, olharíamos⁴³⁰. Como já salientado antes e ficará cada vez mais claro, o

⁴³⁰ E como vemos que há correspondências entre essas partes da palinódia e as partes do discurso anterior de Sócrates, assim também podemos perceber como ao prólogo metodológico do primeiro discurso de Sócrates corresponde o

eixo referencial agora é outro: não um nós, mas o cosmo inteiro e principalmente o que há de divino nele. É daí que partirá Sócrates, para depois falar nos homens e, somente no final, falar de si mesmo e de sua relação atual com Fedro (enquanto Lísias, p. ex., começava por si mesmo, e Sócrates I começava por “nós”). Note-se também como, para mostrar a falsidade da compreensão anterior do amor, depois de já reabilitadas as loucuras, o passo seguinte é considerar de forma explícita e consistente a alma, já que foi uma compreensão parcial e pouco explícita da alma que fundamentou a compreensão do amor expressa pelo primeiro discurso de Sócrates.

Outro ponto importante aí é a necessidade de ver a alma em suas afecções e ações. O que isso quer dizer não parece fácil de determinar. Seria isso necessário para perceber a verdade da natureza de todo tipo de “ser”, ou somente da alma, que teria um modo de “ser” especial?⁴³¹ Se só da alma, talvez isso decorra do fato da alma não ser corpórea – embora nada tenha sido dito ainda a esse respeito – e, portanto, não poder ser observada diretamente. Assim, não podemos ver a alma de João, mas, pelo seu comportamento, podemos ver o que ela faz e sofre: p. ex., sabemos que quando João chora para Maria sua alma está afetada pela tristeza decorrente de algo que Maria fez; e quando João fala argumentando e Maria é afetada pelo seu discurso, ouvindo-o, sabemos que a alma dele está agindo pensando. Assim também poderíamos conhecer a alma de Fedro observando como age e reage (padece) ao ambiente e a tudo que acontece durante o diálogo com Sócrates. No entanto, essa hipótese explicativa parece pressupor que Sócrates, ao dizer que se deve perceber a verdadeira natureza da alma, está falando em conhecer cada alma em particular. Mas esse não parece ser o caso, já que ele fala na alma humana e na divina em geral. Ou poderia a alma ser corpórea, mas, como o ar, p. ex., ser invisível? Assim também não poderia ser percebida diretamente, mas apenas pelos seus efeitos. Além disso, o fato de a alma – supondo o que ainda não foi dito – ser incorpórea não parece suficiente para explicar essa necessidade de ver suas ações e paixões, porque, fosse esse o caso, tudo o mais de abstrato ou incorpóreo teria de ser conhecido dessa maneira, o que parece não ocorrer: podemos perceber a natureza do quadrado, p. ex., sem ver como

prólogo antimetodológico, porque elogia as loucuras como saber mais elevado, da palinódia.

⁴³¹ Segundo passagem posterior, em 270d, isso seria necessário para compreender (*dianoëisthai*) a natureza seja do que for.

age e padece, porque ele pode (e deve?) ser conhecido abstratamente, ou seja, separadamente de tudo o mais que não é quadrado.

Uma definição abstrata, no sentido de um *lógos* como o que Sócrates logo há de dar da alma, sempre tende a considerar os entes em si mesmos, na medida em que os *abstrai* (separam) de suas relações *concretas*, recolhendo somente o que é necessário ou inerente a todo o gênero do ente a ser *definido*. As ações e afecções, porquanto impliquem relações concretas do ente com outros entes, estarão mais no âmbito da contingência e tenderão, por isso, a ficar de fora da definição abstrata (*lógos*). Se um quadrado é belo ou pesado dependerá da relação que tiver com alguém, sobre quem o quadrado, por assim dizer, estará “agindo”; se é azul ou branco, está na casa de João ou na de José, dependerá da relação que tiver com alguém, de quem ele terá, por assim dizer, sofrido a ação de pintar e portar. Essas ações e afecções, porém, tendem a escapar à definição (*lógos*) do quadrado mesmo, sob pena de, à luz das variações possivelmente indetermináveis e da complexidade do contexto em que elas se dão, não ser de todo possível uma definição.

É em face dessa hostilidade, por assim dizer, do *lógos* a nuances, variações, contextos e contingências que cumpre considerar outra hipótese para explicar a necessidade de ver as ações e paixões da alma para perceber sua verdadeira natureza – ainda mais, diga-se de passagem, à luz da declaração socrática segundo a qual sua única tarefa é, em última instância, conhecer a si mesmo, um homem concreto (229e5). Segundo essa outra hipótese, a necessidade de ver as ações e paixões da alma para perceber sua verdadeira natureza decorreria da alma não ser nenhum ente determinado como os outros – sejam concretos, como cadeiras e homens, sejam abstratos, como o quadrado e a humanidade -, mas apenas capacidade dos entes estabelecerem relações entre si, agindo e padecendo; nesse sentido, ela não seria nada por si mesma, separável ontologicamente dos entes “animados”. Se assim é, no caso da alma a existência precederia a “essência”, com o que para sabermos o que ela é - sua “essência”, se divina, se humana, se guerreira, se trabalhadora etc. - teríamos de conhecer sua história, ou seja, a série de suas ações e paixões, a totalidade de suas relações com o mundo, algo da esfera do accidental e de variações quiçá indetermináveis. Em outras palavras, a essência (*ousía*) da alma seria justamente não ter essência (o que, à luz do restante da palinódia, é verossímil, porque, por um lado, a alma é automovimento, mas, por outro lado, as essências acima do céu estão aparentemente em repouso e são sempre iguais a si mesmas). Essa hipótese parece plausível e, inclusive, já poderia em alguma medida esclarecer o uso, logo depois da definição (*lógos*) da

alma, de um mito para mostrar o que é (ou parece) a alma; com efeito, um mito é sempre uma história - nas palavras de Aristóteles, uma composição de ações (*Poética*, 1450a).

Mas resta ainda a possibilidade de que esse “método” (de ver as afecções e as ações) seja o mais adequado para perceber a natureza de todas as coisas, não só da alma, conforme dirá Sócrates depois em 270d. A julgar por essa passagem, essa concepção parece derivar da medicina hipocrática, em que se tentaria compreender o corpo sempre a partir de suas ações e reações dentro de contextos mais amplos, como o ambiente em que vive, inclusive as estações do ano e o cosmo como um todo. Isso parece adequar-se à abordagem atual de Sócrates, uma vez que tenta compreender a alma em uma perspectiva cosmológica. Por outro lado, a julgar pela palinódia, mais especificamente pela essência realmente existente, que é sem cor, sem figura e impalpável, Sócrates não parece achar que a realidade em sentido pleno possa sofrer algo, e se puder agir, será por atrair por amor as almas filosóficas para si. Logo, não só esse “método” de perceber a natureza das coisas não serviria para conhecer tudo, como não serviria para perceber a natureza da própria realidade. Talvez esse seja o método para conhecer “somente” o que esteja abaixo do céu, e dentro, portanto, de seus movimentos⁴³². E de fato a alma parece ser o que há de mais importante nessa esfera. Em todo caso, encontrar a resposta para a questão do porquê de se ter de ver as ações e paixões da alma não parece fácil.

Dito isso, podemos passar ao *lógos* da alma e à dedução de sua imortalidade, passagem que vai de 245c5 a 246a1, e que Sócrates chama de princípio da demonstração (*arkhe apodeikseos*) (245c4). A

⁴³² Essa concepção de que as coisas, inclusive a alma, devam ser conhecidas através de suas ações e paixões parece decorrer, a rigor, de uma compreensão mobilista e relativista do real, segundo a qual nada seria o que é por si mesmo, mas somente em decorrência de suas relações com os outros entes; a relação e o choque – *pólemos*, para falar como Heráclito – entre os entes seria anterior à sua individuação, sendo portanto seu pai – força geratriz -, mas também seu rei, porque é a permanência do movimento e da luta que conservaria essa ordem de coisas. Cf., p. ex., *Teeteto* 151e6-157a1, em que a tese do conhecimento como percepção é ligada à tese do homem medida, de Protágoras, que por sua vez é ligada ao mobilismo e ao relativismo de tipo heraclitiano, para o qual só haveria movimento e tudo mais decorreria do encontro de duas espécies de movimento: uma potência de agir e outra de sofrer. Isso estaria de acordo com o mobilismo que Sócrates irá defender agora, pelo menos no que concerne à alma e à esfera “infracelestial”.

interpretação da passagem não é fácil, tanto porque é um tanto ambígua, quanto porque há divergências entre os manuscritos, para nem mencionar a dificuldade do argumento.

A ambiguidade está logo na primeira oração, em que Sócrates diz que *toda* alma é imortal: *psykhē pasa athanatos*. Quer isso dizer que toda alma, no sentido de *cada* alma, é imortal? Essa perspectiva ensinaria uma interpretação mais psicológica, no sentido pessoal e individual, da alma, do amor e da imortalidade. Assim também cada alma teria autossuficiência ontológica. A falta do artigo determinado, bem como o mito seguinte, em que Sócrates descreve o que acontece à alma individual e fala em diferentes tipos de alma, parecem indicar que essa interpretação seria a mais correta. Mas não parece de todo absurdo compreender a frase como se dissesse que *a* alma, sendo ela uma só como uma alma cósmica, é *toda* ela imortal. Essa interpretação estaria mais de acordo com a perspectiva bastante cosmológica do arrazoado socrático. De fato, Sócrates parece argumentar aqui como aqueles pensadores conhecidos como *physikoi* (Aristóteles) ou *pré-socráticos*, para os quais a alma confundia-se com o princípio único de toda a natureza e do cosmo, sendo também um princípio do movimento e da geração de todas as coisas⁴³³. Uma vez que esses pensadores pretendiam explicar a geração da multiplicidade a partir de um só elemento corpóreo, tinham de eleger como elemento ou fundamento (*arkhē*) do todo um corpo que tivesse por si mesmo a capacidade de movimentar e transformar a si mesmo, como algo, portanto, “animado” (*empsykhon*). Daí uns terem dito que o ar é o princípio e a alma, pensando que o ar, sendo dos corpos o mais sutil e feito das menores partículas, tem a capacidade de mover a si mesmo e transformar-se em tudo o mais; por isso, segundo esses, a palavra “alma” (*psykhē*) viria de “exalar” (*psykhein*). Nesse caso, assim haveria um só elemento, como haveria uma só alma que perpassaria todas as coisas. Isso, para Aristóteles, é que explicaria a frase de Tales segundo a qual tudo está cheio de divindades: uma vez que tudo é água e a água é animada, por divindades Tales queria dizer que tudo é animado (*empsykhon*) e está cheio de vida⁴³⁴. Esse pano de fundo é importante para compreendermos a perspectiva cosmológica de Sócrates, bem como o caráter de evidência que ele parece atribuir a ideias como a de que a alma é o que move a si mesmo. E, bem à maneira pré-socrática, Sócrates realmente parecerá falar, depois, em um movimento dos céus e de todo o cosmo que parece

⁴³³ Cf. *De Anima* I, de Aristóteles.

⁴³⁴ *De Anima*, I 411 a 7.

transcender o movimento causado pelas almas individuais, sejam humanas, sejam divinas, com o que o cosmo que ele pinta parece ser um só organismo animado e vivo⁴³⁵.

À luz disso, parece que as duas interpretações são possíveis, e quiçá a ambiguidade seja algo deliberado. Em todo caso, uma vez que o elemento mais importante da palinódia é a tese de que toda alma humana individual já entreviu a verdadeira realidade que existe “acima” do “céu”, da qual o Amor é uma recordação e a qual nem é corpórea nem parece mover-se de todo, a perspectiva cosmológica não parece ser a mais importante. A rigor, além de fornecer uma argumentação puramente racional para defender a imortalidade da alma, a perspectiva cosmológica parece justamente servir, primeiro, para atrair a atenção do leitor/ouvinte familiarizado com os físicos, aos quais certamente ele deve relacionar o início do discurso de Sócrates, depois, para, quando Sócrates falar no que realmente existe acima do céu e é incorpóreo, dando como exemplos disso a justiça, a temperança e a ciência, mostrar que Sócrates não é um desses físicos. Ou seja, Sócrates parece um desses físicos tradicionais no início da demonstração justamente para mostrar a limitação da perspectiva cosmológica tradicional aos seus partidários, levando-os até o momento em que anuncia, com ênfase patética, que nunca a região supraceleste foi cantada por poeta cá de baixo, mas que é preciso ter coragem para falar a verdade, principalmente quando é sobre a verdade que se fala (247c-d).

Vamos, então, ao que Sócrates chama de princípio da demonstração (245c5-246a1). Embora abaixo mostre como ele chega a cada uma das duas premissas, a forma básica do argumento é a seguinte:

1. O que move a si mesmo é imortal (i.e., é ingênito e incorruptível).

2. A alma é o que move a si mesmo.

Conclusão: A alma é imortal (i.e., é ingênita e incorruptível).

Toda alma é imortal – essa é sua conclusão resultante do que se segue. Porque o que está sempre em movimento⁴³⁶ é imortal (supondo: movimento = vida). E somente o que move a si mesmo está sempre em

⁴³⁵ Seu movimento circular e o fato de que os deuses que fazem parte desse movimento contemplam o que está acima do céu, espécie de centro desse movimento, permitem que ele seja relacionado ao intelecto como círculo de que fala Aristóteles, ao comentar a teoria platônica da alma do universo. *De Anima*, 407a.

⁴³⁶ Aceitando, como a maioria dos intérpretes, *aeikineton* em vez de *autokineton* em 245c5. Cf., p. ex., GRISWOLD, 1996, p.257.

movimento, na medida em que, ao contrário do que é movido por outro, o que move a si mesmo jamais abandona a si mesmo (?) – aqui Sócrates parece pensar no movimento de um círculo sobre si mesmo e para si mesmo, que, por inércia e perfeição, tende a permanecer constante. Ou então que aquilo que move a si mesmo deixaria de ser o que é caso parasse de se mover, com o que tudo que move a si mesmo está sempre em movimento enquanto permanece sendo o que é; mas daí não se segue que se mova sempre *simpliciter*, ou seja, que nunca deixe de ser o que é. Mas ele ainda reforça a ideia de que o que move a si mesmo move-se ininterruptamente, dizendo o seguinte: o que se automovimenta é princípio do movimento do que não se move por si mesmo; o que é princípio é ingênito, pois deixaria de ser princípio em favor daquilo pelo que veio a ser, mas também é incorruptível, porque se deixasse de ser nada mais teria nascimento e o movimento dos céus pararia (?). Logo, o que move a si mesmo move-se desde sempre e mover-se-á sempre. Como movimento é vida, pode-se concluir que o que move a si mesmo, porque jamais para de mover-se, é imortal. Mas essa é apenas a primeira premissa do argumento; falta mostrar que a alma é o que move a si mesmo.

Sócrates continua dizendo que, portanto, quem disser que essa é a essência (*ousía*) e a definição (*lógos*) de alma, ou seja, a imortalidade por automovimento, não terá de que envergonhar-se. Por quê? Interpreto que aqui Sócrates diz que a essência e a definição da alma é a imortalidade por automovimento e não somente o automovimento, porque não faria sentido dizer que quem disser que a essência da alma é mover a si mesma não terá de que envergonhar-se porque assim ela será imortal. Mas faz sentido dizer que quem disser que sua essência é ser imortal não terá de que envergonhar-se porque – como foi demonstrado acima – o que move a si mesmo é imortal, e – como será demonstrado abaixo – a alma move a si mesma. Mas como saber que ela move a si mesma? Sócrates parece recorrer agora a algo que seria autoevidente a qualquer um que prestasse atenção no próprio “conceito” (*lógos*) de alma, mas também ao que seria o uso corrente do termo “alma” (*psykhe*) em termos compostos como “animado” (*empsykhon*) e “inanimado” (*apsykhon*), embora não fale nada sobre o que se diz ou sobre o significado desses termos, mas apenas que todo corpo que é movido por algo exterior é inanimado (*apsykhon*), ao passo que aquele que recebe de dentro de si mesmo o movimento é animado (*empsykhon*), com o que essa seria a natureza da alma, mover a si mesma. Se as coisas são assim, conclui ele, é necessário (à luz do parágrafo anterior) que a alma seja ingênita e imortal.

Claro que o argumento é bastante questionável, como já dito antes. Griswold, p. ex., considera que as duas principais partes do argumento têm uma força de caráter moral mais do que lógico. Sobre a primeira, ele argumenta que seria moralmente inaceitável, para Sócrates, considerar possível que o universo venha a destruir-se de forma irreversível e seja desprovido de uma vez por todas da vida. Sobre a segunda parte, em que se fala na essência da alma, ele interpreta a passagem como dizendo que a essência e a definição de alma seria o automovimento, e não a imortalidade, como eu fiz acima. Dizer isso – ou seja, que a essência da alma é automovimento – é que não seria vergonhoso, porque dizer que ela não é isso implicaria que a alma, como um corpo, fosse movida por outras coisas e não fosse imortal, o que seria vergonhoso; os resultados vergonhosos dos discursos anteriores, que não atribuíam à alma a capacidade de mover a si mesma nem a imortalidade, mostrariam isso⁴³⁷. Mas Griswold só diz isso porque julga que nenhum outro argumento, além desse *ad verecundiam*, em favor da concepção da alma como automovimento teria sido dado⁴³⁸. Mas isso não parece ser o caso, porque o que Sócrates fala logo em seguida parece servir para explicar (*gar*) o que disse: “pois (*gar*), por um lado, todo corpo que recebe movimento de fora é inanimado (*apsykhon*), e, por outro lado, todo corpo que recebe de dentro de si mesmo é animado (*empsykhon*)” (245e5). Sócrates parece recorrer, portanto, a uma opinião comumente aceita a respeito da distinção entre as coisas que têm alma e as que não têm, inferindo daí que a alma, por definição, é o que move a si mesmo.

Embora esse argumento tenha em geral um caráter fiscalista de todo alheio aos argumentos presentes no *Fédon* em favor da imortalidade da alma, não deixa de ser verdade que compartilha com um deles a semelhança com o argumento chamado ontológico, que opera inferindo a necessidade da existência a partir da simples essência (definição ou conceito). No *Fédon*, Sócrates argumenta que uma vez que a vida é uma propriedade inerente à noção de alma, seria absurdo pensar que a alma pudesse albergar em si o seu contrário, a morte, com o que ela teria de ser imortal (*Fédon*, 105c-e). No *Fedro*, de maneira análoga, Sócrates infere a imortalidade da alma – a existência, portanto – da constatação de que faz parte necessariamente da noção de alma o automovimento. Ainda assim, a primeira parte do argumento tem de

⁴³⁷ GRISWOLD, 1996, p.83.

⁴³⁸ *Ibid.*, p.258.

garantir que o que se move a si mesmo seja imortal, além do que Sócrates ainda parece apoiar-se no uso corrente de termos como “animado” e “inanimado”. É de se lembrar, além do senso comum grego⁴³⁹, das teses naturalistas como pano de fundo desse tipo de argumento, algo que deve contribuir para dar a impressão de autoevidência à ideia de que a alma é o que move a si mesmo.

Em todo caso, da noção de que os corpos “animados” (*empsykhon*) movem-se por si mesmos não se segue que haja algo como uma alma que pode existir separadamente do corpo, pois poderia a “animação” resultar simplesmente de certa disposição do corpo, p. ex. Quanto à primeira parte do argumento, ela parece pressupor que, se o movimento do céu e do universo pudesse parar, por que ainda não teria parado? Mas, aparentemente, nada impede que pare um dia, a não ser que pensemos que um tempo infinito já tenha transcorrido e, portanto, o movimento já tivesse de ter parado, caso pudesse parar. Mas a noção de um tempo infinito já transcorrido parece absurda, e ainda parece pressupor que o movimento não teve início. Depois, por que o movimento cósmico não pode ter tido como causa algo em repouso - por exemplo, aquilo que, sendo belo, mas estando parado, move por atração? A própria palinódia sugere que algo assim acontece com a essência da realidade e, sobretudo, com a beleza. No entanto, parece imprescindível a Sócrates esse mobilismo da alma imortal, pois é por ele que pode retratar-se com Amor, identificando-o ao movimento da alma.

Esses e outros problemas, certamente, poderiam ser mencionados por Fedro, mas ele não interrompe o discurso e o acolhe docilmente. Por quê? Talvez porque simplesmente ame, não necessariamente razões (*lógoi*), mas discursos (*lógoi*), principalmente vindos de alguém que, como mencionado, já suplantou Lísias. Depois, Sócrates já fizera o elogio da loucura como fonte divina de saber – e quem pode garantir a Fedro que Sócrates não está agora divinamente inspirado, como que vendo a essência da alma em si mesma? Nesse sentido, se ele não é de todo persuasivo, se não fala a partir de um consenso com sua audiência, os problemas de seu discurso anterior mostram que nem sempre falar assim - persuasivamente a partir do que opina a audiência -, significa dizer a verdade e, principalmente, falar bem. E é significativo que em nenhum momento Sócrates use expressões como “parece que”, “todos pensam que”, “dizemos que” etc., abundantes em seu primeiro discurso. Sócrates também disse que a tal demonstração seria digna de crédito

⁴³⁹ Cf. alma e sopro vital em Homero e no *Fédon*: algo que sai pela boca; animado como o que respira, o que respira como o que move a si mesmo.

para os sábios, mas não para os homens astuciosos (245c1); Fedro, assim, talvez tivesse vergonha de assemelhar-se aos homens de astúcia sem sabedoria levantando objeções. Mas é provável também que o curioso fisicalismo do argumento, bem mais afeito aos ditos pré-socráticos⁴⁴⁰ que ao Sócrates do *Fédon* (65-66), por exemplo - para quem a alma é imortal porque, podendo restar em si mesma em repouso e separada do corpo, pode conhecer o que está em repouso e resta em si mesmo -, tenha sido encomendado *ad hoc*, já que Fedro é um jovem erudito e bastante familiarizado com poetas, primeiros filósofos e, sobretudo, com a medicina hipocrática, que fora assaz influenciada pelo pensamento dos naturalistas⁴⁴¹. De resto, note-se como as três principais características da alma até agora - automovimento, vida antes do nascimento do corpo e depois de sua morte - são fundamentais para o restante da demonstração: o amor é identificado a um movimento da alma que, por já ter entrevisto o ser antes de nascer (vida pré-natal da alma), pode levá-la a uma evolução em sua próxima encarnação (vida *post-mortem* da alma). Sobre o movimento, há pouco (245b4) o amante fora chamado de “o movido” (*toû kekinéménou*), mais ou menos como falamos em *emoção* e *comoção*, *emocionado* e *comovido*. E parece evidente que essa sua instabilidade era umas das razões por que o amor era criticado; agora, porém, ela será reinterpretada como característica necessária do que está vivo e busca realizar sua natureza mais divina e autêntica.

Por outro lado, a definição e a dedução da imortalidade por si só não é suficiente para demonstrar o que se pretende; nada ainda foi dito sobre o amor e como se relaciona com a alma. O *lógos* da alma nem mesmo foi suficiente para mostrar o que se prometeu apenas sobre a alma, a saber, ver as afecções e ações da alma divina e da humana. Pelo simples *lógos*, como dizer quais são as afecções e as ações da alma? Simplesmente mover e ser movida? Mas como se dá isso? E se move a si mesma, a alma parece que não pode ser simples e tem de ser complexa, já que terá de ter uma parte movente e outra movida, uma ativa e outra passiva. Isso já indica um caminho de resposta para uma pergunta que incomoda Sócrates: se *ele* é simples ou complexo (*Fedro*,

⁴⁴⁰ Scully, p. ex., comenta que para provar a imortalidade da alma Sócrates argumenta aí “*in the manner of a pre-Socratic philosopher*”. SCULLY, 2003, p.80.

⁴⁴¹ Nas palavras de Griswold, “*Socrates now seems to be affirming a Heracliteanism of the spirit*”. GRISWOLD, 1996, p.79. A propósito de motes heraclitanos no *Fedro*, eles parecem impregnar o diálogo como um todo.

230a)⁴⁴². Essa questão do automovimento da alma envolve a questão mais profunda da reflexão, que é um ver a si mesmo, do autoconhecimento e da importância da mediação do outro para a plena realização desse movimento. Por funcionar como um espelho, é o amigo ou o amado quem, segundo a imagem da alma, possibilita essa autorrelação da alma, pelo menos no que diz respeito ao homem. A imagem da alma, portanto, mostra não só de que maneira a alma tem de ser complexa para ser automovimento e o que significa essa complexidade, mas também que, no que concerne à alma humana, é preciso ainda outro, o amigo, para que se dê essa autorrelação. Mas na definição abstrata nada disso aparece; talvez porque nela não é possível ver nenhuma diferença entre as almas, nem nuance, nem hierarquia entre o divino e o humano. Como agem e sofrem as almas divinas? Podem os homens, cujas almas provavelmente não têm as mesmas experiências que as divinas, conhecer as experiências das almas divinas? E são todas as almas divinas iguais? Qual sua diferença para as humanas? Por que são melhores que as humanas? E quantas são e de que tipo são as almas humanas? Que tipo de alma é a minha? Como poderia reconhecer-me nessa definição? O que tem ela que ver com minha vida concreta? Em suma, ainda não *vemos* claramente a natureza da alma, muito menos suas ações e paixões. Eis onde entra a *imagem* e o *mito* da alma, como forma especial de mostrá-la⁴⁴³.

A imagem e o mito da alma: Imagem e mito

⁴⁴² GRISWOLD, 1996, p.81.

⁴⁴³ Griswold comenta que essa definição inicial de alma não pode ser mais do que programática, porque abstrai todas as diferenças entre o humano e o divino e não mostra as ações e as paixões da alma. GRISWOLD, 1996, p.80-81. White, por sua vez, relaciona a definição e o mito da alma ao método de conhecimento da natureza de todas as coisas descrito depois por Sócrates, conforme o qual se deve saber como cada coisa age e padece, mas também se é simples ou complexa, e, se for complexa, como suas diferentes partes agem e padecem (270d). A pura definição da alma não conseguiria mostrar se a alma é simples ou complexa e quais são suas partes; isso, somado ao fato de que Sócrates pretende conhecer também a natureza da alma divina, vendo suas experiências, algo inacessível aos meros mortais, geraria a necessidade do relato mítico: “*The reality in question can be articulated – but only if a god or divine emissary speaks; a human speaker can only approximate this reality. In sum, the relation between soul as self-moving and the complex metaphysical setting within which soul moves is the essential backdrop for determining the sense of the allegorical treatment of soul’s form*”. WHITE, 1993, p.93.

Depois de expor seu argumento em favor da imortalidade da alma, Sócrates diz que, no que diz respeito à imortalidade, é o bastante o que já foi dito (246a3). “Mas”, continua ele, “sobre a forma (*tês idéas*) da alma seria preciso dizer o que se segue” (*ibid.*). É difícil saber exatamente em que sentido Sócrates usa o termo “*idéa*” – aspecto visível, aparência, forma – aqui. Em geral, os tradutores(-intérpretes) optam por algo como “sobre sua *natureza*”. Nesse sentido ele ainda estaria falando da *ousía* e do *lógos* da alma, usando agora, porém, o termo “*idéa*”. Mas não poderia ser o caso, eu pergunto, de estar estabelecendo uma diferença entre *definição abstrata* (*lógos*), de um lado, e aspecto visual (*idéa*), de outro? De fato, a definição, demasiado abstrata, não permite atingir o objetivo de *ver* (*idonta*) as paixões e ações da alma para *perceber* (*noêsai*) a verdade de sua natureza (245c4) - e isso, lembremos, para dar uma *demonstração* (*apódeiksis*) dos benefícios do amor. Nesse contexto de ver, perceber, mostrar e fazer ver, o caráter visual do termo “*idéa*” pode estar sendo enfatizado em contraste ao *lógos*. Mas aí o que se segue talvez coloque um problema, pois Sócrates diz o seguinte: “dizer o que é, seria algo de todo divino, e ainda exigiria longa narração; a que ela se assemelha (*éoiiken*), porém, seria algo humano e de menores proporções” (246a5). Não faria sentido dizer: sobre a forma ou aparência (*idéa*) da alma, não poderia dizer o que é, mas apenas o que ela parece (*éoiiken*); assim a interpretação desse uso de “*idéa*” por “*natureza*” – equacionando-a a “*lógos*” e “*ousía*” - torna-se de fato mais plausível. Desta feita, Sócrates já teria falado o suficiente sobre a imortalidade da alma, que deduziu de sua *definição* e *substância*; agora, porém, caberia falar mais sobre a substância mesma (*idéa*) da alma, ou seja, sobre o automovimento. Dizer o que é ele – o automovimento, que seria a *ousía*, o *lógos* e a *idéa* da alma - seria apanágio divino, mas pode Sócrates, porém, dar-lhe uma imagem.

Ainda assim, não deixa de ser intrigante que, justamente quando vai dar uma *imagem* da alma, através da qual será possível intuí-la de um só golpe de *olhar*, Sócrates use o termo “*idéa*” em vez de “*lógos*” e “*ousía*”, os quais usara justamente no momento da definição abstrata. Por isso, parece plausível ler a passagem também como sugerimos, a saber, como se agora Sócrates tivesse de falar do, ou melhor, *mostrar* o aspecto visível da alma (*idéa*), algo que por definição remete à experiência da intuição de um todo com um só golpe de olhar,

excluindo, assim, a narração (-*ago*) descontínua e analítica através de (*dia*-) partes separadas⁴⁴⁴.

Compreender por que Sócrates recorre aqui a um símile (*éoiken*) e a um mito (*mythikón tina hýmnon*, 265c1) não é algo simples, e envolve a questão mais geral da relação que a filosofia platônica como um todo tem com o mito e com a imagem. Quanto ao mito, vários estudiosos dedicaram-se a essa relação. Ludwig Edelstein, v. g., classificou algumas das tendências de interpretação dos mitos platônicos: (1) a neoplatônica, que interpretaria esses mitos alegoricamente; (2) a hegeliana, que consideraria que eles têm função apenas pedagógica, como se fossem a manifestação ainda sensível da ideia e, servindo apenas para o homem imaturo, deveriam ser superados pela exposição puramente conceitual; (3) a romântica, que veria nos mitos platônicos a revelação de uma verdade superior que poderia ser experimentada somente à base de uma intuição mística e suprarracional, facilitada pela fantasia do filósofo inspirado; (4) a pragmatista e/ou existencialista, que julgaria que os mitos platônicos são, acima de tudo, exortações à ação ou tentativas de expressar aquela parte do ser do homem que é indócil à rigidez do conhecimento conceitual; e, por fim, (5) a kantiana, que atribuiria aos mitos platônicos a função de despertar e regular o sentimento transcendental no homem⁴⁴⁵.

⁴⁴⁴ Minha leitura parece ser reforçada se pensamos que, a rigor, não há *idéa* da alma no sentido das “substâncias realmente sendo” acima do céu (247c), seja no *Fedro*, seja em qualquer outro dos *Diálogos*; se assim fosse, Platão também falaria em uma *epísteme tês psychês*, coisa que, até onde sei, não fala em lugar nenhum. Daí, aliás, a questão da alma humana, suas origens e seus destinos, ser uma questão para a qual a abordagem mítica parece apropriada. EDELSTEIN, 1949, p.467. A alma, segundo Monique Dixsaut, seria um objeto apropriado ao mito porque é algo de intermediário, nem perceptível, nem inteligível. DIXSAUT, 2012, p.38. Dos estudiosos do *Fedro*, quem mais se deteve diante do uso de “*idéa*” em questão, até onde sei, foi Griswold: diferentemente do que propus, ele considera que “*idéa*” aí é sinônimo dos termos “*lógos*” e “*ousía*” usados acima; em acordo comigo, porém, ele enfatiza que não há *ousía* ou *idéa* da alma no sentido de substância eterna e somente inteligível. Um problema para ele, no entanto, é que quando equaciona o sentido dos termos “*idéa*”, “*ousía*” e “*lógos*” nesse contexto, diz que “*they refer to the 'look' of 'psyche' understood as 'self-motion'*” (p.92), sendo que, por outro lado, ele próprio reconhece que o *lógos* da alma não nos permitiu *ver* muita coisa. GRISWOLD, 1996, p.83-92.

⁴⁴⁵ EDELSTEIN, 1949, p.464.

Não contente, porém, com nenhuma dessas interpretações, Edelstein volta-se para os próprios *Diálogos* e neles distingue duas categorias de mitos. A primeira delas é formada pelos (1) mitos cosmológicos, dos quais há um exemplo no *Timeu*. Nesses casos, os mitos acabariam substituindo completamente a razão, precisamente lá aonde ela não poderia chegar. A outra categoria seria formada pelos (2) mitos escatológicos, que narram as origens e os destinos das almas, suas punições e recompensas no além, como p. ex. os mitos no final do *Górgias*, da *República* e do *Fédon*, bem como o próprio mito da alma no centro do *Fedro*. Diferentemente dos mitos cosmológicos, esses mitos teriam um caráter mais ético e exortativo. Ademais, não substituiriam completamente a razão, mas apenas a completariam, porque defenderiam ideias que já teriam sido, em maior ou menor grau, defendidas no mesmo diálogo no plano argumentativo e conceitual. Por que então, pergunta-se Edelstein, há a necessidade do mesmo argumento ser defendido de duas formas? A resposta seria que o homem, para Platão, não é só razão, mas também emoção, e o mito teria a função de persuadir a parte irracional da alma: mitos são como certos encantamentos que não persuadem de uma vez por todas, tendo cada um de cantá-los constantemente para si mesmo, a ver se persuadem a criança que existe em cada um de nós (*Fédon*, 114d)⁴⁴⁶.

Com efeito, o símile da alma que pretendemos compreender enquadra-se nessa segunda categoria, não obstante ter certa peculiaridade. Trata-se de um mito escatológico, certamente, e que tem a característica que alguns estudiosos consideram um dos traços definidores dos mitos em Platão: todos eles postulam algo de inverificável, seja no plano conceitual, seja no empírico. Além disso, o símile da alma tem forte caráter exortativo, como seu final deixa claro (257b). Por outro lado, em relação aos demais mitos dessa categoria, ele tem uma autonomia maior dos argumentos que o circundam, e ou o que ele explicita não poderia, por princípio, ser explicitado conceitualmente ou pelo menos isso não parece ocorrer no diálogo. Pois o ponto central visado pela demonstração – de que o amor é a mais benfazeja loucura –, bem como a tentativa de ver as ações e paixões da alma, está no símile mítico e não no *lógos* da alma, ou seja, não se trata simplesmente de dizer o mesmo de maneira diferente⁴⁴⁷.

⁴⁴⁶ EDELSTEIN, 1949, p.474.

⁴⁴⁷ Martha Nussbaum sublinha essa peculiaridade do mito do *Fedro* em relação aos demais: “o uso do mito e da imagem nessas obras iniciais/intermediárias é muito diferente de seu uso tanto emocionalmente comovente como

Daí ser oportuno mencionar algo da compreensão que Franco Trabattoni expôs desse mito em especial. Esse autor defende que a principal lição do *Fedro* estaria no mito da alma. Depois, ele enfatiza que o que ele expressa não poderia ser dito de outro modo, não porque a alma por si mesma não possa ser definida de maneira apenas conceitual – a *República*, para ele, mostraria que ela pode -, mas porque no mito do *Fedro* a alma é pensada a partir de sua relação com a realidade transcendente: “pois jamais adquirirá essa forma [humana] (*skhēma*) a alma que em nenhum tempo alcançou a contemplação (*idoûsa*) da Verdade (*alētheian*) (249b5)”. Daí Trabattoni chamar a atenção para o fato importante de que esse mito pretende dizer, não uma verdade qualquer, mas sim a verdade sobre a verdade (*tó ge alethēs eipeîn [...] perì aletheías légonta*, 247b5); e isso seria feito pela fundamentação da dialética como recordação, *anámnēsis*, da realidade. A dialética, enquanto conhecimento da realidade eterna, só é possível se há ideias eternas que a alma já viu, ou seja, se há *anámnēsis*. Para haver dialética, é preciso que as ideias existam; para mostrar como elas existem, é preciso contar a história da alma imortal e como já viu as ideias. Via *lógos*, Platão praticamente só falaria na alma e nas ideias em termos negativos: a alma é i-mortal, as ideias são i-móveis, in-tangíveis, i-mutáveis etc.; o mito, por sua vez, cumpriria a função de descrever positivamente essas entidades, algo que o *lógos* não poderia. De resto, é à luz dessa constatação dos limites do *lógos*, no *Fedro*, que deveria ser interpretado o apreço que esse diálogo demonstra pelas loucuras e inspirações divinas, ao passo que no *Íon*, p. ex., a loucura e a inspiração seriam preteridas em favor do *lógos*⁴⁴⁸.

De fato, muito do exposto acima parece inegável. A relação prévia da alma com as essências supracelestiais é fundamental tanto para a demonstração pretendida por Sócrates quanto para mostrar que a filosofia, tal como Platão a entende, é possível e desejável. Devemos reter isso, portanto. Por outro lado, algumas das ideias do referido autor parecem insustentáveis, como por exemplo a ideia de que a alma por si mesma pode ser definida de maneira puramente conceitual, desde que a ênfase da definição não seja sua relação com entidades metafísicas – a *República* seria a prova disso, porque definiria a alma apenas

filosoficamente central do *Fedro*. Esses mitos, diferentemente do mito do *Fedro*, não são essenciais ao debate filosófico; vêm depois dele e o reforçam”. NUSSBAUM, 2009, p.116.

⁴⁴⁸ TRABATTONI, 2012. Todo o parágrafo acima é um resumo do que me parecem ser as considerações mais interessantes do artigo de Trabattoni.

conceitualmente. É esse último ponto que parece discutível⁴⁴⁹. Na *República*, Sócrates usa e abusa de imagens, inclusive para mostrar o que é a alma: a necessidade de *visão* da cidade feita em palavras, bem como da justiça que nela vai nascendo, com suas classes bem determinadas, decorre da falta de acuidade de visão para ver a *alma* e a justiça nela diretamente (*República*, 368d); assim, a cidade é certo símile da alma que - correspondendo suas três classes às três partes da alma - de algum modo ajuda a vê-la e compreendê-la (*ibid.*, 435e). Isso para não falar em outras imagens (*eikóna*) e formas (*idéai*) maravilhosas da alma (*tês psikhês*) que Sócrates plasma (*plásantes*) pelo discurso (*lógo*): a do monstro polimórfico (*idéai pollai*) e policéfalo, representando a alma do homem democrático; a do leão, representando a do timocrático; e a do homem, representando o filósofo (*ibid.*, 588b-d). E note-se que essas *idéai*, tal como a *idéa* da alma no *Fedro*, também servem para *ver* (*eide*) (*ibid.* 588b) algo melhor, mesmo que (ou justamente porque) feitas de palavras - é que o *lógos* é o que há de mais plástico (*euplastóteron*) (*ibid.*, 588d1-2)⁴⁵⁰.

Deve-se, portanto, reter o que Trabattoni parece dizer de verdadeiro: a pretensão da palinódia de dizer a verdade sobre a verdade, a relação entre alma e essências bem como a descrição positiva do lugar supracelstial são importantes para compreender o recurso à imagem e ao mito; mas também é preciso ir além. Parece que uma compreensão questionável do que seja a dialética para Platão é que enseja certa negligência do valor que a imagem, a metáfora e o mito têm para ela; no referido artigo, com efeito, Trabattoni aceita a concepção de dialética como reunião e divisão genérica⁴⁵¹, com o que acaba criando uma

⁴⁴⁹ Parece-me bastante discutível também a ideia de que no *Íon* o elogio de Sócrates à inspiração divina do poeta seja irônico, como se, ao dizer que Íon não recita Homero por *tékhnē* e *epistéme*, Sócrates estivesse desdourando sua atividade por ser irracional. Essa interpretação parece ser hegemônica porque se costuma ler o *Íon* à luz de uma leitura muito literal das críticas à poesia na *República*; se, em contrapartida, o *Íon* for lido contra o pano de fundo dos diálogos com Hípias, que tem muitos conhecimentos, mas nem por isso é um filósofo, e dos diálogos *Banquete* e *Fedro*, em que a filosofia dá-se através do Amor, uma inspiração divina, torna-se bastante verossímil que Sócrates estivesse elogiando a sério a inspiração divina no *Íon*. Sem falar no sinal divino que Sócrates nunca deixou de seguir...

⁴⁵⁰ Aristóteles parece repetir isso, *more suo*, na *Retórica*, quando fala que o discurso é o nosso “órgão” mais capaz de imitar.

⁴⁵¹ TRABATTONI, 2012, p.314.

oposição muito forte entre dialética, de um lado, mitos e imagens, de outro. Uma vez aceito que dialética não é isso, mas, grosso modo, o procedimento de testar hipóteses, pode-se perceber que o recurso a mitos e imagens pode fazer parte da dialética. Não seria, portanto, somente em decorrência do caráter metafísico da palinódia que se recorreria à imagem e ao símile, pois esses recursos fazem parte do constante arsenal dialético, retórico e pedagógico de Platão.

Por isso Janet E. Smith parece aproximar-se mais da verdade a esse respeito⁴⁵². Essa autora pensa os mitos platônicos a partir, sobretudo, de sua função pedagógica e dialética. Ela argumenta que os mitos seriam importantes para Platão na educação tanto dos homens em geral quanto dos homens filósofos, mas de diferentes modos. No programa educacional básico da *República*, voltado de início a naturezas filosóficas e a não filosóficas indiscriminadamente, as duas funções principais dos mitos seriam: inculcar boas e verdadeiras opiniões nos jovens e, educando o seu caráter, ajudá-los a aprender a controlar suas emoções⁴⁵³. No que diz respeito às naturezas não filosóficas, os mitos seriam quase toda sua educação intelectual, e serviriam principalmente para inculcar-lhes opiniões em conformidade com a lei da cidade e o caráter correspondente a essas opiniões. Eles fazem parte da educação da alma através da música, cujo canto, harmonia e ritmo penetram mais fundo na alma do jovem que os puros *lógoi*⁴⁵⁴.

De fato, uma coisa é definir a Justiça em si mesma e, como conclusão de um argumento, pedir a uma criança que seja justa; outra bem diferente é cantar-mimetizar com o ritmo adequado a história de como a Justiça veio ao mundo, de como o mundo era sombrio antes disso, de que forças tiveram de juntar-se para dar origem à Justiça e de como aqueles que dela são amigos são bem-aventurados, belos e bons. O *lógos*, um tipo de discurso mais afeito a classificações gerais, fala *sobre* a guerra (p. ex.) e, portanto, de fora da experiência bélica, ao passo que o poeta e o *mýthos* falam da guerra belicamente, a partir da guerra mesma. Num certo sentido de “*apódeixis*”, a linguagem poética, mítica e imagética supera em muito o discurso abstrato (*lógos*). O discurso direto (mimético) em contraposição ao narrativo (diegético), p. ex., põe aquilo de que fala diretamente diante dos olhos do ouvinte, bem como desperta, assim, as emoções próprias da situação narrada,

⁴⁵²SMITH, 1986.

⁴⁵³*Ibid.*, p.21.

⁴⁵⁴*República*, 376e-377d e 401a-402a.

praticamente trazendo à presença o que é dito⁴⁵⁵. Pode-se dizer que o mito é mais vivo que o *lógos*, porque recorre a histórias, ações e paixões, imagens e exemplos concretos, com cujo conteúdo os ouvintes já tem alguma familiaridade e podem relacionar sua vida concreta. Mas, por outro lado, o mito é mais racional que a vida concreta, na medida em que recorre a paradigmas não redutíveis a exemplos empíricos, mostra padrões através de analogias e metáforas, define o ser de algo ao relatar sua origem pela junção de outros seres; como que purificado das contingências próprias da vida concreta, ensina quais relações causais *devem* existir entre alguns acontecimentos⁴⁵⁶. E desta feita ouvindo e brincando, dançando e imitando, a criança vai-se familiarizando, de forma passiva e imperceptível, com padrões e regras que depois ela deverá acolher de forma mais ativa⁴⁵⁷. Dessa forma o mito *plasma* a alma da criança de acordo com um *týpos*, que nela é impresso⁴⁵⁸.

Certamente Sócrates, nesse sentido, está prestes a imprimir o cunho (*týpos*) do filósofo na alma de Fedro: a segunda parte do diálogo, com a patente disposição de Fedro para examinar de forma ativa o conteúdo das teses e não somente como são ditas⁴⁵⁹, mostra a eficácia

⁴⁵⁵ Cf. o problema *mimesis/diegesis* em *República*, 393a-394a, e como Sócrates tira boa parte do poder persuasivo de passagem da *Iliada* ao colocá-la na forma narrativa.

⁴⁵⁶ Sobre o mito ser mais vivo que a reflexão racional e mais racional que a vida, cf. JAEGER, 2003, p.63: “A arte tem um poder ilimitado de conversão espiritual. É o que os Gregos chamaram *psicagogia*. Só ela possui ao mesmo tempo a validade universal e a plenitude imediata e viva, que são as condições mais importantes da ação educativa. Pela união destas duas modalidades de ação espiritual, ela supera ao mesmo tempo a vida real e a reflexão filosófica”. Sobre a maior universalidade e necessidade do mito e da poesia, cf. *Poética*, 1451a36-1451b, Aristóteles.

⁴⁵⁷ *República*, 401-402. Não poderia ser interpretada assim a relação entre as duas partes do *Fedro*? À primeira parte corresponderia a passividade da educação pelo mito, em que a alma é cunhada com certa forma e modelo; à segunda, a prática (da trabalhosa dialética) possibilitada pela educação anterior.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, 377b-c.

⁴⁵⁹ Em *Fedro* 257c, Fedro junta-se à oração final de Sócrates na palinódia, diz que ficou admirado (*thamásas*) com o discurso de Sócrates tanto quanto ele é mais belo (*kallío*) que o anterior, e que Lísias nem teria chances, se quisesse concorrer com Sócrates. Mais significativa ainda é sua futura disposição ao diálogo, manifestada claramente quando pede a Sócrates que traga para perto certos *lógoi* para que possam examinar como (*pôs*) e o que (*ti*) dizem, em 261a1.

psicagógica do mito da palinódia e como ele acaba sendo um *parádeigma* que, brilhando (*-deigma*) na memória de Fedro paralelamente (*para-*) à conversa seguinte, serve-lhe, ainda que de forma latente, de modelo orientador.

Ainda segundo Smith, no caso dos não filósofos, que deveriam preservar de forma passiva essas opiniões verdadeiras, essa educação pelo mito seria tudo. Por outro lado, isso seria apenas uma parte da educação do homem de natureza filosófica, que, sendo educado depois na dialética, deverá submeter suas meras opiniões ao questionamento filosófico a fim de transformá-las em conhecimento e de estabelecer laços mais firmes com elas⁴⁶⁰. Ainda assim, nem por isso os mitos e as imagens são completamente abandonados ou tornados supérfluos, bem ao contrário; pois essa autora, em contraste com Trabattoni, compreende a dialética platônica principalmente como teste de hipóteses, procedimento no qual ela encontra um papel importante para os mitos e as imagens⁴⁶¹.

Nesse outro contexto, a primeira função dos mitos seria não deixar que a dialética torne-se algo maçante, tedioso, demasiado rígido e sério, algo em que ela corre o risco de se transformar; o mito, assim, ajudaria a dar um tom lúdico (*playful*) à dialética e permitiria que seus participantes relaxassem um pouco em meio à tensão das exigências da rigidez conceitual: “Platão”, argumenta ela, “dá indicações suficientes nos diálogos de que ele não acreditava que a filosofia fosse um negócio chato (*a boring business*), mas sim que ele pensava que ela fosse uma forma de brincadeira (*play*)”⁴⁶². Mas haveria também uma função cognitiva que os mitos e as imagens teriam dentro da dialética. Uma vez que essa é teste de hipóteses, os mitos e as imagens fornecem hipóteses a serem testadas, dão ideias com as quais a dialética pode “brincar”. Com efeito, a dialética não pode operar sem hipóteses a serem testadas; mas donde afinal tomá-las? Em geral, as hipóteses teriam muitas fontes: intuição direta, analogia, autoridade, senso comum. Todas as fontes seriam formas de encontrar novas intuições a serem testadas, e o mito e a imagem teriam muito em comum a um só tempo com todas essas fontes de novas intuições⁴⁶³. De fato, os mitos de Sócrates em geral são remetidos a alguma autoridade da tradição, como Estesícoro no *Fedro* e Píndaro no *Mênon*, para citar dois exemplos; depois, mitos e imagens

⁴⁶⁰ SMITH, 1986, p.23.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p.24.

⁴⁶² *Ibid.*, p.25. Tradução minha do inglês.

⁴⁶³ *Ibidem*.

também fornecem hipóteses por analogia, como a cidade como imagem da alma e o mundo sensível como uma caverna (*República*).

Por incrível que pareça, porém, a referida autora não cita passagem da *República* que lhe reforçaria o argumento. Na *imagem* da linha dividida, usada por Sócrates para *mostrar* os diferentes níveis ontológicos bem como os correspondentes níveis gnosiológicos, a *imagem* ocupa papel fundamental na passagem do sensível ao inteligível e da opinião à inteligência, através do método hipotético-dialético (conforme o argumento de Smith). Sócrates pede que se imagine uma linha cortada em duas partes desiguais – uma correspondendo à esfera do visível e a outra à do inteligível -, e que cada uma das partes seja cortada na mesma proporção. A primeira das quatro seções é a das imagens, *eikónes*, como as sombras (*tàs skiás*) e os reflexos (*phantásmata*) dos seres sensíveis. Essa, porém, não é a única seção da linha em que as imagens cumprem um papel, como será visto. A segunda seção do visível corresponde àquilo de que essas imagens são imagens, como nós próprios, seres vivos, e todas as plantas e espécie de artefatos (*República*, 509e-510a). Então o reino do visível divide-se, segundo Sócrates, entre o verdadeiro e o não verdadeiro, e assim como a opinião está para o saber, assim o semelhante está para aquilo de que é semelhante. Quanto à seção do inteligível, Sócrates diz o seguinte:

S. – Na parte anterior, a alma, servindo-se, como se fossem *imagens* (*hós eikósín*), dos objetos que então eram imitados, é forçada a investigar a partir de hipóteses (*eks hypothéseon*), sem poder caminhar para o princípio, mas para a conclusão; ao passo que, na outra parte, a que conduz ao princípio absoluto, parte da hipótese, e, dispensando as *imagens* que havia no outro, faz caminho só com o auxílio das ideias⁴⁶⁴.

Em seguida Sócrates recorre ao exemplo da geometria, mas somente porque seu interlocutor não compreende bem o que diz aí sobre o uso de imagens; em outras palavras, esse uso não se restringe, necessariamente, à geometria, pois o recurso a ela é só um exemplo didático usado por Sócrates. Os geômetras servem-se de *imagens* das coisas sensíveis, como ao desenharem um quadrado no quadro fazem uma imagem dos quadrados sensíveis, aqueles mesmos dos quais as

⁴⁶⁴ *República*, 510c. A ênfase é por minha conta.

sombras também eram imagens, mas de outra ordem. Essas novas *imagens*, que servem de *hipóteses* aos geômetras, p. ex. (mas não necessariamente!), estão agora na primeira seção da parte inteligível da linha:

Aquilo que modelam (*plátousín*) ou desenham (*gráphousin*), de que existem as sombras (*skiai*) e os reflexos (*eikónes*) na água, servem-se disso como se fossem **imagens** (*eikósín*), procurando **ver** (*ideîn*) o que não pode avistar-se, senão pelo pensamento (*dianoía*)⁴⁶⁵.

Essas outras imagens, portanto, são entidades dianoéticas que servem de hipótese ao método hipotético-dialético; elas ajudam a ver o que é somente inteligível e assim permitem que se tirem conclusões a partir dessa visão. Ora, é precisamente isso que Sócrates está a fazer com a imagem da palinódia⁴⁶⁶. Sócrates poderá substituir assim a premissa de seu discurso anterior, que fazia a parte racional do homem ser, não algo natural, mas um produto da cultura e algo dificilmente conciliável com os impulsos naturais. Ele exigia que víssemos os dois *aspectos* (*idéa*) que governavam em cada um de nós; isso, por um lado, era só uma hipótese, por outro lado, é claro, apoiava-se na experiência bem concreta e acessível a todo homem da vergonha (exemplificada pelo próprio Sócrates ao tapar o rosto), por exemplo, e do conflito entre as exigências dos apetites e das convenções sociais. No que diz respeito a ver, porém, Sócrates agora não apenas nos pede que vejamos sua hipótese, mas ele próprio há de nos mostrá-la com uma imagem inesquecível e literalmente *impressionante*.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, 510e. Idem quanto à ênfase.

⁴⁶⁶ Restaria saber, porém, onde aparecia, no *Fedro*, a subida da hipótese ao princípio não hipotético, termo da dialética: seria a segunda parte do diálogo, na medida em que de fato usa a noção de *formas*, como ao falar na *forma* do retórico e do dialético (266c), no conhecimento das formas (265d) etc.? Pode ser que sim, mas, como já salientei, a própria palinódia, pelo menos em relação aos dois discursos anteriores, é ela mesma uma subida das hipóteses ao princípio – o Belo mesmo –, e uma descida do princípio, por dedução, às hipóteses, agora não mais como hipóteses, mas como conclusões – os dois cavalos da alma e a compreensão que cada um tem da beleza sendo agora conclusões que antes eram apenas premissas.

Nesse sentido, o mito torna visível o inteligível, transporta para a visibilidade um esquema, pelo menos, do inteligível⁴⁶⁷. Ademais, portanto, da função heurística que cumpre dentro da dialética, ele tem funções didáticas como tornar visível, tornar mais claro, tornar compreensível, esquematizar, sintetizar, fixar na memória. Como Sócrates diz, a imagem da alma é certo atalho para algo que exigiria uma narração muito longa. As imagens permitem ver com um só golpe de “olhar”, sintetizam o discurso analítico. Assim a imagem também exercerá papel fundamental para Sócrates poder fazer *ver* a alma tanto *como um todo* quanto *no Todo*. A imagem fornecerá ao ouvinte *umasó* figura do todo em que a alma está incluída; num só golpe de olhar o ouvinte *verá* esse todo complexo: *céu-além-deuses-homens-terra*. O mesmo quanto à alma mesma, que poderá ser vista assim, de um só golpe, como *umaparelha-alada-de-cavalos-e-cocheiro*⁴⁶⁸. Essa possibilidade de ver a alma toda num todo mais amplo é importante para Sócrates cumprir sua promessa de fazer ver as ações e afecções da alma. Com uma definição abstrata, a alma seria *separada* de seu contexto e, portanto, suas afecções e paixões - ou seja, suas relações com seu meio - não seriam tão facilmente *vistas*. O discurso analítico não parece ter a capacidade de mostrar as coisas de forma tão holística quanto as imagens: o todo é maior que a mera soma analítica das partes.

Além disso, esse caráter sintético das imagens acabam muitas vezes sintetizando o diálogo inteiro, na medida em que seu principal argumento é figurado em uma imagem. E, sintetizando os discursos/diálogos em imagens, as imagens e os mitos ajudam a memorizá-los⁴⁶⁹, pois o breve e o visível são mais facilmente preservados na memória do que o longo e o percebido pelos outros sentidos⁴⁷⁰. Os mitos e as imagens, assim, muitas vezes gravam (*grapho*) um quadro, um desenho ou uma pintura do diálogo inteiro na alma do leitor: não é a imagem e o mito da caverna uma bela figura da *República*? Não pode o *Górgias* ser recordado apenas pela figura do cozinheiro (orador) em contraposição ao médico (filósofo)? E a imagem da pedra que gera uma corrente magnética não conserva em si de modo

⁴⁶⁷ COLLOBERT, 2012, p.100.

⁴⁶⁸ GRISWOLD, 1996, p.149.

⁴⁶⁹ SMITH, 1986, p.32. A autora diz que os mitos ajudam a memorizar os diálogos na medida em que resumem seus principais argumentos e produzem certa figura dele ou do seu sentido. Collobert também enfatiza a função mnemônica de imagens e mitos em Platão. COLLOBERT, 2012, p.106.

⁴⁷⁰ Cf. *Do Orador*, 358, Cícero.

condensado o *Íon* todo? E o *Mênon* talvez pudesse ser resumido na imagem das estátuas de Dédalo, que, para quem quiser ter conhecimento e não apenas opinião, devem ser acorrentadas. Já o *Fedro* parece poder ser perfeitamente sintetizado na imagem da alma como uma parelha alada de cavalos que, por amor, galga a abóboda celeste⁴⁷¹.

Mas, em certo sentido, as imagens e os mitos em Platão também são metáforas, com o que pode ajudar a compreender sua função atentar brevemente para algumas características das metáforas; a rigor, trata-se em geral mais de símiles do que de metáforas em sentido estrito, mas a diferença não é tão grande. Uma metáfora é uma comparação sem o conectivo “como”, ou seja, é uma identificação – porque se usa o verbo “ser” em vez do “como” – entre duas coisas ou relações diferentes, porém semelhantes, ao passo que um símile é explicitamente uma comparação. Assim já se vê que a habilidade de Sócrates em construir imagens está relacionada com a exigência que fará depois ao retórico de perceber as semelhanças entre as coisas (*Fedro*, 262b)⁴⁷². Segundo Aristóteles, p. ex., são principalmente as metáforas que garantem que o discurso tenha a principal característica que a *léksis* – expressão, estilo ou dicção – deve ter: a clareza. Essa clareza decorre principalmente da fácil (rápida e precisa) aprendizagem/compreensão (*manthánein*) que as metáforas possibilitam; e isso faz das metáforas algo prazeroso⁴⁷³. De fato, ao comparar algo ainda desconhecido e estranho – a alma, p. ex. – com o já conhecido e familiar – uma carroça, p. ex. –, a metáfora permite apreender o sentido do primeiro termo de maneira quase imediata, tanto mais quanto mais for conhecido o segundo, mais visível seu significa e

⁴⁷¹ Cícero ressalta o poder de concisão das metáforas. *Do Orador*, 158.

⁴⁷² Aristóteles, como de costume, ainda que sempre a seu modo, parece repetir Platão quando fala que “bem saber descobrir as metáforas significa bem se aperceber das semelhanças”. *Poética*, 1459a.

⁴⁷³ *Retórica*, 1410b. Aí Aristóteles também atribui elegância, ou, melhor, urbanidade – *tò ásteion* – às metáforas, qualidade retórica que depois também seria enaltecida por Cícero, como *urbanitas*. *De Oratore*, 17. Novamente, julgo que também isso está de alguma maneira antecipado no *Fedro*. Cf. 227d1, onde Sócrates diz que o discurso de Lísias poderia ser mais *ásteion*, urbano. A rigor, essa exigência parece ter feito parte do senso comum ateniense, que via o bom orador como *musikós*/“e-rudito” e em contraposição ao homem rude, *ágroikos*, isto é, do campo, *agrós*, de fora, portanto, da urbe, *ástu*. Cf. a repreensão dos *mousikoí* à rudeza, *agroíkos*, com que Fedro trataria o pretenso médico, em 268d.

mais semelhantes os termos comparados⁴⁷⁴. É importante para isso também o fato de que a metáfora opera certa abstração, alguém do conceito, mas além da coisa concreta particular: p. ex., quando Péricles diz que com a morte de jovens soldados na guerra tirou-se a primavera da cidade, ele está ressaltando certa característica da juventude ao compará-la com a primavera, em que essa característica deve estar sobressaliente, e assim ele está separando (*ab-straindo*) essa característica das demais que a juventude concreta e particular possa ter. Essa separação *ilumina* o ser, ou um *aspecto*, da juventude: ela é para a cidade *como* a primavera para o ano⁴⁷⁵. E é interessante notar que a metáfora como que abstrai relações em vez de entes por si mesmos. Ao apontar uma identidade entre relações, ela opera uma abstração de uma relação sem tolher-lhe o caráter de relação e a importância do seu contexto; ao contrário, ela o resalta. A metáfora está para as relações como as definições estão para os entes; o saber das metáforas é a metafísica das relações, é a “*proslogia*” em vez da ontologia. Por isso tratar-se de uma linguagem adequada para mostrar ações e paixões, bem como entes que, como as almas, estão mais para relações do que entes em si mesmos.

Ninguém parece ter sabido iluminar assim as coisas melhor do que Homero, que usa e abusa de hipérboles no segundo termo de comparação para iluminar o primeiro: as fogueiras que os Aqueus acenderam iluminavam o lugar como as estrelas em noite de céu claro (*Il.*, VIII, 556-563); ora, se o objetivo é iluminar e compreender certo traço do que está em questão, que isso seja feito por aquilo em que esse traço mais está ressaltado ou se manifesta em sua perfeição – isto é, mais está *separado, purificado*. E note-se como Homero tende a sempre recorrer a fenômenos naturais, pois são grandiosos *e* conhecidos da sua

⁴⁷⁴ Cícero resalta o poder de concisão e de iluminação das metáforas. E se perguntando por que, ainda que haja termos próprios disponíveis, as metáforas agradam tanto, ele responde: porque é sinal de inteligência negligenciar o que está sob os pés e pegar o que está longe; porque o ouvinte é levado para outro lugar pelo pensamento, mas não se perde, o que é um enorme deleite; e porque as metáforas são dirigidas aos sentidos, principalmente à visão, o mais aguçado deles. *Do Orador*, 158.

⁴⁷⁵ A julgar pela descrição que Heidegger faz da compreensão, a metáfora dá-se segundo a mesma estrutura – *algo como algo* – que a própria compreensão. *Ser e Tempo*, parágrafo 31.

audiência⁴⁷⁶. Além disso, esses fenômenos dão não apenas uma imagem do que ele quer ressaltar, mas geralmente o põem em movimento ou em ação (*enérgeia*), algo que contribui sobremaneira para *pôr diante dos olhos* (*prò ommáton poieí*) aquilo de que se fala⁴⁷⁷. Parece que a imagem do *Fedro* em questão põe isso em prática à perfeição: para mostrar as ações e paixões da alma, não lhe plasma apenas uma imagem, mas também um mito, no qual põe em movimento justamente um carro de corrida. Claro que o termo de comparação também já decorre do fato de uma característica fundamental da alma ser justamente o movimento. Mas em geral as imagens de Platão tendem a ser pequenas histórias também, como o mito da caverna, ou pelo menos incluem a possibilidade de ações, são imagens de coisas vivas, ativas. Isso deve contribuir para a capacidade admirável que têm de mudar radicalmente nosso modo de ver as coisas: deslocam de repente nossa perspectiva das coisas cotidianas, mostrando-as de maneira nova, que pode ser estranha a princípio, mas que é também familiar, porque compreensível. Em relação ao nosso modo cotidiano de ver as coisas, sempre azafamado, essas imagens ensejam uma visão mais ampla e, portanto, distanciada, *teórica*, o que depois, na “volta”, acaba mudando de maneira inexorável o nosso modo de ver as coisas no próprio cotidiano. Então podemos voltar a ter a capacidade - amiúde apanágio de crianças, estrangeiros e filósofos - de se admirar: vemos o velho como se o víssemos pela primeira vez, e o antes habitual com estranhamento - Galvão Bueno: um cozinheiro? Televisão: sombras na parede de uma caverna escura?

Para ficar ainda no horizonte da *Retórica* de Aristóteles, outra coisa oportuna que o Estagirita comenta é que há demonstrações por “exemplos” (*paradeigmata*) (1393-1394). Diz ele que em geral os exemplos servem como indução: fulano fez isso e depois morreu, beltrano também fez isso e depois também morreu; logo, é provável que todo aquele que fizer isso também venha a morrer. Essa conclusão, que não é um exemplo ela mesma, acaba servindo, então, como a premissa de um conselho: não faça isso, porque é provável que morra todo aquele que fizer isso. Nesse caso, os exemplos são uma série de fatos históricos que servem para induzir (*epagogein*) o ouvinte a aceitar certa generalidade na qual seu próprio caso enquadrar-se-ia. Assim, eles não são rigorosamente a premissa do argumento/conselho, mas aquilo pelo

⁴⁷⁶ Segundo Aristóteles, a metáfora não deve ser estranha, porque assim seria de difícil compreensão, nem superficial, pois assim não produziria nenhuma impressão. *Retórica*, 1410b.

⁴⁷⁷ *Retórica*, 1411b-1412a.

que se chega até a premissa, que é uma regra geral provável. No entanto, há um uso retórico mais interessante dos “exemplos”, em que eles acabam adquirindo novas características: não são nem fatos históricos, nem servem para induzir a uma regra, nem são, por isso, meros *exemplos* (*ek-amplum*), mas sim modelos (*para-deigma*). Nesses casos, há a “invenção” (*poieîn*)⁴⁷⁸ de um *modelo*, algo que encarna em si mesmo a regra ou que manifesta de maneira privilegiada a regra, com o que o discurso não se torna mais persuasivo quanto mais exemplos – casos históricos – encontrar, mas sim pela perfeição do modelo que mostra mais propriamente a coisa, mostra-a de modo condensado, de maneira mais essencial, desprovida de características acidentais⁴⁷⁹. Ora, esse discurso claramente aproximar-se-ia do mito; seu orador, do poeta. E, afinal, a imagem da alma na palinódia não é um exemplo, ou melhor, modelo claro disso? Quando Sócrates falou nas outras loucuras, recorreu a exemplos históricos; agora, porém, ele irá produzir (*poieîn*) um paradigma de alma (dos deuses) e de amante (o filósofo), e isso, também conforme comenta Aristóteles⁴⁸⁰, para lhe servir como princípio de uma

⁴⁷⁸ Aristóteles fala que os *paradeigmata* podem dar-se quando o orador menciona fatos já ocorridos (*lêgein prágmata progenoména*) ou quando “inventa” (*poieîn*), como as parábolas e os *lógoi*. *Retórica*, 1393a29.

⁴⁷⁹ Um modelo é algo mais esclarecedor que um exemplo. Por exemplo, se alguém pergunta o que é um jogador de futebol e se lhe responde apontando para um jogador que é apenas um caso entre muitos (*ek-amplum*) de jogadores de futebol – como seria o caso se ele jogasse no Figueirense Futebol Clube -, ele terá um exemplo de jogador, mas não um modelo; pode ser, por isso, que o ouvinte tome algo que não é próprio do jogador como tal como se o fosse: “Então jogador é aquele que bota a mão na mola? É aquele que faz gol contra?” - poderá intuir. Se, ao contrário, lhe fosse apontado um jogador de elevadíssima qualidade – como seria se ele jogasse no Avaí Futebol Clube -, tratar-se-ia de um modelo, de um jogador em sua pureza, com o que a compreensão do que é um jogador de futebol seria imediata, precisa, *clara*: “Quem faz gols, então?” – acertaria ele. Pode-se dizer que, de certa maneira, Platão faz justamente isso quando, na *República*, pinta o homem/a cidade absolutamente (*haplous, simpliciter*) justo (a) para mostrar o que seja a justiça e produzir um paradigma, que é também a premissa/critério de um conselho/escolha.

⁴⁸⁰ Em *Retórica*, 1393a25, Aristóteles diz que o paradigma é uma forma de prova, uma indução e que a indução é um princípio, *arkhé*; depois, em 1394a10, diz que se devem usar os paradigmas como demonstrações, *apodeiksesin*. Sobre a produção (*poiesai*) de paradigmas, como nas fábulas (*lógoi*) e nas parábolas, ele acresce que isso é tarefa fácil para quem é da filosofia, pois basta ser capaz de ver a semelhança (*dýnetai tò hómoion horân*) (1394a).

demonstração: de que o amor é o mais benéfico dos dons divinos. Assim, a palinódia também é um caso perfeito de entrelaçamento entre, de um lado, conselho através da menção de um exemplo, e, de outro lado, produção – isto é, *poiēsis* – de um modelo pelo elogio (da alma divina e do amor filosófico)⁴⁸¹. O elemento aconselhativo permanece um tanto tácito, embora seja seu verdadeiro objetivo do ponto de vista pragmático. Como, porém, o elogio ao Amor e ao filósofo amante, bem como à perfeição da alma divina é tão impressionante, esse tipo de discurso ultrapassa em muito os efeitos de um conselho como outro qualquer, que incidiria somente sobre um curso momentâneo de ação⁴⁸². Com efeito, elogios desse tipo produzem verdadeiros ideais de conduta e alteram toda a compreensão da realidade de modo a determinarem, não uma ação em particular, mas a escolha de um modo de vida; gravados (*grapho*) na alma, orientam toda essa vida, como espécie de consciência moral, ideal regulador ou algo que o valha. Trata-se, portanto, mais de *paideia*, formação do *éthos*, ou retórica *paida-agógica*, do que propriamente conselho ou retórica aconselhativa. Considerando o procedimento apenas por si mesmo, já se pode dizer que nada parece mais psicagógico; afinal, que alma (*psykh-*) ainda poderia ser dita estar *desperta* (*-agogeio*), ou seja, desejando algo que ela compreende de alguma maneira, sem ao menos um modelo? Mais psicagógico ainda o procedimento será com Fedro, que ama discursos de natureza *epidítica* – demonstrativa, poética, “estética” –, muito mais do que discursos *aparentemente* mais pragmáticos como os discursos “políticos” (p. ex., acusação e defesa, conselho e desencorajamento). E a imagem da alma não apenas enseja a seu espectador a contemplação de uma *epideixis*, mas é ela mesma a descrição da contemplação do belo como a experiência mais elevada que um homem pode ter.

⁴⁸¹ “O elogio e os conselhos”, diz Aristóteles, “pertencem a uma espécie comum; pois o que se pode sugerir no conselho torna-se encômio quando se muda a forma de expressão”. *Retórica*, 1368a. Parece-me que todo bom (a) educador (a) tem plena consciência disso, bem como sabe que o elogio e o conselho lidam com paixões diferentes e adéquam-se, portanto, a ouvintes diferentes. O sujeito competitivo, p. ex. (como os jovens tendem a ser, “leoninos”, para falar como a *República*), deve ser exortado mais pelo elogio a outros do que pelo conselho direto a si mesmo; num caso tende-se, ao que parece, a despertar admiração, emulação e amor, no outro, esperança e medo.

⁴⁸² No *Menexeno* (235a-c), p. ex., Sócrates diz que demora três dias para se recuperar dos efeitos de uma oração fúnebre: o encantamento é tamanho, que só pelo quarto dia depois do discurso ele volta a ter sua estatura normal, a feiura de sempre e retoma a consciência de onde está.

A perspectiva mais ampla do mito

Como já salientado, a descrição imagética da natureza da alma é motivada pela piedade de Sócrates: reconhecendo os limites do conhecimento humano, diz que só poderia dizer o que a alma parece, mas não o que ela é. Essa disposição domina todo seu relato e isso é fundamental. Se o orador de Lísias começou falando de si mesmo, e se o orador de Sócrates começou falando em nós, a referência da palinódia será o divino e a totalidade do cosmo. Depois é que o ser humano é pensado em relação a esse horizonte amplo, e só no fim que o discurso chega aos indivíduos Sócrates e Fedro. Se o sujeito da perspectiva do primeiro discurso de Sócrates levantasse a objeção plausível de que é a palinódia que é arrogante, na medida em que se arvora a uma perspectiva capaz de falar do cosmo inteiro, das almas divinas e do ser eterno acima do céu, enquanto ele próprio apenas fica com a modesta perspectiva do acordo humano como base do saber, o filósofo da palinódia deveria responder-lhe, primeiro, que o mito em questão é sabidamente uma imagem porque de saída já se reconheceram os limites do saber humano, depois, que ao dizer que o acordo humano é a base do conhecimento de tudo, o primeiro discurso presume que a visão humana, ou melhor, o acordo humano sobre o real e o real são necessariamente o mesmo, dotando assim o saber humano de infalibilidade. Se isso for uma reação à negação da possibilidade do homem conhecer a coisa em si, cabe a pergunta: como pode alguém negar essa possibilidade sem de algum modo colocar-se além do limite que quer impor? Uma coisa é dizer que não podemos ter certeza de saber a verdade, outra, bem mais radical e prepotente, é dizer que a verdade não existe e, portanto, a opinião é só o que podemos alcançar. Para fazer isso seria preciso sair da perspectiva humana, ver ou bem que *fora* dela não há nada, ou bem que há, mas nenhum homem atinge, e então voltar à perspectiva humana. No primeiro caso o sujeito não teria saído da perspectiva humana, porque não havia nada fora dela, e então continuaria na mesma, sem saber se há ou não algo fora dela; no segundo, teria descoberto a verdade, ou seja, desmentido sua própria tese.

O que Sócrates diz parece bem mais interessante que isso. Há a realidade: as almas divinas conhecem-na. Como sabe Sócrates? Ele reconhece que não sabe, porque somente os deuses poderiam dizer o que é a alma. Ele está dando apenas uma imagem e contando um mito. Mantém em aberto, assim, a possibilidade do homem conhecer o real

por si mesmo, embora reconheça no próprio mito os limites do saber humano. Sócrates não nega simplesmente seu discurso anterior, como faria um realismo ingênuo, mas ele se reapropria dele e o recoloca em um horizonte mais amplo, de tal modo que a perspectiva da qual fala – do saber do real - venha à tona de forma explícita, mas sem autocontradição e humildemente, porque nos limites de um mito e não em uma afirmação categórica, e num mito que preserva a diferença entre o humano e o divino. Assim ainda pode fazer sentido buscar a verdade em uma perspectiva para além da clausura cultural de certa comunidade⁴⁸³.

A estrutura das almas e o banquete divino

A alma, diz então Sócrates, assemelha-se a uma potência natural formada por uma parelha alada e um cocheiro. No caso dos deuses, ela é constituída por bons cavalos e bom cocheiro; no nosso, não: um cavalo é belo e bom, o outro, o oposto. Por isso, no nosso caso é bastante difícil conduzir a parelha adequadamente. O poder natural das asas é levar o que é pesado para as alturas, onde a raça dos deuses tem sua morada. Do corpo, são as asas o que mais participa do divino; o divino é belo, sábio, bom e coisas afins, sendo isso o que alimenta e faz crescer as asas da alma. À exceção de Héstitia, que fica em casa, os deuses olímpicos

⁴⁸³ Ou seja, Sócrates reserva um espaço para o que se soia chamar de *theoria*: uma peregrinação ao estrangeiro, onde, em lugar sagrado, vê-se algo divino – como jogos e festas sagradas, oráculos, rituais e imagens religiosas - de um modo e de uma perspectiva divina, o que pode suscitar uma transformação radical no modo de ser e ver do peregrino. De fato, essa experiência costumava elevar o *theoros* a uma perspectiva mais ampla que aquela da comunidade política da qual saía; daí normalmente ser-lhe simultânea a formação de uma nova comunidade compartilhada por aqueles que dela participam. Depois, o peregrino, em geral, devia voltar para sua cidade e relatar-lhe o que viu; esse momento era parte constitutiva da *theoria* e não mero adendo, mas costumava ser crítico: ocorria com frequência que o peregrino voltasse com opiniões e costumes inconciliáveis com os da comunidade, ou que, face ao horizonte de possibilidades mais amplo com que se deparou, modificasse demasiado seu modo de ver sua própria comunidade, o que poderia causar-lhe sérios problemas com seus compatriotas. Cf. NIGHTINGALE, 2009. Repare-se que o mito de Sócrates não apenas descreve uma teoria e, assim, reserva um espaço para essa experiência no saber, em contraposição ao discurso anterior, mas também que ele próprio, com a perspectiva ampla que introduz, enseja uma *theoria* com todas suas principais características a Fedro e ao leitor do *Fedro*.

partem do céu cada um conduzindo seu respectivo coro (*khrou*) e vão banquetear-se nos festins acima do céu (247a7). Trata-se, portanto, de um evento festivo que envolve música e dança (*khros*). Cada cortejo divino dança segundo o deus que o conduz. As almas divinas, graças ao equilíbrio (*isorropos*) e à obediência dos cavalos, sobem com **facilidade** (*rhadios*) até a abóbada celeste. Chegando lá, passam para o lugar acima do céu, onde são **conduzidas** pelo movimento circular e **contemplam** (*theoroussi*) os seres fora do céu (*ta eksō tou ouranou*) (247b2-c2). Nesse lugar supracelestial que reside a Verdade e a *essência que realmente é* (*ousia ontos ousa*), que é incolor, sem figura, incorpórea e só pode ser vista (*theate*) pelo guia da alma (*psykhes kybernete*), o **intelecto** (*nous*) (247c).

A facilidade da jornada divina: festa, ócio, pura passividade e visão pura

Cumpramos notar a facilidade (*rhadios*) com que os deuses galgam a abóbada celeste, devido à qualidade de cavalos e cocheiro. Nenhum esforço é mencionado. Se antes foi dito que a alma cuida (*epimeleitai*) de tudo que não tem alma e, sendo perfeita como a divina, administra o cosmo todo (*panta ton kosmon dioikei*) (246b-c), no momento, porém, da ascensão ao supracelestial essas preocupações parecem ficar de lado. Todo o contexto sugere um momento de festa: há banquete (*daita*), música e dança (*khros*), espetáculos (*theai*) e contemplação (*theoria*). No supracelestial, a alma divina é conduzida de forma passiva e sem o menor esforço pelo movimento circular (*periagei he periphora*) do céu (247c1). Não é a alma divina que move os céus, mas é movida por ele; ela fica internamente em repouso. E ela alegra-se quando, com o movimento periódico, chega novamente o momento da contemplação (247d4-5). Para as almas divinas, trata-se de ócio e feriado, assim como em dia santo, em que não se trabalha e há festa comemorativa⁴⁸⁴. No caso dos deuses, porém, eles não *comemoram* no sentido de recordarem um momento passado, mas têm novamente a experiência direta (*theoria*⁴⁸⁵, *nous*) da Verdade e do Ser: eles simplesmente *veem*

⁴⁸⁴ GRISWOLD, 1996, p.104.

⁴⁸⁵ “Indeed,” – comenta Nightingale em seu belo livro sobre a *theoria* na Antiguidade Clássica – “the theoros journeyed to a sanctuary for the purpose of seeing something for himself rather than hearing it reported by others: the “autopsy” or “eye-witnessing” of the spectacles at festivals was a defining aspect of theoria”. NIGHTINGALE, 2009, p.46.

(*theorouisi*) a verdade. Sendo esse o alimento das almas, almas divinas apenas o *recebem* (*deksasthai*) (247d2), mas não o cultivam, nem o produzem. Se, então, a memória lhes é supérflua, tampouco discursos festivos, como hinos e orações, exercem qualquer papel para os deuses. Eles veem o real sem intermediações. Não há espaço para ilusão, retórica e persuasão entre os deuses; por isso, tampouco precisam preocupar-se em conhecer a si mesmos para evitar ilusões⁴⁸⁶.

A dificuldade da jornada humana e suas consequências

Algo muito diferente acontece com as almas humanas. Com efeito, na descrição da experiência das almas não divinas fala-se em labor (*ponos*), luta (*agon*), dificuldade (*mogis*) (247b) e perturbação (*thoruboumene*) (248a), características de todo ausentes da experiência divina; acrescenta-se também, depois, a importância dos discursos (*legomenon*, *logismo*) e das recordações (*anamnesis*, *hypomnemasin*) (249b-c) para a experiência humana. Em conformidade com isso, não se fala nem em *theoria*, nem em *intuição* (*nous*) das almas não divinas; no melhor dos casos (*arista*, 248a2; *tou philosophou*, 249c4), fala-se em uma visão (*kathorosa*) rápida, com muito custo (*mogis*) e bastante perturbada (*thoruboumene*) (248a), bem como apenas em *inteligência* (*dianoia*) (249c5). A inteligência (*dianoia*) era o que, na descrição do que acontece aos deuses, alegrava-se ao nutrir-se (*trepromene*) da intuição (*nous*) e do conhecimento puros (247d1-2); conforme essa metáfora do banquete divino, se a intuição parece desempenhar o papel da boca, que toca diretamente o Ser ainda em estado inalterado, a inteligência tem o papel do estômago, que sofre na falta e se alegra com o que a boca lhe dá, mas recebe um alimento já bastante modificado e altera-o ainda mais por sua digestão⁴⁸⁷. Para as almas não divinas, no entanto, isso é tudo. Se isso já é assim quando essas almas estão desencarnadas, tanto pior quando estão encarnadas. No caso dos homens, aí ainda há a mediação de discursos, memória e caráter (*ta ethe*, 253a3).

O caráter parcial e produtivo (*poiēsis*) da visão humana faz da retórica algo inerente à condição humana

⁴⁸⁶ Griswold também sugere que é por essa facilidade da experiência divina que a linguagem dos mistérios, que remete a uma série de experiências traumáticas e revelações progressivas, está de todo ausente da sua descrição. *Idem, ibidem*.

⁴⁸⁷ GRISWOLD, 1996, p.107.

Isso significa que os homens dificilmente têm acesso direto ao Ser, ao contrário dos deuses. A intuição divina vê o real, a inteligência digere-o; no caso humano, essa digestão passa pela memória, pela língua e pelo caráter. Por essas razões, a retórica faz parte da condição humana: o homem não pode distinguir totalmente a persuasão enganosa do ensino da verdade, tampouco o saber autêntico da autopersuasão enganosa; a verdade aparecerá de um modo a um tipo de caráter e de outro a outro tipo, e o mesmo quanto a diferentes línguas, com o que o mesmo tem de ser ensinado de diferentes maneiras, suscitando diferentes emoções e valendo-se de diferentes linguagens; para os homens, a realidade será sempre de alguma maneira ambígua e estará sujeita ao debate entre diferentes perspectivas⁴⁸⁸. Em suma, os homens não conseguem distinguir perfeitamente o real em si mesmo do que eles, ao olhar para o real, projetam de si mesmos sobre o real⁴⁸⁹.

Não parece que Sócrates esteja introduzindo uma ideia revolucionária no contexto da tradição grega, ao enfatizar agora o caráter inseguro (*sphaleros*) do saber humano, em contraposição ao divino⁴⁹⁰. O tema da fragilidade das coisas humanas era um lugar comum desde Homero⁴⁹¹. Por outro lado, é provável que estivesse sendo subestimado com a ascensão das técnicas. Não por acaso Sócrates traz à tona esse tema depois de proferir seu primeiro discurso, que era

⁴⁸⁸ A palinódia antecipa, assim, o que depois, por ocasião da discussão sobre a retórica, Sócrates fala dos termos ambíguos e polêmicos com os quais os oradores têm de lidar, aqueles como o justo, o bom e o belo, sobre os quais ficamos indecisos, discordamos uns dos outros e cada um de si mesmo (263a-c). A palinódia não só antecipa esse fenômeno, como mostra por que ele acontece.

⁴⁸⁹ Nesse sentido, a visão humana do real é “poética”, produtiva, ativa, e não meramente passiva e receptiva como a dos deuses. Por essas razões os homens vivem em meio a semelhanças (*homoiomasin*) e imagens (*eikonas*) do ser, sem poder distinguir perfeitamente um do outro nem reconhecer de que modelo as imagens são imagens (*Fedro*, 250a-b).

⁴⁹⁰ Além de Platão, Xenofonte dá testemunho de que Sócrates estava preocupado com a insegurança das coisas humanas: ele teria encontrado no diálogo (*to dialegesthai*) o modo mais seguro de falar (*asphaleian einai logou*). *Memorabilia*, IV, 6, 15. Ele também diz que Sócrates, adotando determinado regime de vida, educava corpo e alma para poder viver uma vida confiável e segura (*asphalos*), conforme as capacidades humanas: assim dificilmente faltava algo para sua subsistência. *Idem*, I, 3, 5.

⁴⁹¹ Cf., p. ex., a lição que Sólon tenta dar a Creso em *História*, I, 30-32, de Heródoto: “É preciso convir, senhor, que o homem não é senão vicissitudes” (32).

altamente técnico: manifestava alto grau de metadiscursividade e consciência metodológica, a tal ponto que podia ensinar como operava em seus discursos e deliberações. Parece que, através da precisão metódica do saber que deveria anteceder as ações, o discurso de Sócrates pretendia evitar a necessidade de aprender por sofrer e experiências (*pathei mathos*). Ele falava em saber (*eidenai*) para deliberar corretamente antes de agir e não sofrer (*me pathomen*), e num saber sobre qualquer assunto para deliberar sobre qualquer assunto (*peri pantos*) (237b7-d). Embora, assim, parecesse reconhecer a insegurança das ações humanas, parecia demasiado otimista quanto às possibilidades do saber humano. Por exemplo, não considerava a possibilidade da ilusão coletiva e a consequente autoilusão por parte do orador, nem a influência do caráter sobre o que se compreende como real. Assim, ele não teria critérios para dizer, por exemplo, que toda uma comunidade, embora em acordo, estivesse na ignorância - como notoriamente era o caso de Atenas ao ser persuadida por Alcibiades a ir à Sicília e pelos acusadores de Sócrates a condená-lo à morte. Tampouco distinguia diferentes esferas da realidade segundo a dificuldade do seu conhecimento, âmbitos mais inseguros que outros, mais ambíguos e sujeitos ao debate - “*peri pantos*” dizia simplesmente o discurso. Assim não diferenciava, por exemplo, a esfera das técnicas, das quais o saber humano e humanamente centrado - tinha o “nós” como eixo - pode por si só dar conta, daquela esfera da qual as técnicas, e talvez os homens, não podem por si sós dar conta. Sócrates, porém, sempre fez questão de conservar essa distinção⁴⁹².

Como dizia, Sócrates assim não introduz nenhuma novidade. Era já amplamente reconhecida a fragilidade das coisas humanas, o que se estendia ao âmbito do saber inclusive. Daí as *trágicas* anedotas relatando erros de interpretação de certos fenômenos, circunstâncias e sinais divinos. Uma das mais esclarecedoras delas é aquela de Creso, rei da Lídia que formara a *ideia fixa* de fazer guerra contra o emergente império persa⁴⁹³. Para *assegurar-se* do sucesso de sua empresa, Creso

⁴⁹² Cf. *Memorabilia*, I, 1, 5-9, onde Xenofonte, a propósito da obediência de Sócrates ao sinal divino, diz que ele sempre exortou os homens a seguirem os conselhos e sinais divinos naquelas esferas, como a política, por exemplo, cujo saber vai muito além das ciências e técnicas humanas; por outro lado, ele também dizia que onde há perigo humano (*epistamenon*) a ser consultado e arte que possa ser aprendida, como no caso da navegação, da carpintaria e do cálculo, deve-se consultar esses homens ou aprender essas artes.

⁴⁹³ *História*, I, 46.

resolveu consultar oráculos da Grécia e da Líbia perguntando-lhes se devia ou não atacar os persas. Note-se que a desdita de Crespo deu-se não obstante ter-se cercado de *cuidados*. Ele não só recorreu previamente aos oráculos, como também submeteu esses oráculos a um teste (*peíromenos*) prévio, a fim de assegurar-se de sua credibilidade, antes de fazer-lhes a pergunta mais importante⁴⁹⁴. Com efeito, mandou seus emissários perguntar a esses oráculos o que ele, Crespo, estaria fazendo no momento da consulta, e pôs-se então a fazer algo de extravagante, que fosse imprevisível. Apenas dois dos oráculos consultados, dentre os quais o de Delfos, adivinharam o que fazia Crespo. Somente então Crespo mandou fazer-lhes a pergunta cuja resposta realmente buscava, que era se devia ou não guerrear os persas. Os dois oráculos deram a mesma resposta: predisseram a guerra e a conseqüente destruição de um grande império. Crespo regozijou-se imensamente com a resposta e, cheio de esperanças de arrasar o império persa, pôs-se a marchar contra ele⁴⁹⁵. No entanto, Crespo perdeu a guerra. Censurou por isso o deus de Delfos e disse ter sido enganado por ele. A sacerdotisa do oráculo, porém, disse-lhe que não deveria censurar o deus por isso, senão a si mesmo: se, ante a resposta dada, ele tivesse demonstrado mais iniciativa para bem deliberar, teria mandado *perguntar* ao deus de qual império falava; não tendo, contudo, nem compreendido o sentido do oráculo nem perguntado novamente, devia queixar-se somente de si mesmo⁴⁹⁶.

Em outras palavras, Crespo ignorou sua própria ignorância; não fosse o caso, teria perguntado novamente. Faltou-lhe, portanto, autoconhecimento⁴⁹⁷. Ele até teve o piedoso cuidado de consultar os deuses; até *testou* (*peíromenos*) previamente os oráculos; mas isso não foi suficiente - deveria ter desconfiado mais de si mesmo e de sua interpretação. Sua ambição, graças à qual criou aquela ideia fixa, e sua arrogância, por virtude da qual nem cogitou tratar-se do seu império, foram certamente dois traços do seu caráter que o impediram de ver a verdade. E não por acaso são dois traços ligados a certa compreensão - equivocada, no seu caso - de si mesmo e de suas capacidades. Se, então, atentasse para si mesmo, percebendo que também ele tinha um grande império, que por ter esses traços de caráter poderia estar enganando a si mesmo, poderia contrabalançar sua interpretação mais imediata

⁴⁹⁴ *Ibidem*.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, I, 54.

⁴⁹⁶ *História*, I, 91.

⁴⁹⁷ Lembre-se que uma das inscrições do oráculo de Delfos era justamente “conhece-te a ti mesmo”.

ponderando a possibilidade contrária e, assim, tomar mais cuidado. Claro que, por outro lado, costuma ser bastante difícil tomar distância suficiente de si mesmo para fazer tais ponderações e perceber como o próprio caráter pode estar influenciando a unilateralidade dos julgamentos. Na medida do que é possível para o homem, Sócrates parece ter encontrado uma solução para esse tipo de problema⁴⁹⁸.

Certa retórica, o diálogo, como solução humana do problema⁴⁹⁹

As dificuldades que a palinódia coloca para o saber humano parecem estar relacionadas a esse tipo de experiência de autoengano; é mesmo verossímil que o relato de Sócrates também pretenda de algum modo explicar esses enganos. O homem não tem como sair de si próprio, então ver o Ser em si mesmo e depois comparar o Ser em si com as intuições que tem do Ser. Esse tipo de autoconhecimento é-lhe vetado. Ele só tem suas intuições do ser, as quais são *dianoéticas* (e não

⁴⁹⁸ O problema no caso de Crespo, a rigor, é duplo: sua experiência negativa decorre de seu autoengano, e seu autoengano decorre de sua incapacidade de aprender escutando diferentes perspectivas, como os conselhos de Sólon, por exemplo. No entanto, para aprender escutando Sólon, Crespo já teria de saber interpretar com prudência, pôr-se em guarda contra si mesmo e coisas afins – afinal, ele escutou o oráculo, mas não corretamente. Ou seja, a história sugere que só é possível aprender pela experiência própria e sofrida. Embora esses que assim aprendem sejam *nepioi*, estúpidos enquanto “surdos” (*ne-*) às palavras (*-epos*), essas palavras não parecem ser suficientes para ensinar, com o que a tragédia torna-se inevitável e a condição normal do homem. Sócrates, ao que parece, mostrou-se grande aprendiz dessa tradição, porque parece ter encontrado uma solução para o dilema: um modo de discurso e escuta em que aquela experiência de inestimável valor pedagógico (*pathei mathos*) já possa ter lugar. O diálogo socrático, diálogo *elénctico* como teste de opiniões a respeito de questões fundamentais, não é outra coisa senão isso: cuidado elevado à potência máxima, cuidado filosófico e experimentação de si mesmo a tal ponto de provocar experiências (*pathos*) transformadoras.

⁴⁹⁹ Fala-se agora em diálogo e não em dialética para evitar que se confunda a dialética do diálogo com a dialética da técnica de reunião e divisão que aparece na segunda parte do *Fedro*. Os problemas que a palinódia coloca para o saber humano mencionados na seção anterior mostram a fragilidade da técnica de reunião e divisão em comparação com o diálogo e por que, em última instância, essa técnica não pode ser a grande tese do *Fedro* nem o que ele entende por dialética. Capacidade de reunião e divisão de conceitos é técnica e retórica sem amor; no entanto, o *Fedro* - e a *philosophia* (pelo menos segundo Platão e o *Fedro*) - têm também amor.

noéticas), atravessadas por linguagem, caráter e esquecimento. Ele nem pode ver diretamente a si mesmo vendo, para examinar sua visão, porque o que vê é o próprio ser tal como lhe aparece, e não a si mesmo vendo; se dá esse passo atrás, o sujeito dessa visão já é outro e não coincide com o visto. Como Sócrates coloca no *Alcibiades Maior*: um olho nunca viu nem pode ver a si mesmo diretamente⁵⁰⁰; e como Griswold comenta a propósito do problema que a palinódia coloca: “Nous é como o olho da alma, e pode não haver meio para a alma diretamente ver a si mesma vendo, pode não haver meio para uma metaintuição interna”⁵⁰¹.

Se alguém pensar que é por essa condição “retórica” que as almas humanas parecem estar fadadas a se alimentarem com a opinião (*trophe doksaste*) em vez da verdade (248b5), deve perceber que nessa mesma condição retórica também reside a solução *humana* do problema. Pois é por meio de uma maneira de lidar com os discursos, de pronunciá-los e de ouvi-los - por certa retórica, portanto -, que o homem poderá *testar* a consistência das suas opiniões e, na medida das capacidades humanas, separar a visão da aparência da visão da verdade. Essa necessidade de articulação correta do que é “visto” em formas discursivas já está prevista na instituição tradicional da *theoria*⁵⁰²; agora, porém, esse momento passa a ter uma importância muito maior.

Viu-se que Crespo não pôde tomar distância suficiente de si mesmo. Mas quem pode facilmente fazê-lo por conta própria? Nesse sentido, é digno de nota que Crespo não consultou ninguém, nem para ter outra interpretação do oráculo, nem para saber o que achava da sua. Eis a importância do diálogo socrático e de um amigo como parceiro de diálogo⁵⁰³. Se, como falava a citação de Griswold, por um lado a alma

⁵⁰⁰ *Alcibiades Maior*, 132c-e.

⁵⁰¹ GRISWOLD, 1996, p.108. Tradução minha do inglês.

⁵⁰² De fato, na *theoria* tradicional em geral o peregrino era obrigado a voltar para sua cidade e anunciar publicamente o que viu, sujeitando assim sua mensagem à crítica. Essa elaboração em discurso público do contemplado era parte constitutiva da *theoria*, e não, como se fosse um adendo supérfluo, mera exposição posterior do já sabido. Cf. NIGHTINGALE, 2009.

⁵⁰³ Claro que poderia haver outras formas de contato com a alteridade, como um conselheiro ou um espaço público no qual se pode demonstrar (*epideiksis*) seu pretensão saber e sujeitá-lo ao debate e ao escrutínio (*elenkhos*) da opinião pública. No entanto, o teste público não parece suficiente. A esfera pública é toda permeada pela ambiguidade, ao invés de diminuí-la; a hipocrisia e a afetação, motivadas pela sede de distinção, são o mais natural aí: orienta-se

não pode ver diretamente a si mesma, ela pode, por outro lado, “ver a si mesma através do olhar de outros”; há, para Sócrates, “uma retórica que, desafiando o que pensamos que vemos, nos lembra de nossas intuições mais profundas”; essa retórica “permite-nos comparar nossas intuições com aquelas dos outros de tal modo que podemos clarificá-las e aprofundá-las”; e o *Fedro*, principalmente na segunda parte, na crítica à escrita, mostra que essa retórica é o diálogo⁵⁰⁴.

Com efeito, o diálogo socrático, em síntese, cumpre justamente a função de *explicitar e testar* as opiniões de cada um sobre as questões fundamentais, como as que envolvem o bem e as virtudes, o justo e o belo; como as opiniões sobre essas questões tendem a envolver a pessoa como um todo, esse teste de opiniões acaba sendo um teste da pessoa como um todo – ou seja, de sua alma. Quando levado a cabo com sucesso, há um ganho significativo em autoconhecimento, porque opiniões que o sujeito nem sabia que tinha veem à tona, além de expurgar de sua alma a falsa presunção de saber e a ignorância da própria ignorância. Diálogos tais podem, portanto, ensejar experiências realmente transformadoras. Algumas passagens dos *Diálogos* deixam claro que Sócrates via sua prática costumeira como espécie de teste ou prova de opiniões e de almas de ambos os interlocutores. Quando, por exemplo, Crítias acusou-o de conversar apenas para refutar seu interlocutor, Sócrates respondeu-lhe o seguinte:

mais pela opinião dos homens que pela verdade; impera também a inveja, o descompromisso, a superficialidade e um conseqüente nivelamento pela mediocridade. Por outro lado, como o próprio caso de Creso mostra, um conselheiro também não basta. Pois como saber que o conselheiro sabe? Seria preciso testar seu saber também. Ainda que já tivesse dado demonstrações de seu saber, seja pelas próprias obras seja por ter ensinado outros, seria preciso testar sua franqueza, porque poderia saber, mas não querer falar a verdade. Depois, mesmo que o conselheiro saiba e seja franco, como saber que o conselho é interpretado corretamente? Como saber que, em vez de compreender o conselho, apenas não se o repete sem saber? O oráculo, p. ex., falou a verdade a Creso, mas Creso não soube interpretá-lo; deveria perguntar-lhe novamente. E o próprio conselheiro, se de fato tem preocupação com o aconselhado e consigo mesmo, deveria testar a compreensão que o outro tem de suas palavras, mas também testar a capacidade que o outro tem de testar o próprio conselheiro. Em outras palavras, o conselho deveria transformar-se em diálogo.

⁵⁰⁴ GRISWOLD, 1996, p.108. Tradução minha do inglês. O *Alcibiades Maior* também apresenta como solução para o olho ver a si mesmo o reflexo que outro olho lhe fornece de si mesmo. *Alcibiades Maior*, 132c-e.

S. – Ora, como podes pensar, [...] se me concentro em te refutar, que o faço levado por outra razão salvo a que me impulsionaria a buscar o que minhas próprias afirmações significam... com o receio de supor a qualquer instante, por negligência, que possuo o conhecimento de algo, quando não o possuo? É o que ocorre agora, e o que estou fazendo, asseguro-te. Examino o argumento sobretudo em vista de meu interesse, mas também, talvez, no interesse de meus amigos chegados, ou não pensas que é para o benefício comum, de quase toda a humanidade, que deve ser descoberta a verdade sobre tudo que existe? [...]

S. – Então anima-te, meu nobre amigo, e responde as perguntas a ti feitas como achas que debes respondê-las [...] Concede tua atenção ao próprio argumento e observa como se sairá ele do teste de refutação a que é submetido⁵⁰⁵.

No *Górgias*, um diálogo sobre *retórica*, esse teste de almas e opiniões entre amigos é fundamental. Tendo notado que Cálicles, à diferença de Górgias e Polo, é absolutamente franco ao manifestar suas opiniões, bem como nutre afeição (*philia*, *eunoia*) por Sócrates e pretende ter o conhecimento do que fala, Sócrates diz que achou nele sua pedra de toque – *basanos*, pedra usada para *provar* (*basanidzousin*), pelo contato direto, a qualidade de metais como ouro e prata. Assim, testando suas opiniões, Sócrates submeterá sua alma ao escrutínio de Cálicles, a fim de ver se ela é de ouro e bem cuidada ou não⁵⁰⁶.

Claro que Sócrates não só testa a si mesmo, mas também costumava testar os outros – como, afinal, saberia que poderiam servir-lhe como pedra de toque, ou seja, que têm saber, franqueza (*parresia*) e afeição (*philia*, *eunoia*)? É um exemplo claro disso o diálogo que teve com Alcibiades; Sócrates opera aí verdadeira iniciação de Alcibiades no diálogo – “precisas iniciar-te na dialética” (*dialegesthai*), diz Sócrates⁵⁰⁷ –, exortando-o a *tentar* (*peiro*) responder suas perguntas na forma do diálogo – “tenta imitar-me” (*peiro em mimeisthai*)⁵⁰⁸ – e testando suas respostas.

⁵⁰⁵ *Cármides*, 166c-d.

⁵⁰⁶ *Górgias*, 486d-487e.

⁵⁰⁷ *Alcibiades Maior*, 108c.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, 108b.

Em outras palavras, no diálogo socrático tem de haver constante participação ativa de ambos os inter-locutores. Não se parte de axiomas e evidências para deduzir, por meio de regras de inferência, conclusões necessárias⁵⁰⁹. Um método assim, no qual o interlocutor seria totalmente supérfluo e Sócrates poderia ficar no campo falando para as árvores, seria adequado somente para os deuses, a julgar pelos problemas que a palinódia coloca; no que concerne, portanto, aos homens, pretender saber apenas através desse método axiomático-dedutivo seria demasiado perigoso. E diga-se o mesmo, pelas mesmas razões, do método de síntese e análise, que é um método monológico de definição. É preciso sujeitar-se ao teste constante, para o que é preciso um interlocutor ativo. Mas haveria espaço para essa participação ativa de ambos os interlocutores na relação entre amantes filósofos descrita pela palinódia?

De fato, a palinódia parece falar em uma relação mais simples e unilateral: cada amante persuade seu amado (*paidika peithontes*) a ficar em consonância (*rhythmidzontes*) com seu próprio deus, incitando-o a adotar suas práticas e levando-o (*agousin*), assim, a adquirir a forma (*idean*) desse deus (253b5). Parece, com efeito, tratar-se mais de uma relação pedagógica e retórica em sentido estrito do que propriamente dialética. Não haveria nenhuma sugestão de que o amado fosse testado, nem participasse de forma ativa da relação a ponto de testar o amante. Cumpre perceber, no entanto, que a descrição em apreço é bastante genérica, aplicando-se a amantes de toda sorte e não apenas a filósofos. Ainda assim, porém, haveria espaço aí para testes recíprocos, tanto mais quando for o caso de filósofos.

Os amantes procuram aqueles entre os belos cuja alma corresponde de antemão ao seu próprio deus (252d-e); ou seja, eles não plasam arbitrariamente o caráter do jovem segundo a forma do seu deus, mas o ajudam a vir a ser o que de algum modo já são – como se naturalmente tivessem aptidões, disposições, talentos ou vocações distintas. Mas como podem saber que o amado tem o seu caráter por natureza e que não estarão produzindo um simulacro em vez de imagem viva do divino (*agalma*)? Eis um espaço para aquele teste: os seguidores de Zeus, por exemplo, que são aqueles de alma filosófica, *examinam* (*skopousin*) se o amado é de natureza (*physin*) filosófica (252e2). Esse processo será de uma vantagem imensa para o autoconhecimento do próprio amado, como fica claro depois, quando se diz que, em caso de

⁵⁰⁹ Cf. a excelente exposição de Perelman a respeito da diferença entre método dialético e raciocínio analítico em *O método dialético e o papel do interlocutor no diálogo*. PERELMAN, 1997, pp.47-53.

sucesso na relação, ele acaba descobrindo a si mesmo no amante (255d). Mas também será fundamental para o amante: no caso do filósofo socrático, que sabe da insegurança do saber humano e da consequente necessidade de testar-se, isso será importante porque só uma natureza de fato filosófica poderá testar o caráter do pretense filósofo. Ou seja, o amante deve testar a capacidade do amado testar o próprio amante.

Ademais, é inegável que também o amante da palinódia passa por experiências limítrofes que lhe aumentam consideravelmente o autoconhecimento, bem como que o amado contribui ativamente para isso. O amante não está puramente ativo na relação; não é simples condutor, mas é também conduzido; ele sofre um *pathos*, uma experiência profunda e de elevado valor pedagógico. Apaixonado e tendo encontrado alguém de mesma natureza, diz Sócrates, tudo faz para cultivar no amado essas qualidades. E se até então não se tinha dedicado a tais práticas (*epitedeumati*), passa a dedicar-se à sua aprendizagem (*manthanousi*) (252e5). Ou seja, o próprio amante estará de algum modo descobrindo a si mesmo através do amado; até então o amante não sabia muito bem a qual deus correspondia seu caráter, nem exatamente como viver conforme esse deus. Pela experiência do ensino ele vai aprendendo e formando também o seu próprio caráter. Tanto é que atribui seu *entusiasmo* ao amado e não a si mesmo, razão pela qual se lhe afeiçoa (*agaposi*) ainda mais (253a5). Na *tentativa* de conduzir (*agein*) o amado para o seu modo de vida, o amante é levado até o seu limite, é desafiado a esforçar-se sobremaneira, a dar o melhor de si: “*tenta (peiromenon)* o máximo (*malista*)” que pode (253c2)⁵¹⁰. Claro que a qualidade do amado deve contribuir para isso. E a relação descrita depois, que envolve conversas (*logon*) em meio a um trato íntimo (*homilian*) (255b3), dá espaço para o diálogo e aquele teste de opiniões. Do contrário como poderia o amado saber se no amante vê mero simulacro ou nobre paradigma do deus? Sócrates chega mesmo a mencionar que, no caso de filósofos, o amado opõe-se (*antiteinei*) com seu discurso (*met’ logou*) a algumas pretensões do amante (256a6). Em suma, o próprio amante, sobretudo no caso de filósofos, está sendo testado enquanto tenta convencer o amado, com o que o amado, enquanto encarna em si mesmo e no seu desenvolvimento moral os efeitos desse

⁵¹⁰ Foi essa expressão – *peiromenon*, voz passiva do verbo *peirao*, tentar, provar, experimentar – que Fedro usou para definir o que Lísias descreveu em seu discurso: “um dos belos sendo *tentado (peiromenon)*”, isto é, seduzido (227c5). E antes de proferir sua palinódia, Sócrates disse que *tentaria (peirasomai)* retratar-se diante do Amor (243b5).

processo, é também um espelho do amante, a prova que lhe revela como reais (*erga*) suas capacidades (*dynamis*)⁵¹¹.

***Anamnesis* como dialética/diálogo**

A palinódia dá uma descrição breve do aspecto mais intelectual da dialética; ela o descreve como *anamnesis*, como recordação do ser entrevisto pelo cocheiro da alma em sua vida pré-natal. Contudo, é muito importante notar que nessa descrição não há um procedimento metódico como aquele que Sócrates descreverá depois (270d-271b). Não se descreve, agora, um procedimento intelectual, que, regido por certas regras, pudesse ser ensinado como uma arte; não se divide um procedimento intelectual em operações passo a passo, nem se fala em definições, nem em divisões. Agora se descreve uma experiência (*pathos*), algo que implica profundas transformações morais e todo um modo de ser (*ethos*), elementos esses (*pathos* e *ethos*) completamente ausentes daquele método. Daí a importância do contato direto, do exemplo e da relação afetiva (*eros*, *philia*) no “ensino” dessa dialética.

⁵¹¹ Claro que, por um lado, isso parece demasiado aristotélico - como se isso fosse um defeito! De fato, na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles argumenta que a amizade é de valor inestimável para gerar autoconhecimento, bem como que – e aí a passagem acima – os amantes, enquanto benfeitores dos amados, regozijam-se ao ver suas benfeitorias encarnadas nos amados, como artistas amam suas obras, porque esses “produtos” confirmam as capacidades do amante, ou seja, mostram que elas são reais e não ilusão ou meras possibilidades (*dynamis*), e então o amante pode reconhecer a si mesmo no amado enquanto *de fato* sujeito de tais e tais capacidades; Aristóteles chega mesmo a dizer que, como o sentido da existência (*to einai*) é a atividade (*energeia*), e não há atividade sem obra, sem efeito (*ergon*), os amigos, enquanto obra (beneficiados) da atividade dos amigos, dão sentido à existência dos amigos: “o artífice ama a sua obra porque ama a existência”. *Ética a Nicômaco*, 1168a1-10. Por outro lado, julgo que isso está dito já no *Fedro*, tanto na palinódia como, posteriormente, quando Sócrates diz que o filósofo irá alegrar-se ao **contemplar** (*theoron*) o desenvolvimento das sementes de discursos plantadas por ele em outras almas (276d5); essa experiência corresponde de algum modo àquela *theoria* de si através do amigo de que fala Aristóteles (*Ibid.*, 1169b). A rigor, julgo que isso já está dito a seu modo em Homero, na relação entre Aquiles e Pátroclo. Sobre o uso de *theoreo* no final do *Fedro*, uma vez que o uso anterior do termo foi restringido aos deuses, e dado sua importância, julgo que o diálogo insinue, ao menos, que a relação pedagógica é aquela pela qual os homens mais se aproximam dos deuses no saber.

Como, à luz de todos os problemas mencionados, a visão humana do ser foi bastante parcial, o homem passa a ter de lidar nesse mundo com imagens (*eikonas*) no máximo semelhantes (*homoioimasin*) ao ser; é difícil distinguir as imagens daqui, bem como reconhecer o original nelas, por causa da impureza do órgão com que o homem o viu (250a-b). A palinódia prevê que diferentes tipos de caráter, por exemplo, terão diferentes visões do ser; cada tipo, portanto, verá - “produzirá”, a rigor - aqui diferentes imagens do ser, e, esquecidos, na maioria dos casos como se essas imagens fossem o próprio ser. Não por acaso essas imagens que agora são difíceis de distinguir e cujos modelos são difíceis de reconhecer devem corresponder àqueles termos ambíguos e polêmicos que Sócrates mencionará depois a respeito da retórica: cada um dos homens discorda do outro e às vezes de si mesmo sobre o que seja “justo” e “bom” (263a-b). Conforme a isso, é bastante verossímil que essas imagens, à diferença da imagem da beleza, que é perceptível pela visão (250d), sejam percebidas através da escuta e da linguagem⁵¹². Nós ouvimos desde mui cedo discursos justos e injustos, bons e maus; e amiúde sobre o que é justo e bom; assim aprendemos a distinguir, sempre um tanto vagamente, o justo do injusto, o bem do mal⁵¹³. Por isso o movimento de recordação é um movimento da multiplicidade em direção à unidade via diálogo, ou seja, pela escuta de perspectivas diferentes, mas todas parcialmente verdadeiras, em direção à totalidade do ser. Nenhuma alma que não tenha entrevisto minimamente a verdade encarna na forma humana, diz Sócrates (249b6); em outras palavras, todo tipo de caráter sabe a verdade, ainda que parcialmente, sobre as questões fundamentais (o bom, o justo, as virtudes etc.):

⁵¹² A sugestão, que me parece acertada, parece ter sido dada inicialmente por GRISWOLD, 1996, p.114.

⁵¹³ No *Alcibiades Maior* (111a), por exemplo, Alcibiades diz que aprendeu o que é justo e bom de todo o povo, assim como aprendeu a *falar* grego, sem a necessidade de professor especializado. Esse argumento por essa analogia, por exemplo, ele parece ter aprendido *escutando* Protágoras, que, em reunião na qual Alcibiades estava presente, disse que todo cidadão adulto pode ser um mestre de virtude (*pantes didaskaloi eisin aretes*) da mesma maneira que todo cidadão pode ensinar sua própria língua. *Protágoras*, 328a1. E é interessante notar que, conforme o mito de Protágoras, isso decorreria de Hermes, deus da comunicação, ter distribuído a todos os homens, além de justiça, *sophrosyne*/pudor (*aidos*), algo sempre relacionado à escuta do que dizem os outros. *Ibidem*, 323.

Então a alma humana vai para a vida de um animal e a que um dia já foi homem deixa a existência animal e readquire de novo a condição humana. Mas a alma que jamais observou a verdade nunca atingirá a forma que é a nossa. E isto porque deve (*dei*) o homem (*anthropon*) compreender (*synienai*) segundo a forma (*kat'eidos*) o que é dito (*legomenon*), indo da multiplicidade de percepções (*ek pollon aistheseon*) para a unidade (*eis hen*), recolhida (*synairoumenon*) por meio do raciocínio discursivo (*logismo*). A tal ato chama-se reminiscência (*anamnesis*) das realidades que outrora a nossa alma viu (*eiden*), quando seguia no cortejo de um deus, olhava de cima (*hyperidoussa*) o que nós agora (*ha nyn*) dizemos (*phamen*) ser (*einai*) e levantava a cabeça para o que realmente existe (*to on ontos*). Por isso é justo que apenas a inteligência do filósofo (*he tou philosophou dianoia*) seja provida de asas, já que com a recordação (*mneme*) está continuamente absorvido, na medida do possível, nas coisas a cuja contemplação um deus deve sua divindade. Apenas o varão (*aner*) que fizer um uso correto (*orthos khomenos*) de tais recordações (*hypomnemasin*), o perpetuamente (*aei*) iniciado (*teleoumenos*) em mistérios (*teletas*) perfeitos (*teleous*), apenas esse se torna realmente (*ontos*) perfeito (*teleos*)⁵¹⁴.

⁵¹⁴*Fedro*, 249b5-c7. A tradução é de Ferreira, mas foi modificada por mim. Quanto a uma possível tradução de “*kat' eidos legomenon*” por “segundo o que é chamado (*legomenon*) de forma”, que é como Ferreira e Nunes traduzem, veja-se o que diz Hackforth: “[...] *I do not think synienai kat' eidos legomenon is possible Greek for 'to understand by way of what is called Form' [...]*”. Assim, ele próprio traduz a passagem por “*understand the language of Forms*”, ou seja, o dito, o *legomenon*, como objeto direto do *synienai* e não como parte de um adjunto adverbial (*kat' eidos*). HACKFORTH, 2001, p.86. Embora já pareça melhor que aquelas para o português, a tradução de Hackforth ainda soa bastante estranha. Por isso, parece-me mais acertada a de Scully: “*must understand what is said in reference to form*”. SCULLY, 2003, p.30. Também em GRISWOLD, 1996, p.111. Desta feita o que deve ser compreendido, algo que é dito, está em consonância com a conotação auditiva de “*synienai*”, bem como com o “*phamen*” logo abaixo. É pelo contexto estar permeado de referências à discursividade que procurei dar ênfase ao discurso nas

Cumpra perceber que *compreender* (*escutar, acompanhar*) segundo a forma não diz respeito à capacidade de ver uma cadeira sensível como uma cadeira, por exemplo, por compreendê-la a partir da forma abstrata da cadeira, somente inteligível. Nem se trata de uma capacidade humana já efetivada por todos de empreender induções de uma multiplicidade sensível semelhante, como várias cadeiras concretas, à forma abstrata da cadeira. Não se trata aqui de definição conceitual. Tampouco as muitas percepções, como diz Griswold, são os dados sensitivos dos positivistas lógicos⁵¹⁵. E Sócrates não diz que os homens já fazem isso, como é o caso da compreensão do múltiplo sensível segundo padrões, mas que eles *devem* fazer o que ele diz. Quem consegue realmente fazer isso é só o filósofo, que passa assim à categoria de varão (*aner*). Essas muitas percepções estão relacionadas ao que se diz (*legomenon*) e ao que nós dizemos (*phamen*) ser, e não são percepções de cadeiras ou árvores, mas do justo, do bom, das virtudes e seres desse jaez. Não se trata de sensações, portanto, mas de perspectivas, pontos de vista, opiniões, algo que já está de algum modo articulado em discurso (*legomenon, phamen*) ou ao menos pode sê-lo. Sócrates está falando das diversas perspectivas que os diferentes tipos de caráter mencionados pela palinódia têm do ser. São “sensações” no sentido de experiências diferentes do real que determinam diferentes formas de vida. Ele também está dizendo que todas elas são verdadeiras em alguma medida, mas não completamente⁵¹⁶. São imagens parciais do

modificações que fiz. Scully chega mesmo a traduzir “*dianoia*” por “*discursive thinking*” (*ibidem*). Por isso também parece mais acertado traduzir “*aistheseon*” por “percepções” do que por “sensações”, supondo que o primeiro termo implique algo mais próximo de opiniões (*doksa*) já articuladas ou ao menos articuláveis em formas discursivas, como o “*ta phainomena*” de Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, 1145b. É nesse sentido que caminha aquela que me parece a melhor interpretação da passagem, em GRISWOLD, 1996, p.111.

⁵¹⁵ GRISWOLD, p.1996, p.115.

⁵¹⁶ Como outras ideias do *Fedro*, parece que também essa é retomada por Aristóteles à sua maneira, quando fala que a *theoria* da verdade, justamente o que está em questão na palinódia, é difícil, por um lado, mas fácil, por outro: pois é impossível um homem por si só atingir toda a verdade, mas também é impossível errar completamente; assim, se cada um pode *dizer* algo (verdadeiro) da natureza das coisas, mesmo que, tomado individualmente, contribua pouco para o saber, do recolhimento de todas as opiniões (*ek panton*) vem a ser algo grandioso. A dificuldade reside em atingir o todo (*to holon*), não a parte (*meros*); e essa dificuldade não decorre da natureza das coisas, mas da nossa: como os olhos dos morcegos reagem diante da luz do dia, assim também a visão

ser. Por isso deve o homem esforçar-se por compreendê-las à luz da forma geral (*eidos*), do todo (*hen*) do que está em questão. Isso significa escutar o que é dito (*legomenon*) com atenção para a incompletude do que é dito, para o que nele falta, para sua limitação; essa atenção ensinará o recurso a outra coisa dita, a outra perspectiva (*aisthesis*). Tal busca de uma resposta perfeita, completa, adequada, necessária, que vai recolhendo uma multiplicidade à luz de uma unidade entrevista, é amor ao saber (*philosophia*), mas também ao Belo (adequado, perfeito, completo, harmônico).

Os três discursos sobre o amor como exemplo dessa progressão dialética e de *anamnesis*⁵¹⁷

Agora notemos como Sócrates fez isso com a série de três discursos sobre o amor, a começar pela *escuta* do discurso de Lísias e pela compreensão de sua verdade e de seus limites. Sua “*aisthesis*” estribava-se na seguinte “hipótese-experiência” (abaixo explico o

(*nous*) da nossa alma (*tes hemeteras psykhes*) comporta-se em relação às coisas mais claras por natureza. *Metafísica*, II, 993a30-993b11. Aqui como no *Fedro* a importância da dialética - ou seja, da escuta de todas as opiniões, mesmo daquelas mais superficiais, com as de Timóteo ou de Lísias - decorre diretamente da imperfeição da visão intelectual (*nous*) de cada homem. Note-se como, no *Fedro*, o dever de *synienai kat'eidos legomenon* e recolher pelo discurso uma multiplicidade de percepções é afirmado logo depois de se dizer que todo homem já viu a Verdade, bem como depois de se mostrar, um pouco antes, que, por limitações humanas, nenhum homem a viu completamente.

⁵¹⁷ Alguns estudiosos do diálogo apontaram para uma progressão dialética – mas não no sentido da técnica depois descrita - dos três discursos sobre amor. Cf., como já citado, GRISWOLD, 1996. Mas Griswold não menciona nada a respeito da palinódia reunir em si os discursos anteriores em cada um dos cavalos da alma, como farei em seguida. Isso está em FERRARI, 2002. Cf. também, por exemplo, Curran, que argumenta que há duas dialéticas no *Fedro*: além daquele método descrito, há também a dialética conhecida como dialética socrática, consistente basicamente no teste de hipóteses através da dinâmica de pergunta e resposta; assim, os três discursos formariam uma unidade orgânica segundo uma progressão dialética nesse sentido. CURRAN, 1986, p.68-70. Rogério Gimenes de Campos, por sua vez, destacou em sua tese de doutorado sobre o diálogo que a série de três discursos sobre o amor reproduz o modelo da poesia de Estesícoro, dividida em estrofe, antístrofe e épodo. A palinódia de Sócrates, inspirada na de Estesícoro, seria o épodo. CAMPOS, 2012, p.38. No entanto, o autor dá atenção exclusiva às modificações formais – como escrito, de um lado, e recitação improvisada, de outro - entre os três discursos.

termo): belo é o prazer sexual. O que seja a racionalidade (*sophrosyne*) era determinado em função disso: um cálculo que maximize esse prazer de forma duradoura. Por isso o amante apaixonado, que é instável, imprevisível, incapaz de calcular corretamente e com a frieza necessária, é irracional. “O belo é o prazer sexual” foi como que a hipótese implícita da qual se seguia o discurso de Lísias e o modo de vida de seu não amante. Para o *Fedro*, ou melhor, para um leitor/ouvinte filósofo, que deve escutar segundo a forma geral (*kat'eidos*) e em direção à unidade (*eis hen*), o texto de Lísias deveria servir como primeira hipótese a ser testada sobre essas *questões*, porque a falta desse todo (*kat'eidos, hen*), a incompletude do texto, deveria suscitar essas *questões*, deveria suscitar o *amor* do filósofo. À diferença de Fedro, a escuta filosófica do texto deveria mostrar que Lísias não disse tudo que há a dizer sobre, principalmente, o amor, a beleza e a racionalidade.

Claro que isso não era apenas uma hipótese teórica proferida por um intelectual e da boca para fora. Era uma verdade calcada num aspecto moral fundamental do homem. Compreendê-la realmente implicava poder experimentar a experiência que está à base dessa percepção (*aisthesis*) das coisas, como se nessa experiência residisse a visão direta (*nous*) do ser que esse tipo de caráter tem. Aí não se trata mais de hipótese ou de algo que possa ser demonstrado por argumentos, mas, para quem tem essa experiência, de uma evidência. E Sócrates de fato adquiriu um caráter semelhante ao do orador de Lísias por algum tempo do diálogo. Sócrates seguiu (*synienai*) Fedro na leitura desse discurso e compreendeu sua verdade, assim como na palinódia a escuta ao cavalo preto é fundamental para dar início ao movimento da alma: somente depois de deixar-se persuadir por ele que o amante aproxima-se o suficiente do amado para lembrar-se do belo mesmo e para pôr em movimento, com força suficiente, as outras partes da alma (254b). Foi somente experimentando a perspectiva do orador de Lísias, *brincando* (*paidzein*) - “representando”, “interpretando” (*mimeisthai*) - de não amante e consoante a ordenação da realidade que seu discurso produziu, que Sócrates pode provocar as outras partes de si mesmo. O discurso por si só sobre questões fundamentais, por mais limitada que seja sua perspectiva, tende a mover o homem de caráter semelhante a Zeus para além de seus limites (do discurso), para uma visada menos parcial e mais ponderada. Assim, enquanto brincava de não amante conforme a perspectiva do texto de Lísias (236-237a), Sócrates começou a sentir-se incomodado, desconfortável, como se outra parte de si mesmo estivesse se manifestando, sussurrando-lhe objeções ao pé do ouvido àquele modo

de ser e compreender as coisas, àquele caráter que incorporava no momento. Esse caráter corresponde àquele do cavalo preto da palinódia, uma dimensão do homem cuja experiência fundamental é a fruição sexual e cuja decorrente visão do real é totalmente desprovida de conflito moral. Para o não amante de Lísias tanto quanto para o cavalo preto da alma, só há problemas técnicos, de meios, porque só há um fim, que é evidente: o prazer corpóreo. Assim, como o não amante de Lísias, o cavalo preto também sabe fazer acordos no presente, abstendo-se momentaneamente do prazer imediato, mas desde que o prazer futuro seja maior que a dor desse sacrifício: pois do contrário as outras partes da alma é que estariam faltando com a palavra, descumprindo o acordo por covardia e falta de brio, como esbraveja o cavalo preto em 254d1-2. Note-se como ele é simples e sua perspectiva é limitada a tal ponto que não compreende que pode haver algo como conflito moral, ponderação entre diferentes fins a orientar as ações: se alguém não age conforme o que gera mais prazer, é covarde, estúpido, incapaz, isto é, tem um problema apenas técnico, de falta de astúcia, de brio, e não um problema moral. Ele só vê seu próprio caráter e compreensão de mundo nos outros; é incapaz de dialogar.

Como essa perspectiva é limitada, deveria suscitar algumas questões a qualquer um que a escute segundo uma perspectiva um pouco mais completa do amor, da racionalidade e da beleza. Ela não comporta, por exemplo, a experiência da vergonha, tão fundamental para que o homem abandone seu estágio puramente hedonista e estético, no sentido kierkegaardiano, e passe ao estágio moral, em que a opinião pública, e não só o prazer físico, pode orientar seu comportamento e o que entende por racional. E Sócrates de fato passou a ter vergonha enquanto brincava de não amante, razão pela qual cobriu o rosto. Assim não poderia ver a si mesmo através de Fedro. Com efeito, vergonha é certa visão de si mesmo através do outro, é uma forma de autoconhecimento, portanto, mas de elevado saber moral. Pressupõe a pretensão de conhecer os valores dos outros e a representação que os outros têm de nós mesmos ou de um ato nosso – espécie de consciência moral. E é essa experiência, simbolizada no rosto coberto de Sócrates durante todo seu pronunciamento, que está à base do seu primeiro discurso: é ela que permite *ver diretamente* (*noesai*, em 237d6), ou seja, experimentar os dois aspectos (*idea*) que governam em nós, apetite pelo prazer e opinião adquirida, justamente porque em geral a vergonha é o conflito entre o conveniente e prazeroso, de um lado, que é uma perspectiva egocentrada como a do discurso de Lísias, e o correto e nobre, de outro, que é centrado num “nós”. Daí a hipótese ou compreensão das coisas que

corresponde a essa experiência enquanto traço dominante de caráter ser: belo é o nobre (*kalon*) no sentido do estimado publicamente. Assim, enquanto esse discurso condenava a beleza física (*somaton kallos*, 238c2), ele o fazia, ainda que um tanto inconscientemente, à luz de outra compreensão da beleza: os comportamentos que se desviam da *doksa adquirida* ganham nomes nada belos (*kalen*, 238a5). Esse discurso, como vimos, não tinha nenhum fundamento além da opinião pública para determinar a medida do racional e do irracional. Não havia medida natural. A essência de tudo era uma questão de consenso público. Daí racional ser a ação *nobre*, bela, bem reputada, conforme a *doksa*, algo bem diferente da perspectiva do não amante de Lísias. Centra-se agora em “nós”. Melhor dizendo, havia um fundamento, uma experiência que tornava essa hipótese mais do que mera hipótese: a vergonha mostra que a hipótese “o belo é o nobre” é verdadeira por si mesma, torna-a uma evidência. O resto é mera elaboração discursiva dessa experiência fundamental que corresponde a um traço fundamental do homem. Esse traço (*eidos*) está representado na palinódia pelo cavalo branco: da honra amante com comedimento e pudor (*aidous*), companheiro da *doksa* verdadeira e dócil ao discurso (*logos*) (253d6-8).

No primeiro discurso de Sócrates, porém, como não havia cocheiro, também não havia possibilidade de equilíbrio entre o cavalo branco e o preto: o branco vencia somente em detrimento total do preto, que ele se recusava a escutar e compreender, falando no prazer como espécie de tentação que uma divindade maligna misturou aos males humanos (240b1). Ele era perigosamente um recalçado, porque todo recalçado, na medida em que se recusa a compreender seus desejos e a apropriar-se deles para fins mais elevados, estriba seu modo de vida em fundamento inseguro, flexível e alheio, como a opinião pública; por isso todo recalçado flerta constantemente com a hipocrisia, com o conflito entre o que prega e tenta parecer em público, de um lado, e o que realmente faz como indivíduo (*idiotēs*), de outro. A atitude altamente sofisticada, no pior sentido do termo, do discurso de Sócrates correspondia a essa hipocrisia. Nesse sentido, a vergonha de Sócrates foi mais do que simples vergonha no sentido de apreço pela opinião pública. Sua vergonha foi revelando-se como sua recusa justamente a simplesmente querer parecer mais eloquente que Lísias. Ela já apontava, assim, para uma consciência filosófica profunda de si mesmo, independentemente do que pareceria na esfera pública, e do Belo mesmo, independente do que os homens concretos julgam como nobre.

Se, por um lado, é esse percurso por essas duas diferentes percepções das coisas que permitiu a Sócrates chegar à palinódia, por outro lado, é somente da perspectiva da palinódia que Sócrates pode conservar a verdade das perspectivas anteriores simultaneamente. Enquanto mantém a pretensão de ser toda a verdade sobre o amor, a beleza e a racionalidade, o primeiro discurso é falso e consequências claramente irracionais seguem-se dele. O mesmo quanto ao segundo. No entanto, reintegrados a uma perspectiva mais ampla e submetidos a uma finalidade da alma como um todo, suas perspectivas são de algum modo conservadas, e até maximizadas. O Belo mesmo é objeto de uma fruição extremamente aprazível, mas de uma fruição que não equivale a uma destruição ou a um consumo de seu objeto: a visão intelectual, a contemplação do inteligível, que deixa ser o que ama. Somente na sublimação do amor erótico em função de algo mais elevado (o ser, o Belo) o amor pode virar amizade (*philia*), relação de caráter mais permanente, estável, equilibrado, recíproco, não destrutivo, não dominador e de maior riqueza em termos de autoconhecimento e progresso moral. Uma sublimação análoga pode ser vista em relação ao apreço pela honra e estima pública. A visão do resultado da educação do amado por parte do amante conforme o caráter do seu próprio deus e a compreensão do ser que lhe corresponde suscita orgulho – um amor próprio que é um autoconhecimento - análogo àquele da estima pública enquanto algo que confirma as capacidades de alguém. Depois, assim, Sócrates falará na alegria do filósofo ao *contemplar* (*theoron*) o desenvolvimento natural em outras almas dos discursos semeados por ele: ele festeja os belos frutos que essas sementes dão (276d), o que não deixa de ser uma visão comprovadora de si mesmo enquanto bom “agricultor”.

Desta feita, a palinódia permite ver de ponto de vista mais amplo a verdade dos discursos anteriores, e porque vê desse ponto de vista mais amplo pode ver também suas limitações, por contraste com o que limita cada uma delas. Assim ela deduz, a partir de uma visão do todo, da alma divina e da humana, o que nos discursos anteriores era apenas hipótese ou experiência imediata, não totalmente compreendida, porque próxima demais do sujeito. A palinódia dá uma só *aisthesis*, o todo que ela mostra com uma imagem, mas nessa *aisthesis* estão recolhidas harmonicamente pelo discurso as outras da qual a peregrinação dialética de Sócrates e Fedro partiu e que agora fazem apenas parte da verdade. Dialética assim é também reminiscência do Belo e implica aperfeiçoamento moral. Pois é por meio desse senso dialético de beleza (*kat'eidos*) que o cocheiro pode escutar o que diz (*legomenon*) cada

parte de sua alma (*pollon aistheseon*) preservando cada uma nos seus respectivos limites e, pois, recolhidas numa unidade (*eis hen*); ele pode valer-se assim da força de todas elas para seguir em *uma só* direção, que equivale à sua verdadeira (*ontos*) perfeição e completude (*teleos*) (249b-c).

Zeus como deus dos filósofos e a dialética como ponderação⁵¹⁸

⁵¹⁸ A propósito dos deuses na palinódia, alguns comentadores interpretaram o papel que eles exercem nesse mito à luz (somente) do aspecto astronômico que a imagem tem: os deuses estariam pelos planetas e pelo sol, girando ao redor da Terra (Héstia), que por sua vez permanece em repouso. Cf., p. ex., CAMPOS, 2012, p.39. Isso, dizem, estaria de acordo com a “religião-astral” de Platão. *Ibidem*, p.40. Que a *imagem* seja “meteorológica” (em sentido grego), que fale das coisas “elevadas”, não o nego; deve-se ter em mente, porém, que se trata de uma imagem, de uma metáfora. Como Sócrates deixa claro na *República* (529b), não é olhando para cima, em direção ao céu, que o filósofo redireciona sua alma das coisas “daqui” para as coisas “lá do alto”: é através da intelecção do ser (*on*), que é invisível, que ele o faz. A palinódia repete isso à sua maneira, ao dizer que o Ser está no lugar acima do céu, ou seja, fora do universal espaço-temporal, em lugar nenhum, portanto. Os deuses são aqueles no séquito (*coro*) dos quais os homens, porquanto limitados, têm de ver o ser; os deuses, portanto, intermedeiam a relação dos homens com o ser, razão pela qual determinam o modo como cada tipo de homem vê o ser. A isso corresponde um caráter, um modo de ser determinado, em con-sonância (*rhythmidzontes*, 253b6) ao deus que se segue. Que são os deuses da palinódia, então? Antes de remetê-los à “meteorologia”, remetê-los-ia à *Retórica* de Aristóteles, mais precisamente quando se fala em onze *pathe*, paixões, humores ou disposições fundamentais da alma que influenciam o modo de ver o real: “Os fatos não se apresentam sob o mesmo prisma a quem ama e a quem odeia [...]” (1377b-1378a). Determinada combinação desses humores, com a prevalência de um sobre outros, acaba constituindo um tipo de caráter, como os que em seguida Aristóteles descreve: do jovem, do idoso e do homem maduro. Lembre-se que o *Fedro* é um diálogo sobre retórica, que ele reconhece explicitamente a importância das paixões da alma para a persuasão e que Aristóteles era professor de retórica na Academia. A palinódia está explicando, em um nível mais profundo, ontológico, por que as paixões são tão importantes: não há, para o homem, visão apática do ser, e o ser aparece de diferentes modos para diferentes paixões. Depois Sócrates fala que com a palinódia representaram (*apeikadzontes*) o *pathos* erótico, e assim honraram ludicamente (*prospaidzo*) Eros com um hino mítico (265b-c); essa brincadeira religiosa que honra e representa um deus é como aquele coro (canto e dança) no séquito de um deus, ou seja, no seu ritmo, com seu *pathos*; e a cada brincadeira dessa corresponde determinada “decoração” (*katakosmesis*) das coisas (252d7), que passam a adquirir uma configuração (*diakosmesis*) em

Por essas razões é que Zeus, o deus da justiça, da amizade e da reunião ordenadora do todo (*diakosmon panta*) (246e5) é o deus dos filósofos, ou seja, daqueles que são capazes de escutar muitas perspectivas diferentes segundo a forma do todo, recolhendo-as, pelo *lógos*, em uma unidade harmônica. Em outras palavras, Zeus é o deus do *pensamento* (lat. *pensus*, peso) e da filosofia, porque *pensar* é *pesar* os prós e os contras, *sopesar* alternativas contrapostas, enfim, dia-logar⁵¹⁹. Desse modo preservam-se os limites dos seres de acordo com a harmonia do todo. A título de ilustração, recorde-se uma cena homérica. Em meio à guerra entre troianos e gregos e às divergências entre os deuses quanto a que lado tomar, Zeus convoca os demais deuses para uma assembleia (*agoren*) no pico mais alto do Olimpo; então lhes proíbe qualquer intervenção seja a favor de gregos, seja a favor de troianos. Depois disso, Zeus pega seu carro, atrela-lhe seus cavalos e sobe ao monte Ida para contemplar a guerra:

Com chicotada os cavalos esperta, que partem, velozes, / pelo caminho que fica entre a Terra e o Céu vasto estrelado. / O Ida, afinal, alcançou, rico em fontes, de feras abrigo, / onde, no Gárgaro, altar possuía num bosque virente. / O genitor dos mortais e dos deuses refreia os cavalos, / tira-os do carro, ali mesmo, envolvendo-os em densa neblina, / e foi sentar-se radiante de glória, no pico mais alto, / a contemplar (*eisoroon*) a cidade dos Teucros e as naus dos Argivos⁵²⁰.

Repara-se que o Ida fica em ainda mais no alto que o Olimpo, onde Zeus já estava. Com seu carro, ele sobe ao Ida, pelo caminho que fica entre Terra e Céu. Vai, assim, contemplar a guerra com seus carros de ponto de vista bastante privilegiado, mais ou menos como na palinódia, ainda que não chegue a ir além do Céu – os deuses platônicos, com efeito, parecem mais poderosos que os homéricos. Mas o que se

conformidade com esse deus. Zeus é aquele que não deixa nada de fora, que configura o todo (*diakosmon panta*) (246e5).

⁵¹⁹ Tanto “pensar” quanto “pesar” têm o mesmo étimo latino: *pensare*, que significa pesar (*pensus* é peso) e é a forma frequentativa de *pendere*, remetendo à experiência de *pendurar* pratos em uma balança, ponderar. Cf., v.g., *pesar* no *Dicionário de Questões Vernáculas*, de Napoleão Mendes de Almeida. ALMEIDA, 2008, p.413.

⁵²⁰ *Iliada*, VIII, 1-55. Tradução de Nunes.

segue reforça ainda mais o paralelo. Enquanto o espectador divino ajeita-se no alto monte, gregos e troianos preparam-se para voltar à liça. Tendo logo a seguir o combate recomeçado, Homero diz o seguinte:

Enquanto o dia sagrado crescia e a manhã não cessara, / cruzam-se dardos de todas as partes e a turba perece. / Mas, quando o Sol a porção mediana alcançou do Céu alto (*meson ouranon*), / Toma Zeus grande de uma áurea balança, nos pratos coloca / as duas sortes da Morte funesta, de dor infundável, / dos picadores Troianos e Aquivos de vestes de bronze, / e pelo meio (*messa*) librou: baixa o dia fatal dos Aquivos. / A sorte, sim, dos Acaios bater foi na terra fecunda; / A dos Troianos, porém, para o céu foi depressa levada. / Nesse momento, um **ribombo se ouviu**(*ektype*); do Ida, Zeus poderoso / um **raio** (*selas*) atira (*daïomenos*) no meio dos homens Aqueus; **espantaram-se**(*hoi de idontes ethambesan*) / com o prodígio eles todos, ficando tomados de **medo** (*deos*)⁵²¹.

Note-se que, como é descrito pela palinódia, Zeus empreendeu verdadeira *theoria* com seu carro. A palinódia argumentava que os carros divinos são melhores justamente porque os cocheiros educam corretamente seus cavalos, que assim se tornam equilibrados (*isorropos*), de pesos iguais (227b); ressalta-se assim a dificuldade de harmonizar num todo tendências opostas, representadas pelos dois cavalos (“*enantios*”) (246b3). Mas equilíbrio, a julgar por Homero, parece ser a especialidade de Zeus: de ponto de vista privilegiado e ao meio-dia, momento em que nenhum ser faz sombra sobre o outro e cada um permanece dentro de seus limites, Zeus tem uma visão do todo e toma uma decisão equilibrada, ponderada, justa. Vale lembrar que foi ao meio-dia (*mesembria*) (242a3) que, depois de ouvir o texto de Lísias e proferir o seu primeiro discurso, Sócrates *ouviu* seu *signal divino*. Foi o divino (*theios*) (242a7) *Phaedrus* quem, enquanto Sócrates ia embora, disse de repente: “ainda não, Sócrates, espera que agora é meio-dia, momento em que o sol pára (*histatai... stathera*), e fiquemos *dialogando* (*dialekthentes*) sobre o que dissemos”. Depois disso, Sócrates diz ter compreendido seu equívoco, afirma a necessidade de se purificar, ou

⁵²¹ *Ibid.*, VIII, 66-77.

seja, de voltar a ser o que é nos limites de seu ser, e passa a proferir a palinódia, em que descreve a peregrinação divina (*theoria*) de deuses e homens até o lugar acima do céu, onde têm perspectiva privilegiada do todo⁵²². É por essa visão mais ampla que os homens podem equilibrar suas tendências conflitantes, mas também é pelo conflito entre as múltiplas visões parciais – lembre-se da assembleia (*agoren*) divina em meio à guerra - que podem chegar até essa visão.

⁵²² Por acaso seria demais sugerir que a voz (*phonen*) que Sócrates escutou (*akousai*), e que é um sinal divino (*daimonion semeion*), corresponde ao estrondo do raio de Zeus? Sócrates ficou cheio de pudor reverencial e teve um momento de iluminação: entendeu que cometeu um crime e que precisa purificar-se. Em seguida, na palinódia, ele diria que a visão que o amante filósofo tem do amado, depois de deixar-se levar pelo seu desejo além do limite do tolerável, é algo esplendoroso como um raio (*astraptousan*), e que deixa o amante cheio de pudor reverencial (*edeise*) e espanto (*thambous*) (254b4-c4). Também Sócrates deixou-se levar além do seu limite pela brincadeira retórica com Fedro em 236-237. Não seria absurdo, por isso, pensar que o que Fedro diz quando Sócrates está para ir embora acomete Sócrates como um raio. Assim a fala de Fedro suscitaria a Sócrates uma visão mais ampla e precisa do ser e de si mesmo como aquela do *nous*, o guia da alma, o *terceiro* elemento, que pelo seu saber harmoniza num todo as tendências opostas. Mas então Fedro seria o cocheiro de Sócrates?! Anacreonte, pelo menos, não se oporia a isso: “*Boy* (pai) *with the glance* (blepon) *of a young maiden* (parthenion), *I seek you out but you do not notice, unaware* (ouk eidos) *that you are the charioteer of my soul* (tes emes psyches heniokheueis)”. Fr. 360 *apud* SCULLY, 2003, p.102. Anacreonte, “o sábio”, fora mencionado por Sócrates em 235c4. A metáfora da relação amorosa como relação entre cavalo e cocheiro era um lugar comum na poesia lírica. No fr. 417, Anacreonte é o cocheiro e seu amado é o cavalo. SCULLY, 2003, p.103. Sobre poesia lírica no *Fedro*, inclusive esse tema, cf. PENDER, 2011. Sobre um jovem ser como um raio, lembre-se que Alcibíades, belíssimo jovem amado por Sócrates, mandou fazer para si um escudo dourado ostentando um Amor portador do raio. PLUTARCO, 2010, p.51.

8. Conclusão

Com essa leitura, pretendemos ter mostrado que a última resposta do *Fedro* sobre a melhor maneira de falar não é a dialética no sentido da técnica de reunião e divisão conceitual.

Na primeira parte do trabalho, demonstramos isso ressaltando os seguintes pontos: (1) a reflexão de Sócrates sobre sua própria ação corrompe o que ele de fato fez; (2) essa reflexão também não consegue explicar o que houve de mais importante na primeira parte do diálogo; (3) a descrição do método que teria sido usado por Sócrates e que deveria ser usado por quem quiser falar bem não obedece aos preceitos do próprio método, mas se dá na forma de diálogo; (4) essa descrição implica um esquecimento, que não pode ser casual, de algumas das principais lições da primeira parte do diálogo, como de que o princípio da vida é a alma; (5) no final do diálogo, a crítica à escrita é feita à luz da dialética como diálogo e não à luz da técnica descrita anteriormente por Sócrates.

Já com a segunda parte do trabalho, pretendemos ter demonstrado duas coisas, sobretudo: (1) O progresso da primeira parte do *Fedro* é dialético, mas não segundo as regras da técnica. O diálogo entre Sócrates e Fedro implica muito mais do que é previsto pela técnica e pelos seus preceitos. Para citar alguns desses elementos além da técnica, ele incluía: o teste de novas hipóteses sobre determinadas questões; alguma afeição entre os interlocutores; experiências profundas que ensinam maior autoconhecimento; a contribuição, de forma mais ativa do que o método prevê, de ambos os interlocutores para a ocorrência dessas experiências e para o progresso do diálogo; e o recurso a diferentes formas de brincadeiras - inclusive o mito - que têm um significado filosófico profundo que não é previsto pela técnica. (2) Depois, com a leitura da palinódia, pretendemos ter mostrado que o próprio *Fedro* expõe as razões pelas quais o método de síntese e análise, tal como descrito por Sócrates, não é a melhor maneira, para um ser humano, nem de falar, nem de alcançar o saber, nem de ensinar. A ambiguidade e a insegurança das coisas humanas, principalmente do saber humano, tornam o engano, a autoilusão e a confusão entre aparência e verdade algo constitutivo da existência humana. No entanto, o método dialético *tal como descrito* por Sócrates não é capaz de solucionar esses problemas; mas, ao contrário, a dialética *tal como praticada* por Sócrates parece apta para tal. Esse problema da diferença entre o que Sócrates diz fazer e o que ele de fato faz só parece sugerir de

forma subtil o que a palinódia demonstra de forma explícita, a saber, que a filosofia, a melhor forma de retórica e a mais perfeita formação (*paideia*) não pode ser reduzida a esquemas conceituais ou a um conjunto de preceitos abstratos, nem, portanto, ser ensinada ou praticada como uma técnica.

No que diz respeito pelo menos à exegese dos *Diálogos*, a nosso ver essa leitura pode ter uma aplicação fértil: à luz dos problemas que ela aponta no método de reunião e divisão, e levando em conta o que seria, segunda essa leitura, a solução humana desses problemas e a verdadeira concepção de dialética do *Fedro*, essa leitura poderia proporcionar uma interpretação mais crítica e cuidadosa do *Sofista* e do *Político*, ou, mais precisamente, uma “escuta” mais cuidadosa do Estrageiro de Eleia.

9. Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. *Confissões* (Os Pensadores). São Paulo: Abril, 1973.

ALMEIDA, Napoleão Mendes de. *Dicionário de Questões Vernáculas*. São Paulo: Editora Ática, 2008.

ALTMAN, William. *The Reading Order of Plato's Dialogues*. Phoenix, Vol. 64, No. ½ (Spring-Summer/printemps-été 2010), pp.18-51.

ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARDLEY, Gavin. *The Role of Play in the Philosophy of Plato*. Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy: Philosophy, Vol. 42, No. 161 (Jul., 1967), pp.226-244.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Metafísica*. V. II. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2002.

_____. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ASMIS, Elizabeth. "*Psychagogia*" in *Plato's "Phaedrus"*. University of Illinois Press: Illinois Classical Studies, Vol. 11, No 1/2, Problems of Greek Philosophy (SPRING/FALL 1986), pp.153-173.

BELFIORE, Elizabeth. *Dancing with the Gods: The Myth of the Chariot in Plato's "Phaedrus"*. In: *The American Journal of Philology*, Vol. 127, No. 2 (Summer, 2006), pp. 185-217.

BENARDETE, Seth. *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

BONAZZI, Mauro. *Introdução e tradução de Fedro*. Milão, Itália: Einaudi, 2011.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega I*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1990.

BUCCIONI, Eva. *Keeping It Secret: Reconsidering Lysias' Speech in Plato's "Phaedrus"*. Phoenix, Vol. 61, No. 1/2 (Spring - Summer, 2007), pp. 15-38.

CAIRUS, Henrique F.; RIBEIRO JR, Wilson A. *Textos Hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

CAMPOS, Rogério Gimenes de. *O Fedro de Platão à luz da tríade de Estesícoro*. Tese de doutorado. Orientadora: Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: USP, 2012.

CARDOSO, Delmar. *A Alma como Centro do Filosofar de Platão: uma leitura concêntrica do Fedro à luz da interpretação de Franco Trabattoni*. São Paulo: Loyola, 2006.

CAREY, Christopher. *Epideictic Oratory*. In: *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007 (p.236-253).

CASSIN, Barbara. *O Efeito Sofístico*. São Paulo: Ed. 34, 2005.

CÍCERO. *Do Orador*. Tradução de Adriano Scatolin. In: *A Invenção no Do orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2009.

COELHO, M. C. M. N. *Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva em Górgias*. In: *Ensaio de Retórica Antiga*. Org.: Teodoro Rennó Assunção, Olimar Flores-Júnior, Marcos Martinho. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.

COLE, Thomas. *Le Origini della Retorica*. In: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series, Vol. 23., No. 2 (1986), pp.7-21*.

COLLOBERT, Catherine. *Myth as Informative Phantasma*. In: *Mnemosyne. V. 337: Plato and Myth*. Org.: Collobert, Catherine; Destrée, Pierree; Gonzalez, Francisco J. Boston: 2012, pp. 25-47.

COOK, Albert. *Dialectic, Irony and Myth in Plato's Phaedrus*. In: *The American Journal of Philology*, Vol. 106, No. 4 (Winter, 1985), pp. 427-441.

CORNFORD, F. M. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.

CURRAN, Jane V. *The Rhetorical Technique of Plato's "Phaedrus"*. In: *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 19, No. 1 (1986), pp. 66-72.

DIXSAUT, Monique. *Myth and interpretation*. In: *Mnemosyne*. V. 337: *Plato and Myth*. Org.: Collobert, Catherine; Destrée, Pierree; Gonzalez, Francisco J. Boston: 2012, pp. 25-47.

DODDS, E.R. *The Greeks and the irrational*. Los Angeles: University of California Press, 1997.

DUESO, José Solana. *Retórica y dialéctica: la disputa sobre la unidad del Fedro*. In: *L'Antiquité Classique*, T. 63 (1994), PP. 231-236.

EDELSTEIN, Ludwig. *The Function of the Myth in Plato's Philosophy*. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 10, No. 4 (Oct., 1949), pp. 463-481.

ENGLER, M. R. *O Círculo Retórico: Sócrates e o aspecto vertiginoso da filosofia*. In: Encontro Nacional ANPOF: textos. Filosofia Antiga e Medieval. Organizadores: Marcelo Carvalho e Vinicius Figueiredo. São Paulo: ANPOF, 2013, pp.357-369.

_____. *Tò Thaumázein: a experiência de maravilhamento e o princípio da filosofia em Platão*. Dissertação de Mestrado defendida na Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

_____. *Homero e Hesíodo: a Poética Implícita da Tradição Épica*. Capítulo de tese de doutorado. UFSC, (não publicado, mas uso autorizado pelo autor) 2013.

ÉSQUILO. *Orestéia I: Agamêmnon*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

FERRARI, G. R. F. *Listening to the Cicadas: a study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *A Atualidade do Belo: a arte como jogo símbolo e festa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

_____. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

GONZALEZ, Francisco J. *How to Read a Platonic Prologue: Lysis 203a-207d*. In: *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*. Editado por: Ann N. Michelini. Leiden, Boston: Brill, 2003, pp. 15-45.

GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. In: CASSAN, Barbara. *O Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.

GRIMALDI, Nicolas. *Sócrates, o feiticeiro*. São Paulo: Loyola, 2006.

GRISWOLD, Charles L. Jr. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press, 1996.

HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus: Translated with an Introduction and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 5ª Ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

HERÓDOTO. *História*. São Paulo: Clássicos Jackson, Editora Brasileira Ltda., 1953.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

_____. *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.

_____. *Odisseia*. Trad. Donaldo Schuler. Porto Alegre: L&PM, 2011.

_____. *Odisseia*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2006.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens – O jogo como elemento da cultura*. Título no original: *Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

ISÓCRATES. *Contra os Sofistas e Elogio de Helena*. Tradução, notas e estudo introdutório de Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda. São Paulo: USP, 2011.

JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. São Paulo: Loyola, 2003.

KONSTAN, David. *A Amizade no Mundo Clássico*. Tradução de Marcia Epstein Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LESKY, Albin. *História da Literatura Grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

LINCK, Matthew S. *Unmastering Speech: Irony in Plato's "Phaedrus"*. Penn State University Press: *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 36, No. 3 (2003), pp.264-276.

LYSIAS. *Lysias*. The Loeb Classical Library, 1930.

MCADON, Brad. *Plato's Denunciation of Rhetoric in the "Phaedrus"*. In: *Rhetoric Review*, Vol. 23, No. 1 (2004), pp. 21-39.

MCCOY, Marina. *Platão e a Retórica de Filósofos e Sofistas*. São Paulo: Madras, 2010.

MCCUMBER, John. *Discourse and Psyche in Plato's "Phaedrus"*. In: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 16, No. 1 (June 1982), pp. 27-39.

MORROU, Henri Irénée. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: Ed. Pedagógica e Universitária, 1975.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Rideel, 2005.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*. New York: Cambridge University Press, 2009.

PENDER, Elisabeth. *A Transfer of Energy: Lyric Eros in Phaedrus*. In: *Plato and the Poets*. Editado por: Pierre Destrée; Fritz-Gregor Herrmann. Leiden, Boston: Brill, 2011, pp. 327-349.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga: Livraria A. I., 1998.

PERELMAN, Chaim; Olbrechts-Tyteca, Lucie. *Tratado da Argumentação: a Nova Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Retóricas*. Tradução: Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

PINHEIRO, Marcus Reis. *Experiência Vital e Filosofia Platônica*. Tese de Doutorado. Orientadora: Maura Iglesias. Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-RJ, 2004.

PINNOY, Maurits. *L'UNITÀ DEL "FEDRO" DI PLATONE: Paróntos dè kai Lysiou (228 E 1)*. In: *Aevum*, Anno 57, Fasc. 1 (gennaio-aprile 1983), pp. 60-69.

_____. *"Platonica minora". Due miti originali nel Fedro di Platone*. In: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, New Series, Vol. 37, No. 1 (1991), pp. 29-43.

PLASS, Paul. *"Play" and Philosophic Detachment in Plato*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 98 (1967), pp.343-364.

PLATÃO. *Platonis Opera*, 4 vols. (Org.: John Burnet). Oxford: Clarendon, 2002 (1900).

_____. *Banquete*. Porto Alegre, RS: LPM POCKET, 2010.

_____. *Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1972.

_____. *Fédon*. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

_____. *Fedro*. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição virtual.

_____. *Górgias*. Lisboa: Edições 70.

_____. *Menexeno*. Bauru, SP: Edipro, 2010.

_____. *Parmênides*. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. *República*. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 10ª Edição.

_____. *Sofista*.

_____. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Homepage do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>

_____. *Timeu*. Curitiba: Hemus, 2002.

PLUTARCO. *Como Ouvir*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Vidas Paralelas: Alcibiades e Coriolano*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.

REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga*. V. I. São Paulo: Paulus, 2003.

RIBEIRO, Luís Felipe Bellintani. *Antifonte: testemunhos, fragmentos, discursos*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens e Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RYAN, Paul. *Plato's Phaedrus: a Commentary for Greek Readers*. The University of Oklahoma Press, Norman, U.S.A.: 2012.

SCHENKER, David J. *The Strangeness of the "Phaedrus"*. The American Journal of Philology, Vol. 127, No. 1 (Spring, 2006), pp. 67-86.

SCULLY, Stephen. *Plato Phaedrus: Translation with notes, glossary, appendices, Interpretative Essay and introduction*. Newburyport, USA: Focus Publishing, 2003.

SMITH, Janet E. *Plato's Use of Myth in the Education of the Philosophic Man*. In: *Phoenix*, Vol. 40, No 1. (Spring, 1986), pp. 20-34.

SOUZA, Eudoro. *Poética (Aristóteles)*. Tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda: 2003.

SWITZER, Robert. *The Topology of Madness: Philosophic seduction in Plato's Phaedrus*. Journal of Comparative Poetics, No. 14, Madness and Civilization (1994), pp. 6-36.

SLAVEVA-GRIFFIN, Svetla. *Of Gods, Philosophers, and Charioteers: Content and Form in Parmenides' Proem and Plato's "Phaedrus"*. In: *Transactions of the American Philological Association (1974-)*, Vol. 133, No. 2 (Autumn, 2003), pp. 227-253.

TRABATTONI, Franco. *Myth and Truth in Plato's Phaedrus*. In: *Mnemosyne*. V. 337: *Plato and Myth*. Org.: Collobert, Catherine; Destrée, Pierree; Gonzalez, Francisco J. Boston: 2012, pp. 305-323..

XENOFONTE. *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. Bauru, SP: Edipro, 2006.

XENOPHON. *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*. Loeb Classical Library. Tradução (para o inglês): E. C. Marchant, O. J. Todd. Londres, Inglaterra: Harvard University Press, 2013.

WHITE, David A. *Rhetoric and Reality in Plato's Phaedrus*. State University of New York Press, 1993.

WILSON, Joe. *Homer and the Will of Zeus*. *College Literature*, Vol. 34, No. 2, Reading Homer in the 21st Century (Spring, 2007), pp.150-173.