THIAGO DE SOUZA BITTENCOURT RODRIGUES

NATUREZA E FUNÇÃO DA *PHILOSOPHÍA* NO *FEDRO* DE PLATÃO.

FALE/UFMG
2005

THIAGO DE SOUZA BITTENCOURT RODRIGUES

NATUREZA E FUNÇÃO DA *PHILOSOPHÍA* NO *FEDRO* DE PLATÃO.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Estudos Literários. Área de concentração: Estudos Clássicos. Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Teodoro Rennó Assunção

Belo Horizonte
Faculdade de Letras da UFMG
2005

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a meus pais e irmãos pelo apoio incondicional, chegando muitas vezes ao limiar de suas possibilidades. Aos meus tios Pedro e Sônia e seus filhos Breno e Jéssica pelo acolhimento nos primeiros meses em Belo Horizonte. E a todos os que ficaram em Jacutinga, pois, no fundo, são o único *télos* de minha existência. Vivo única e exclusivamente para os meus, julgando não ser possível ser de toda gente ou da maioria. Ainda que se queira ser toda parte. Sendo assim como sou, agradeço-lhes profundamente pela paciência.

Aos amigos velhos e novos, sem os quais a jornada pelo bravio descampado do sertão da vida seria vã filosofia. O Antônio José Bernardes Bresci, o Fabrízio de Lima Pieroni, o Luis Augusto Ferreira Bartolomei, a Ana Paula de Souza, a Rachel Bartolomei, o Flávio Labigalini, o Lucas e o Matheus Raphaelli, o Alex Duarte; o Bruno Drumond, o José Maria Lopes Gonçalves, o Elton Moreira Quadros, o Carlos Roberto Guimarães, o Jusberto Cardoso Filho, a Família Loyola, o Guilherme de Almeida, o Ricardo Pacheco, o Ricardo Camelo; o Alexandre Reis, o Ubirajara Santiago, o Michel Menezes, o Lúcio Alves e o Sérgio; a Deyse, a Fátima, o Daniel e o Leonardo M. Vieira. Mesmo os que ficaram pelo caminho e cujas vozes jamais tornei a ouvir, posto que algumas coisas soam importantes não porque as temos, mas porque as perdemos, meu respeito e gratidão.

Gostaria de tecer um agradecimento especial ao professor Jacyntho Lins Brandão, pela atenção e especial cuidado com que vem acompanhando os passos de um estudante atrapalhado e muitas vezes duvidoso, meus sinceros agradecimentos. Esse mesmo agradecimento se estende aos professores Teodoro Rennó Assunção e Marcelo Pimenta Marques, se algum mérito pode haver nas páginas que seguem, ele pertence a eles mais do que a mim; a mim cabe a responsabilidade pelos vacilos.

Finalmente, não poderia deixar de lado, nessa hora de agradecimentos, todos aqueles que desde a graduação acompanharam e incentivaram minha permanência nos Jardins de Academos, os professores: Miguel Angel de Barrenechéia, Olímpio Pimenta Neto, José Luiz Furtado, Rogério Lopes, Mário Nogueira, Pedro Ipiranga, Marta Chivalle, Guiomar de Grammond e Duda Machado, mestres e amigos, meus cordiais agradecimentos.

Dedico o trabalho e o esforço empenhado no presente estudo à senhorita Marcia Rezende de Oliveira, com profunda gratidão e carinho.

"*Eu não sou ainda capaz, como recomenda a inscrição de Delfos, de conhecer-me a mim mesmo, então, eu acredito que seja ridículo, não possuindo este conhecimento, lançar-me a examinar isto que me é estranho*",

"... pode ser que eu seja uma fera mais complexa e mais cheia de orgulho do que o Tífon? Ou um animal passivo e mais simples, que participa naturalmente de um destino divino mas desprovido de orgulho?"

Fedro 229 e 5 – 230 a 6

Sumário

INTRODUÇÃO...... 09

PRIMEIRA PARTE

A Concepção de *Philosophía* no *Fedro.*

I) A invenção da *philosophía*..... 18

I.1 – O diálogo platônico e as muitas faces da *Philosophía*.

I.2 – A concepção de *philosophía* no *Fedro*.

I.3 – As concepções de filosofia anteriores a Platão e em seus diálogos de maturidade.

II) A *Philosophía* como disposição da alma..... 37

II.1 – *Psykhé* e *Philosophía* no *Fedro.*

II.2 – *Psykhagogía* e *anámnesis*.

III) *Philosophía* e *paidéia*. 50

III.1 – *Paidéia tês psykhês*, a educação da alma.

III.2 – A *paidéia* no contexto do *Fedro*.

III.3 – O papel da escrita na educação clássica.

SEGUNDA PARTE

Ressonâncias da Tradição Poética presente na Concepção de *Philosophía* do *Fedro*.

I) Ver e ouvir a Memória..... 64

I.1 – Memória, mito e verdade na poesia arcaica.

I.2 – Memória, *paidéia* e *philosophía* no Fedro.

I.3 – Escrever na alma: escrita e oralidade.

II) As Musas e a *Philosophía* 77

II.1 – *Mousiké,* sabedoria e loucura divina.

II.2 – A *philosophía* no *Fedro*: um delírio inspirado pelas Musas.

II.3 – A relação entre a poesia e a filosofia no *Fedro.*

III) O *Fedro*, um elogio da *Philosophía*. 89

III.1 – A palinódia do Amor.

III.2 – Os limites da Philosophía.

CONCLUSÃO 95

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 99

RESUMO

O presente estudo busca investigar a concepção de *philosophía* elaborada no *Fedro* de Platão, através de alguns elementos que nos permitam, na medida do possível, considerar o sentido do termo tal como ele aparece no texto, sem, no entanto, desconsiderar o contexto histórico de sua enunciação. Em primeiro lugar busca-se precisar, de maneira genealógica, o sentido do termo tal como Platão o elabora em seus diálogos, e em algumas oportunidades, checar os sentidos que a tradição anterior a Platão havia cunhado. Em segundo lugar, pretende-se ressaltar e discutir as passagens do *Fedro* que nos permitem reconhecer na *philosophía*, uma certa influência de práticas e costumes da tradição poético-religiosa grega. Com isso, pretende-se afirmar uma certa homologia estrutural entre a *philosophía* e o legado cultural dos poetas inspirados que aponta para a impossibilidade de uma ruptura radical entre estas instâncias.

ABSTRACT

The present study seeks to investigate the concept of *philosophía* elaborated on Plato's *Phedro* through some elements that allow us, insofar as possible, to consider the meaning of the term as it appears on the text, without unconsidering, however, the historical context of its origination. In first place, the goal is to define, in a genealogic way, the meaning of the term as elaborated by Plato in his dialogues, and in some opportunities, to check the meanings that the pre-Plato tradition had created. In second place, the objective is to highlight and discuss the parts of *Phedro* that allow us to recognize in *philosophía* a certain influence of practices and habits of the Greek poetic religious tradition. With that, we wish to affirm the existence of a certain structural homology between *philosophía* and the cultural legacy of the inspired poets that points to the impossibility of a radical rupture between these two instances.

INTRODUÇÃO

O objeto da presente investigação se circunscreve à elucidação da concepção de *philosophía* a partir do *Fedro* de Platão, ressaltando a estreita relação que esta concepção mantém com a herança poética, base da tradicional *paidéia* (educação) grega. Para isso, será necessário que nos reportemos, algumas vezes, ao contexto de outros diálogos e, de uma maneira especial, aos diálogos do período de maturidade – dos quais o *Fedro* é considerado, hoje em dia, o último – a fim de coletar elementos que nos permitam expor os pontos onde essa relação entre a filosofia e a poesia se estreita[1]. Quanto ao lugar do *Fedro* no *corpus* platônico, como dissemos, ele pertence ao período de maturidade de Platão, também denominado período "metafísico" ou período de "transição". Em geral, essas nomenclaturas têm em vista um aspecto da obra de Platão que durante muito tempo foi o que mais chamou a atenção dos críticos, qual seja: *onde termina Sócrates e começa Platão,* no contexto dos diálogos? Embora não seja nosso objetivo seguir adiante nessa senda, é necessário delimitar, minimamente, o campo de abrangência de nossa investigação acerca da filosofia em Platão, considerando os diversos momentos de sua elaboração. Dentre os estudiosos dos diálogos platônicos, os que denominam esse período de "metafísico" estão, no fundo, enfatizando a hipótese das formas inteligíveis ou supra-inteligíveis como principal doutrina filosófica de Platão; enquanto os que atribuem aos diálogos desse período um caráter de transitoriedade acreditam que um distanciamento teórico separa a filosofia dos diálogos socráticos, da filosofia dos demais diálogos, e esse distanciamento é atribuído ao fato de que nos diálogos socráticos Platão pretende conservar a filosofia tal como a compreendia Sócrates, e, apenas em um segundo momento, ele próprio, Platão, haveria

[1] LABORDERIE, J. *Le dialogue platonicien de la maturité.* Paris: Les Belle Lettres, 1978.

de desenvolver sua própria concepção. Segundo os correligionários dessa perspectiva, como F. M. Cornford, por exemplo, os diálogos médios ou de transição marcam a separação mais nítida do momento da passagem da filosofia socrática para a filosofia platônica, que, não obstante, só irá atingir sua expressão mais acabada nos diálogos de velhice ou diálogos lógicos, como chamam alguns.

De acordo com a classificação de M. Canto-Sperber, o *Fedro* é antecedido, em ordem crescente, pelo *Fédon*, pelo *Banquete* e pela *República*, respectivamente[2]. A composição do *Fedro* encerra uma multiplicidade temática e estilística complexa, o que acarretou que se atribuísse durante muito tempo a esse diálogo o caráter de obra mal escrita. De uma maneira geral, os diálogos de Platão não abordam apenas um único tema, o que torna seu estudo um tanto árduo, mas as dificuldades inerentes ao estudo do *corpus* platônico são compensadas pela riqueza de questões que suscita em seus leitores e pelo prazer da leitura de obras de grande beleza e estilo. Ainda no que se refere às classificações, cabe dizer, portanto, que o critério utilizado para classificar os diálogos de maneira alguma é unívoco, e nem sempre a classificação do *corpus* obedeceu a uma mesma organização, bastando, para isso, lembrarmos da classificação tetralógica mencionada por Diógenes Laércios, atribuída a Dercilides ou Trasilo e corroborada por nossos manuscritos mais antigos. Ou ainda, observar a oscilação do filão interpretativo priorizado em cada época: entre os neoplatônicos, de Plotino (205-270 d.C.) a Marcílio Ficino (1433-1499); entre os alemães dos séculos XVIII e XIX, como Wilhelm G. Tennemann (1761-1819), F. Schleiermacher (1768-1834)[3] e August Boeck (1786-

[2] CANTO-SPERBER, M. (Dir.) *Philosophie grecque.* Paris : PUF, 1997.
[3] LAFRANCE, Y. F. Schleiermacher, lecteur du *Phèdre* de Platon. IN: *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum.* (Ed.) Lívio Rossetti. Sankt Augustin: Academia de Verlag, 1992, p. 209-213; MIGLIORI, M. De la critique de Schleiermacher aux commentaires récents. Évolution et articulation du nouveau paradigme de Tübingen-Milan. IN: *Les Études Philosophique*, n.1, 1998, p. 91-114.

1867)[4]; e, mais recentemente, entre os partidários da Escola de Tübingen-Milão, Thomas A. Szlezák e Giovanni Reale[5].

Entre os critérios de classificação o mais recente é o estilométrico, seja à maneira dos românticos alemães; seja aos moldes franceses, em especial como se desenvolvem nos estudos de L. Robin e J. Laborderie; seja entre estudiosos de língua inglesa como P. Shorey, H. Cherniss, W. Guthrie e C. Khan. Os critérios trazidos à luz na estilometria caracterizam-se, em geral, pelos elementos estilísticos, textuais e extra-textuais[6]. Ora, as dilatações, incrustações e deformações inerentes ao texto, isto é, as camadas que se sobrepõem aos "originais" tornaram-se parte deles e não podem ser descolados um do outro, sob prejuízo de se perder tudo. Desse modo, não se pode desconsiderar as transformações que envolvem a história do texto, sua transmissão e recepção, ocorridas ao longo de aproximadamente vinte e seis séculos. Nesse sentido, as classificações obedecem ao curso das perspectivas de sua época, e sempre necessitarão ser re-visitadas e re-elaboradas. Portanto, talvez não seja absurdo afirmar que cada época apropriou-se dos diálogos à sua maneira, e, por isso também, guardou-se o direito de classificá-los e compreendê-los, o que pode não constituir um obstáculo intransponível à investigação, mas, pelo contrário, deve constituir sua maior fonte, considerando-se que as muitas interpretações que tecem o fio da história do texto de Platão têm suas conseqüências na constituição do "platonismo". Se não soubéssemos

[4] RICHARD, M.D., La critique d'A. Boechk. IN : *Les Études Philosophique*, n. 1, 1998, p. 01-09.
[5] REALE, G. Le *Phèdre*: manifeste programmatique de Platon, *écrivain et philosophe*. Trad. : A. Tordesillas e L. Brisson. IN : *Les Études Philosophiques*, n. 1, 1998, p. 131-148. SZLEZÁK, T. A propósito de la habitual animadversión frente a los *ágrapha dógmata*. Trad.:(?). IN : *Les Études Philosophiques*, n. 1, 1998, p.151-169; PARENTI, M. I. Platón y el problema de los Ágrapha. Trad.: Ivana Costa. IN: *Méthexis*, supl. para países de habla hispana, vol. VI, 1993, p. 73-92; RIZZERIO, L. Platon, l'École de Tübingen et Giovanni Reale. L'émergence d'un nouveau paradigme pour l'interprétation de la métaphysique du philosophe d'Athènes. IN: *Revue Philosophique de Louvain*, t. 91, n. 89, 1993, p. 90-110.

[6] GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofia griega*, vol. IV. Trad.: Álvaro Vallejo Campos e Alberto Medina González. Madri: Editorial Gredos, 1984, p.47-60

mais nada sobre Platão, por si só isso já seria suficiente para ressaltar a importância dos diálogos na elaboração de qualquer investigação sobre a filosofia de Platão, ainda mais quando se faz da própria concepção de filosofia o principal objeto de estudo.

A despeito dos diferentes critérios de classificação, os temas que caracterizam os diálogos desse período, segundo a perspectiva de nossa hipótese de pesquisa, dizem respeito às questões envolvidas na discussão sobre a *psykhé* (alma), vale dizer, sobre sua natureza, sua função (*phýsis/dýnamis*), e, além disso, sobre o papel da *philosophía* em sua *paidéia* (formação/educação). Em outras palavras, um momento específico e, até então, inédito na história do pensamento ocidental. A partir de concepções emprestadas das tradições poético-religiosas, Platão elabora toda uma nova reflexão sobre o homem e sua condição, inserido em um contexto cultural muito diferente daquele onde as concepções arcaicas, transmitidas pelos poemas, se originaram.

Platão viveu os últimos anos do período clássico, isto é, os últimos anos da conturbada Atenas antes da derrocada frente às tropas macedônias, dando início ao período helenístico, suas escolas e bibliotecas. E, de algum modo, fez dessa transformação da cultura arcaica para a cultura clássica, objeto da reflexão filosófica da qual seus diálogos são testemunhos imprescindíveis para a compreensão da prática filosófica nascente.

No *Fedro*, essa relação entre o novo e o velho em Platão é mais evidente do que em qualquer outro diálogo, pois em sua composição concorrem aspectos vinculados à tradição poética e outros inéditos; além disso, o "conhecer-se a si mesmo" joga um papel decisivo no estabelecimento dessa relação entre o passado e o presente, reforçando uma característica cada vez mais marcante do homem ocidental, a correspondência entre alma e consciência. Em linhas gerais, no *Fedro*, o personagem Sócrates debaterá com o amigo Fedro acerca da educação que se dá à alma, e, por

conseguinte, sobre a concepção de Filosofia simultaneamente desenvolvida dentro dos limites da oposição entre oralidade e escrita. Lembremos que apenas no século V a.C. a escrita alcançou direito de cidadania na vida pública. No entanto, anteriormente a Platão, e para isso não faltam indícios, toda uma crítica da educação tradicional já havia sido começada pelos retores e mestres de oratória. Quando Platão dispõe-se a falar sobre a "condução da alma", toda uma tradição já estava instaurada. Portanto, torna-se necessária a colocação do problema da *psykhagogía*, a partir do contexto educacional, ressaltando os elementos que mais tarde nos permitirão, à guisa de conclusão, esboçar, se não uma definição para a concepção de *philosophía*, ao menos reconduzir ao estado atual do problema alguns elementos que nos parecem importantes para pensá-lo, como, por exemplo, a relação entre os diálogos e a herança poética no contexto da *paidéia* clássica. No caso específico do *Fedro*, como essa herança poética participa da elaboração da própria concepção de *philosophía*.

Entretanto, antes de começar a investigação sobre a concepção de *philosophía* em Platão, é necessário que nos coloquemos de acordo quanto ao problema da unidade do *Fedro*, pois, como lembra Derrida, esse diálogo demorou muito até deixar de ser considerado uma obra mal escrita, isto é, carente de unidade[7]. Isso porque o *Fedro* possui uma variedade temática muito ampla, o que dificulta o estabelecimento de um fio narrativo que nos permita estabelecer uma ligação entre suas partes. Ainda assim, mesmo entre os que consideram o *Fedro* uma obra dotada de organicidade, não há um consenso quanto ao tema que conferiria esse caráter orgânico à obra. Apenas para mencionarmos os aspectos mais privilegiados pela crítica recente, há os que se mostram favoráveis a encontrar na retórica, subordinada à filosofia, o tema crucial do diálogo, como L. Brisson; outros, como D. Babut, G. Rodis-Lewis e F. Trabattoni, argumentam

[7] DERRIDA, J. *A Farmácia de Platão.* Trad.: Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 1997, p.11 e seg.

em favor da temática da alma. No entanto, existem outras perspectivas que elegem o tema do Bem, ou a Beleza, ou Éros. Outros mesclam temas, como Wilamowitz, que defendia a duplicidade da temática Éros e retórica como temática principal do diálogo. Seja como for, o *Fedro* é, hoje, considerado uma obra de grande valor filosófico e de grande cuidado literário.

Como sugere Marie-Laurence Desclos, o *Fedro* pode ser dividido em quatro momentos que se inter-relacionam: *Prólogo* (227 a – 230 e); primeira parte (230 e – 242 b); segunda parte (242 b – 259 4); terceira parte (259 e – 274 a); 4) e finalmente, quarta parte (274 b – 279 b)[8]. As duas primeiras partes giram em torno dos três discursos proclamados no diálogo, isto é, aquele de Lísias, lido por Fedro, e os dois de Sócrates; a terceira parte aborda a caracterização dos belos discurso*s*, erigidos em função da "condução da alma" (*psykhagogía* – 261 a), por meio da união com a "verdade" (*aletheías* – 260 e 6). A terceira parte expõe também a natureza e o escopo geral do diálogo, que parece ser examinar o valor do discurso à luz da "constituição da alma" (*paídeusin tês psykhês*). A quarta e última parte elabora uma reflexão sobre a oposição entre oralidade e escrita, tematizando os limites do *discurso* escrito, considerando a "condução da alma" (*psykhagogía* – 271 d) uma prioridade.

Ao percorrermos o trajeto da investigação acerca da alma e de sua importância na constituição da filosofia no *Fedro*, esbarramos em certos aspectos que podem ser úteis à nossa própria investigação acerca da natureza e função da filosofia.

No esteio de M.L. Desclos, ao descrevermos ou eventualmente julgarmos um modelo educativo, convém enfrentarmos as seguintes questões: quem irá educar? Qual o conteúdo a ser disseminado? Através de qual meio isso se fará? E com qual finalidade?[9]

[8] DESCLOS, M.L. *Structure des Dialogues de Platon*. Paris: Ellipses, 2000, p. 56-60.
[9] DESCLOS, M. L. *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*. Paris: Jérôme Million, 2003, p. 189 e seg.

Nesse sentido, é necessário precisar, minimamente, alguns aspectos relacionados ao caráter educacional vigente no período clássico, antes de abordarmos o sentido específico que a educação assumirá no edifício filosófico de Platão. Pois, ao buscarmos propor uma definição mínima para o sentido da palavra filosofia e suas derivadas, tentaremos não deslindar do contexto em que ela aparece em Platão, quer dizer, nos diálogos. Para melhor percorrer o caminho proposto, a investigação será dividida em dois momentos distintos, dos quais a Primeira Parte abordará a especificidade da concepção de filosofia para Platão, isto é, os momentos de seu desenvolvimento ao longo do *corpus*; a especificidade e a abrangência da concepção de *philosophía* no *Fedro;* as concepções de filosofia anteriores a Platão.

A Segunda Parte tratará de ressaltar as relações entre a concepção de filosofia estabelecida no *Fedro* e o arcabouço poético, fundador da cultura grega, considerando que desde o início todos os gregos foram educados pela poesia[10]. Por motivos de ordem expositiva, a Primeira Parte se subdividirá em três tópicos: o primeiro tópico, visa, entre outras coisas, configurar alguns aspectos que nos ofereçam o necessário para compor uma imagem do filósofo, isto é daquele que educa a alma; o segundo tópico aborda a relevância da concepção de alma para o estabelecimento da concepção de filosofia; o terceiro investiga a concepção de filosofia como *paidéia*, isto é, como educação.

Do mesmo modo, a Segunda parte se subdivide, também, em três tópicos, a saber: qual o papel da memória na constituição do espírito grego; como se dá a relação entre Musas e Filosofia no *Fedro*; e, para terminar, esboçar através da Palinódia a Éros a dificuldade de traçar limites entre o "fazer poético" e o "fazer filosófico".

[10] Como sugere o frag. 10 de Xenófanes: "Desde o início todos aprenderam ouvindo Homero...".

A filosofia é a contemplação da verdadeira realidade e o filósofo é aquele que busca constantemente contemplar as coisas em si mesmas, isto é, a realidade, através de um laborioso exercício da memória, em outras palavras, uma espécie de ensimesmamento. A ligação entre a alma e a filosofia, como educação da alma, se dá através da concepção de *télos* da filosofia, isto é, sua finalidade. Como observamos, a função da filosofia é conduzir a alma à verdade, para que esta possa se alimentar daquilo que lhe é próprio. A *paidéia* platônica, portanto, diz respeito à formação da alma através do exercício dialético, e a verdade, como vimos, constitui o conteúdo a ser investigado e compartilhado. Resgatadas as quatro questões primordiais de nosso incurso por uma apreensão mínima do sentido de *paidéia* para os gregos, resta-nos enfrentar um problema: compreender o discurso através do qual a *paidéia* platônica pôde se disseminar e assumir um estatuto diferenciado. Ao contrário da época de Homero e Hesíodo, a época de Platão já conta com o uso da escrita e suas aplicações já podem ser observadas em inúmeros contextos, como, por exemplo, nos contextos jurídicos, como é o caso do *Contra Eratóstenes,* atribuído ao mesmo Lísias do *Fedro*. Pode-se pensar que uma transcrição dos poemas homéricos já havia sido elaborada em Atenas, desde Pisístrato, no fim do sexto século, possivelmente. Além disso, não é de somenos importância lembrar que chegou até nós um pequeno trecho da *República* de Platão ainda grafado na cera espalhada sobre um pedaço de madeira (*pýnax*).

Em outras palavras, faz-se necessário compreender as relações entre *philosophía* e discurso, pois, toda uma oposição entre oralidade e escrita será formulada a partir dessas relações. Em última instância, podemos dizer que seus desdobramentos recobrem boa parte daquilo que denominamos como sendo o Platonismo. Afinal, como sugere V. Descombes em um livro intitulado *Le Platonisme,* "estabelece-se uma dupla acepção para o termo platonismo" e essa noção precisa ser compreendida, caso contrário não se

perceberá as reais dimensões desse arcabouço interpenetrado de doutrinas, textos e fortuna crítica tão caros à história da *metafísica ocidental*: de um lado, todo um conjunto de doutrinas preservadas por uma tradição nomeada a partir de seu objeto; de outro, algo mais *sui generis*, "o platonismo não é mais, somente, a filosofia deste filósofo que se chama Platão, é a filosofia de todos os filósofos, *a filosofia ela mesma*" [11]. Em último lugar, mas não menos importante: se, de fato, as coisas belas são difíceis, os diálogos platônicos parecem realizar essa dupla natureza e, só por isso, o grande esforço já teria valido a pena.

[11] DESCOMBES, V. *Le Platonisme*. Paris: PUF, 1971, p.06.

PRIMEIRA PARTE

A CONCEPÇÃO DE *PHILOSOPHÍA* NO *FEDRO.*

I – *A Invenção da Philosophía*

I.1 – O diálogo platônico e as muitas faces da *Philosophía*

O uso dos termos *philosophía*, *philósophos* e *philosopheîn*, isto é, filosofia, filósofo e filosofar, respectivamente, é muito raro antes da época de Platão. Além disso, observa-se, a partir das poucas ocorrências a que temos acesso, que o sentido coligido no fragmentado *corpus* dos pensadores pré-socráticos não corresponde, exatamente, àquele com que os termos aparecem articulados nos diálogos platônicos[12].

Apenas a título de esclarecimento acerca da expressão "pré-socrático", seguiremos de agora em diante a terminologia crítica utilizada por Aldo Brancacci e Monique Dixsaut, substituindo o termo "pré-socrático" por "pré-platônico", em decorrência de alguns possíveis anacronismos gerados pela terminologia estabelecida no início do século XX com a publicação do *Die Fragmente der Vorsokratiker*, de H. Diels e W. Kranz. Como, por exemplo, ignorar o fato de que alguns dos "predecessores" de Sócrates lhe foram contemporâneos, como é o caso de Demócrito de Abdera entre outros, e, mais do que isso, escamotear, por meio de uma frouxa delimitação de cunho historiográfico, a proximidade entre a concepção de *philosophía* em Platão e as concepções cosmogônicas e cosmológicas de *sophía* (sabedoria), no contexto do período arcaico. O que não significa que a *philosophía* deixa de ter sua especificidade própria, enquanto forma de investigação ligada a um contexto específico, o da *pólis*, mas, ao contrário, que se elabora em um franco diálogo com as matrizes poéticas da

sabedoria arcaica. Mesmo em consonância com as raízes míticas, a abstração teórica da filosofia parece ser de outra ordem.

Nesse sentido, a concepção de *philosophía*, fabricada a partir de uma nova concepção de mundo e de um novo contexto social, não descarta essas matrizes arcaicas, mas antes as absorve em sua reflexão, em seus desdobramentos. Em outras palavras, a *philosophía* parece surgir de uma elaboração onde convergem antigas e novas concepções sobre a "ordem invisível que governa tudo através de tudo", única fonte para a compreensão da "verdadeira realidade". E, ao que parece, o curso dessa elaboração constitui em Platão, a um só tempo, método e objeto da busca, no sentido de que a própria busca terminará por tornar-se o alvo da investigação. A *philosophía* é uma investigação sobre a "realidade", cuja elaboração visa atribui inteligibilidade aos fenômenos. Eis, em última instância, a hipótese de leitura que buscamos averiguar.

O filósofo, o investigador dessa "realidade invisível", busca, através do permanente exercício reflexivo da alma, vislumbrar, ainda que por instantes, a verdadeira realidade (*alétheia ontos)*. Esse permanente exercício reflexivo da alma no qual o filósofo se mostrará imerso, como é o exemplo do Sócrates platônico, representa uma nova atitude pedagógica frente à tradicional *paidéia* (educação) clássica, vale dizer, a *gimnastiké* e a *mousiké*. É o que nos sugere o *Fedro* de Platão como um todo[13].

A educação (*paidéia*) constitui na reflexão platônica um tema filosófico por excelência, uma vez que o *philósophos* é aquele que deve, segundo o *Fedro,* ser capaz de "conduzir" a alma, isto é, educá-la por meio de um rigoroso e constante exercício denominado *anámnesis* (reminiscência). A reminiscência consiste em fazer rememorar à alma a verdadeira realidade outrora avistada por ela, e, assim, conduzi-la através do

[12] BRANCACCI, A. et DIXSAUT, M. *Platon. Source des Présocratiques.*Paris: Vrin, 2002, p. 9-12.
[13] JAEGER, W. *Paidéia. A formação do homem grego.* Trad.: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins fontes, 2001, p. 581-591.

"invisível" até onde ela possa se alimentar daquilo que lhe é próprio, a essência, a verdade[14]. Do ponto de vista educacional, que parece ser a perspectiva primordial do *Fedro* e dos demais diálogos de maturidade, a concepção de *philosophía* é recorrentemente elaborada em relação à tradição poética, isto é, aos primeiros educadores da Grécia. O que reforça nossa hipótese quanto à importância do caráter pedagógico dos diálogos, principalmente os diálogos de maturidade.

A filosofia, nesse sentido, não é só uma pretensão ao saber, mas, igualmente, uma pretensão ao poder, o que na Atenas do período clássico está condicionado à vida pública. Segundo a prof. Maura Iglésias, "a motivação primeira de Platão é política" e "permanece como pano de fundo para toda sua obra"[15]. Toda a educação grega antiga desemboca na atividade política, por isso o filósofo precisa se haver com os poetas e os mestres de retórica que são os educadores de sua época[16]. Essa oposição entre as diversas perspectivas do saber que concorrem na formação dos cidadãos conduz a uma comparação dessas diferentes perspectivas, resultando na elaboração de um novo gênero de investigação, a filosofia. A partir da *comparação* dos diversos aspectos que a alma é capaz de "contemplar" (*theoreîn*), a *philosophía* investiga, como dissemos, a "essência da realidade", isto é, aquilo que confere inteligibilidade aos fenômenos. Essa investigação que se dá por meio de comparações e analogias, visando sempre estabelecer uma unidade para o objeto visado, é o que se denomina, nos diálogos de maturidade, dialética. O termo dialética deriva do verbo *dialégesthai*, que significa examinar (algo), considerar, conferir (algo) com outros, daí comparar, medir. "A dialética típica dos últimos diálogos é anunciada esquematicamente no *Fedro* em termos

[14] CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae. As origens do pensamento filosófico grego.* Trad.: Maria M. R. dos Santos. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1975, p. 71 e seg.
[15] IGLÉSIAS, M. A noção de bem em Platão como uma variável em função da noção de dialética. IN: *Cadernos de Atas da ANPOF*, n. 1, 2001, p. 38 e Seg.

de uma *diairesis* (divisão), cujo caminho ascendente corresponde a uma visão sinótica"[17]. O diálogo é o gênero mais adequado à *comparação*, uma vez que os personagens partem de distintos pontos de vista e comparam-se uns aos outros, procurando estabelecer, não um consenso, mas uma unidade do pensamento, uma universalidade. No entanto, nem sempre os sentidos de *philosophía* e dialética se recobrem.

Parece haver, entretanto, em Platão uma tentativa de sistematização e elaboração rigorosas do conteúdo das acepções derivadas do campo semântico de *philosophía*, como *philosophós e philosopheîn*, ocasionando uma especialização do vocabulário sem precedentes, segundo Havelock, uma verdadeira revolução[18]. Mas isso não facilita em nada nossa compreensão, pois seu sentido permanece em aberto, possibilitando, por um lado, novas interpretações, e acenando, por outro, para a impossibilidade de cercá-lo em sua completude.

A partir dos diálogos socráticos[19], a filosofia, o filósofo e o filosofar estarão cada vez mais comprometidos com o exame e a investigação acerca de "si mesmo" e acerca do estatuto da "sabedoria humana" (*Apologia* 23 a). Diz Sócrates: "Para o homem nenhum bem supera o discorrer sobre a virtude e outros temas que me ouvistes praticar quando examinava a mim mesmo e a outros, e que uma vida sem exame não é digna de um ser humano" (*Apologia* 38 a). Nesse sentido, ministrar ensinamentos e dirigir exortações, cogitando a verdade, e, através do *lógos* (discurso), melhorar quanto mais a alma (*psykhé)* já são aspectos inerentes ao filosofar de Sócrates. "Enquanto tiver alento

---

[16] MARROU, H.-I. *História da educação na antigüidade*. Trad.: Mário L. Casa-Nova. São Paulo: EPU, 1990. (Especialmente os capítulos IV, sobre a educação ateniense; o cap. V, acerca da relevância da primeira sofística na educação clássica; e o cap. VI, especificamente sobre a educação em Platão).
[17] *Idem. Op. Cit.* p. 43-44.
[18] HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão.* Trad.: E.A. Dobránzscky. Campinas: Papirus, 1996, p.11.
[19] Os diálogos socráticos, também conhecidos como diálogos de juventude, foram escritos, possivelmente, antes da fundação da Academia, isto é, por volta de 387 a.C., portanto, são aqueles

e puder fazê-lo, jamais deixarei de filosofar, de vos dirigir exortações, de ministrar ensinamentos em toda ocasião" (*Apologia* 29 d). Mas, diferentemente do que sucede nos diálogos de maturidade, como no *Fédon,* onde a ênfase da investigação filosófica é de ordem metafísica, ou nos diálogos de velhice[20], como no *Timeu*, de ordem cosmológica, nos diálogos socráticos o escopo das investigações é quase sempre de fundo antropológico, ético ou pedagógico (*Apologia* 19 a – 20 c)[21]. Em outras palavras, gira em torno de problemas ligados à condição humana.

O Sócrates destes diálogos acreditava-se possuidor de uma sabedoria limitada acerca das coisas, uma sabedoria humana, que ele, no entanto, não impunha obstáculos para dividir com quem quer que fosse, como evidencia a seguinte passagem da *Apologia* (33 a-b):

> Sócrates: Eu nunca fui mestre de ninguém, conquanto nunca me opusesse a moço ou velho que me quisesse ouvir no desempenho de minha tarefa. Tampouco falo se me pagam, e se não pagam, não; estou igualmente à disposição do rico e do pobre, para que me interroguem ou, se preferirem ser interrogados, para que ouçam o que digo. (Trad.: Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972. *Col. Pensadores*).

Quer dizer: nos diálogos socráticos não há, ainda, ao que parece, nenhuma relação entre a *philosophía*, isto é, entre a "tarefa" outorgada pelo deus a Sócrates, e a investigação acerca da natureza (*historía perì phýseos*), levada a cabo por seus antecessores, os *physiológoi* (cosmólogos), como os denominara Aristóteles na *Metafísica*, reforçando a hipótese que pretende separar, dentre os diálogos, aqueles que

---

compreendidos entre 399 a 385 a.C., vale lembrar: *Hípias Menor, Ion, Laques, Cármides, Protágoras, Eutífron, Górgias, Apologia de Sócrates, Críton, Eutidemo, Lísis, Menexeno, Ménon* e *Crátilo.*

[20] Os diálogos do período de velhice: *Teeteto, Parmênides, Sofista, Político, Timeu, Crítias, Filebo* e as *Leis.*

[21] Cf. XENOFONTE, *As memoráveis*, I, 1, 11-16. Uma visão contrária às duas fontes anteriores pode ser observada nas *Nuvens* de ARISTÓFANES, onde Sócrates é caracterizado, justamente, como alguém que vasculha o que há no interior do céu e sob a terra (170-195). Na *Apologia*, esse escrutínio é rechaçado por Sócrates, que considera isso uma calúnia de seus antigos acusadores, nomeadamente Aristófanes (19 c 2). Para uma apreciação crítica das fontes e do pensamento de Sócrates, conferir o precioso estudo de TAYLOR, A. E. *El pensamiento de Sócrates.* Trad.: Mateo Hernández Barroso. México: Fondo de Cultura Económico, 1961.

contêm os ensinamentos de Sócrates daqueles que contêm os ensinamentos propriamente platônicos. Ou, no mínimo, perceber dois momentos distintos do desenvolvimento da perspectiva filosófica dos diálogos; um de ordem antropológica, outro de ordem cosmológica. Quem sabe não seja possível conceber uma terceira possibilidade, propondo um elo de ligação entre os dois momentos. De qualquer modo, aceitemos, por um instante, que há uma ligação entre eles, uma ligação garantida através da alma, uma vez que sua natureza participa das duas dimensões, o que nos levaria a uma compreensão da expressão délfica – repetida como estandarte da filosofia socrática – "conhece-te a ti mesmo", próxima daquela levada a cabo no *Fedro.* O que se pretende salientar com essa observação é que o pensamento de Platão não constitui um sistema fechado, mas, apesar das rupturas, apresenta uma unidade que se consubstancia na forma do diálogo[22].

Nesse sentido pode-se dizer que nos primeiros diálogos Sócrates não se reconhece como um cosmólogo, tendo asseverado inúmeras vezes que são as questões humanas as que lhe interessam. Reafirmando: "E se algum de vós redargüir que se importa, não me irei embora deixando-o, mas hei de interrogar, examinar e confundir e, se me parecer que afirma ter adquirido a virtude e não a adquiriu, hei de repreendê-lo por estimar menos o que vale mais e mais o que vale menos" (*Apologia*, 29 e).

Há, decerto, uma importância em se perceber como a investigação filosófica vai se configurando ao longo do *corpus* platônico, de modo a elaborar em outros sentidos sua própria constituição. No que se refere à concepção de *philosophía*, na medida em que avançam os diálogos, pouco a pouco ela vai se consolidando como "a que contempla a verdade" (*theoroûsa tálethê*), caracterizada como busca metódica e multifacetada acerca do objeto do conhecimento, isto é, da "essência" (*ousía*) da

realidade (*ontos*). Além disso, a investigação filosófica leva em conta, em sua reflexão, o meio que utiliza para expressá-la e através do qual a alma é conduzida à verdade, vale dizer, o discurso (*lógos*). Alarga-se, pois, a perspectiva filosófica ao longo dos diálogos, chegando até mesmo a incidir na questão do discurso como representação do pensamento, algo que os diálogos socráticos não procuram elaborar diretamente. Vejamos alguns trechos do *Fedro;* em primeiro lugar, o trecho 247 c 7 – e 5:

> Sócrates: O ser que realmente é, sem cor, sem forma, intangível; o ser que não pode ser contemplado senão pelo intelecto, o piloto da alma; o ser que é objeto do verdadeiro conhecimento, ocupa este lugar. Ora, o pensamento de Deus, nutrido exclusivamente de intelecção e de conhecimento sem mistura, tal como se dá, aliás, com toda alma que se preocupa com receber o conhecimento que lhe convém, alegra-se quando chega o tempo de voltar a perceber a realidade, e se nutre com delícias da contemplação da verdade, até que o movimento circular a traga de novo para o ponto de partida. No decurso dessa revolução contempla a justiça em si mesma, contempla a temperança, o conhecimento, não o conhecimento passível de crescimento e que difere de acordo com o objeto com que se relaciona e que em nossa curta existência damos a denominação de seres, mas o conhecimento do que verdadeiramente existe. Depois de haver contemplado as outras realidades verdadeiras e delas se alimentado, mergulha a alma de novo no interior do céu e retorna para sua morada.

Nota-se nessa primeira passagem que a "contemplação da verdade" é percebida pela alma, mais especificamente, pelo *intelecto*, isto é, o *nous*, que tem por função conhecer a essência da realidade (247 c 7: *ousía óntos oûsa*), de modo a alimentar-se daquilo que lhe é mais apropriado, a verdade. O que é reforçado em 248 b 6-10:

> Sócrates: A razão de tamanho empenho em contemplar a planície da verdade está no fato de nascer justamente naquele prado o alimento adequado para a porção mais nobre da alma e de nutrir-se com isso a natureza das asas que confere à alma mais leveza.

Em seguida, no que se refere ao meio com o qual se expressa a verdadeira realidade, observemos o trecho 277 b 1- c 7:

[22] IGLÉSIAS, M. *Op. Cit.*, p. 37.

> Sócrates: Enquanto não conhecer a verdade da constituição de cada coisa de que se fala ou escreve e não se puder definir cada uma por si mesma, e, depois de definida, dividi-la em espécies até atingir o indivisível; enquanto não se conhecer a natureza da alma e puder determinar que espécie de discurso convém a cada natureza, adornando-os de acordo com esse critério, para oferecer a uma alma complexa discursos também complexos e de variadas harmonias, e para almas simples discursos igualmente simples, não se ficará em condições de manejar a arte da oratória com a perfeição exigida pela natureza desse gênero de composição, não só para ensinar como para convencer; conforme o demonstrou nossa argumentação anterior.

Tornar o discurso escrito um problema filosófico, considerando sua importância na educação, é justamente a novidade platônica, isto é, fazendo dele uma questão, um objeto de investigação metódica e passível de teorização. Considerando-se, antes de tudo, que, "para falar certo e com elegância, será necessário haver no pensamento de quem fala o conhecimento do que constitui a verdade do assunto a ser desenvolvido", como afirma Sócrates em *Fedro* 259 e 5, e, logo em seguida, reafirmado em 260 e 6: "sem a verdade, diria um espartano, nunca houve nem haverá autêntica arte da palavra". Certamente o termo *lógos* é de suma importância desde quando intentamos compreender qual é a especificidade da *philosophía* para Platão, enquanto disciplina de investigação e enquanto meio de exposição.

A este respeito nos alerta B. Parain, ao dizer: "nós traduzimos habitualmente a palavra grega *lógos* de muitas maneiras diferentes, segundo seu emprego no singular ou no plural; e segundo as expressões nas quais ela figura"[23]. Aliás, o sentido empregado por Platão pode variar de um diálogo para outro e, às vezes, alternam-se os sentidos num mesmo diálogo.

Ao problema do *lógos* vincula-se inextricavelmente, o problema da *léxis*, vale dizer, do meio de exposição, que, por sua vez, nos remete ao contexto dos diálogos, como acontece com o *Fedro,* onde a investigação filosófica se desenvolve

[23] PARAIN, B. *Essai sur le logos platonicien.* Paris: Galimard, 1942, p. 10-13. Para um exame mais exaustivo dos termos: Cf. BRANDWOOD, L. *A Word Index to Plato*. Leeds: W.S. Maney & Son, 1976;

simultaneamente à elaboração de uma oposição entre a escrita e a oralidade, considerados esses aspectos em seu valor pedagógico sobre a alma, isto é, em sua formação. O *Fedro* é, nesse sentido, não só um belo diálogo, do ponto de vista literário, mas uma fonte expressiva a propósito da concepção de *philosophía* para Platão. Porém, "os elementos poéticos, míticos, imaginários e irracionais do *Fedro* têm suscitado controvérsias no que concerne à filosofia de Platão em geral"[24]. Em decorrência disso, poderíamos nos perguntar: haveria intrinsecamente um valor filosófico do diálogo enquanto gênero literário, uma vez que a importância do processo educacional reside na condução da alma pela *anámnesis* dialética e não propriamente em um texto escrito?

I.2 – A concepção de *philosophía* no *Fedro*

Depois da segunda metade do século XX, sobretudo depois do surgimento das obras de H. Krämer e K. Gaiser, os fundadores da chamada Escola de Tübingen, uma nova vertente da historiografia crítica do platonismo se consolida, resgatando antigas discussões levadas a cabo nos primeiros círculos neoplatônicos: as chamadas "doutrinas não escritas" (*ágrapha dógmata*) de Platão. Embora se paute por uma exegese rigorosa, de cunho hermenêutico, acerca dos textos, sobretudo dos testemunhos indiretos acerca de Platão, a perspectiva da Escola de Tübingen tende a reduzir o valor dos escritos a uma função protréptica, isto é, meramente introdutória, em favor de doutrinas que haveriam sido ensinadas por Platão aos discípulos.

Des PLACES, S. J. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. I[ère] Partie. Paris: P.U.F., 1964.

[24] DESTOPOULOS, C. Sur la conception de la philosophie dans le *Phèdre* de Platon. IN : *Understanding the Phaedrus.* Livio Rosseti (ed.) Sankt Augustin : Academia Verlag, 1992, p.242.

Apoiados sobre passagens retiradas do *corpus* aristotélico, os defensores dessa perspectiva, também denominada "esotérica", pretendem reconstituir as verdadeiras doutrinas filosóficas de Platão, escamoteando a importância do diálogo enquanto gênero de discurso e, mais do que isso, enquanto método filosófico. Essa perspectiva de interpretação reforça sua hipótese com a publicação dos trabalhos de Giovanni Reale e Thomas Szlezák, sobre os "auto-testemunhos" da *Carta VII,* 341 b – 344 d, e, do *Fedro* 274 b – 278 e, onde Platão aponta a oralidade como mais importante que a escrita, e os chamados "passos da omissão" (*Aussparungstellen*)[25]. O termo "passos da omissão" foi cunhado por Szlezák para expressar certas omissões voluntárias do personagem Sócrates, que em suas discussões não tem a intenção de comunicar por escrito suas opiniões. O postulado fundamental dessa perspectiva, portanto, é descaracterizar a autonomia dos diálogos, apontando para a fragilidade da escrita, sem o auxílio da oralidade. Ora, tanto a crítica aos limites da escrita como o elogio da oralidade nos levam a perceber a primazia da oralidade sobre a escrita. No entanto, isso não significa que Platão possua doutrinas não escritas, mas apenas que Platão se insere num contexto cultural onde a escrita, não fazia muito, havia se disseminado. Quer dizer, as doutrinas não escritas não parecem constituir a decorrência necessária da elaboração de uma oposição entre um registro e outro[26].

Em outras palavras, a perspectiva de Tübingen-Milão parece ignorar o vínculo entre *lógos* e *léxis,* diminuindo a importância do movimento dialético no interior dos diálogos e conseqüentemente na elaboração da concepção de *philosophía,* em última instância, na própria composição dos diálogos platônicos, uma vez que conteúdo e

---

[25] TRABATTONI, F. *Oralidade e Escrita em Platão.* Trad.: Fernando R. Puente e Roberto B. Filho. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003, p. 28 e Seg.
[26] BRISSON, L. Pressupostos e conseqüências de uma interpretação esoterista de Platão. IN: *Leituras de Platão.* Trad.: Sonia M. Maciel. Porto Alegre: EDIPURS, 2003, p.55-92.

forma organizam-se de maneira inextricável. Ainda que haja uma primazia da oralidade sobre a escrita, no que concerne à educação da alma, e isto porque a escrita é um *phármakon* – e este parece ser um dos problemas centrais do *Fedro* –, essa oposição precisa ser contextualizada e cautelosamente investigada. Tanto mais quanto a investigação filosófica parece ser, para Platão, na *República* como no *Fedro*, antes de tudo, dialética. E ser dialético significa, nesse sentido, como diz M. Dixsaut, conceber a *philosophía* como um discurso pelo qual se representa o pensamento, levando-se em conta uma hipótese que permite conferir inteligibilidade às coisas, ao mesmo tempo em que se reflete sobre o meio de exposição. [27] Uma medotologia que, ao ser aplicada, reflete sobre seus próprios procedimentos e os reelabora na medida de sua própria economia, por isso, um discurso vivo, dialético, portanto, capaz de se recriar incessantemente, tendo como ponto de apoio a verdade inabalável fornecida pelas Formas.

Tendo em vista a amplitude do *corpus* platônico e a complexidade filológica que envolve a empresa que ora intentamos, a saber, determinar o sentido de *philosophía* e de discurso filosófico no *Fedro*, é quase desnecessário dizer que nosso estudo se limitará a perscrutar as origens da *philosophía* e do discurso filosófico, aliás inseparáveis neste diálogo, se consideramos, como diz Sócrates no *Fedro* 264 c 3-4, que "todo discurso (*pánta...lógon*) precisa ser constituído como um organismo vivo (*zôon*)". Procuraremos, pois, expor os traços que lhe são característicos a partir de uma perspectiva que, a nosso ver, acolha outros aspectos envolvidos nesse problema, sem os quais se perderia, segundo parece, o sentido do que, neste âmbito, vem a ser *philosophía*. Por exemplo, as noções de alma (*psykhé*) e educação (*paidéia*) que, aqui como noutros diálogos, exercem um papel fundamental na elaboração da *philosophía*. Além dessas, as noções

[27] DIXSAUT, M. Métamorphoses de la dialectique. IN : *Kriterion*, nº 102, 2000, p.09.

de memória (*mnemé* e *mnemosýne*), musas (*moûsai*) e tradição poética (*mousiké)*, nas quais, desde os tempos mais remotos de sua civilização, o grego fora buscar elementos para constituir seus valores sociais e suas concepções sobre o mundo e sua ciência.

Procuramos com isso recuperar, a partir de uma leitura diferente da proposta pela Escola de Tübingen-Milão, a importância da oralidade com a qual Platão tece um longo debate, seja pela relevância da tradição poética na educação grega, seja por sua importância na constituição da *philosophía* e do discurso filosófico enquanto novo gênero literário. O sentido de *philosophía* no *Fedro*, ao que parece, só recobra sua plenitude de sentido no interior de um contexto que nos remete à tradição poética e, como foi dito, à sua reelaboração.

Desde já é preciso dizer, portanto, que o sentido de *philosophía* se constitui em relação com outros termos que pertenciam à tradição e que, doravante noutra organização, terão também um outro sentido, diverso a seu modo daquele da tradição poética. Este é o caso da noção de *psyché*, intimamente ligada à noção de *paidéia* – a qual, de resto, tem também outro sentido no *Fedro* – como também dos outros termos expostos acima: *mnemé*, *moûsai* e *mousiké.* Cabe ressaltar, entretanto, que, aqui, procuraremos nos debruçar apenas sobre a concepção de *philosophía* e seus cognatos.

Nos diálogos do período de maturidade, com os quais pretendo lidar, mais especificamente com o *Fedro*, o uso do termo *philosophía* é recorrente. Obviamente, a fecundidade de nossa hipótese residirá na luz que ela lançará, no curso de seu desenvolvimento, sobre a importância e a novidade que a própria *philosophía* assume nesse diálogo. Ou seja, está, como em qualquer estudo, em seu trajeto. Precisar a origem e o estatuto do discurso filosófico é, enfim, importante, tão logo se tenha em vista a função que ele desempenha naquilo que Platão chama de *paidéia tês psychês* (educação da alma). Isto é, há um matiz que não pode ser perdido de vista, e que, digamos assim,

será melhor compreendido a partir de dois movimentos: o primeiro diz respeito ao contexto interno do diálogo, em sua relação com o *corpus* platônico; o segundo remete-nos à herança, isto é, ao contexto histórico dessa vasta obra. Eis o desafio: ir do *Fedro* ao contexto externo, sem, contudo, perder de vista sua especificidade. Perder essa especificidade significaria perder o fio do sentido[28]. Além disso, apenas enquanto organismo, isto é, como corpo organizado e dotado de certa unidade é que podemos compreender a complexidade temática desse diálogo, como observa L. Brisson[29]. O que significa buscar sua especificidade no próprio contexto dramático do diálogo, conjugando para esse fim, nos dizeres de V. Goldschmidt[30], interpretações filosóficas e literárias. Portanto, é necessário que prossigamos com extrema cautela, sem descurarmos do texto platônico.

I.3 – As concepções de filosofia anteriores a Platão e em seus diálogos de maturidade

Retomemos, minimamente, alguns usos que se fizeram de *philosophía* na tradição, passando, em seguida, à análise seqüenciada do termo em outros diálogos, os quais, assim como o *Fedro*, também pertencem ao período de maturidade. Como dissemos, a ocorrência dos termos pertencentes à esfera semântica do substantivo *philosophía* não pode ser constatada em nenhuma das obras atribuídas aos poetas, sendo

[28] Em função do nosso objeto de estudo, portanto, nos fiaremos no método de interpretação histórico-filológico, procurando nos ater a aspectos contextuais, isto é, contexto da produção, contexto de difusão, aspectos textuais: gênero, composição, estilo. Na impossibilidade de julgar acerca da intenção do autor, nesse caso, consideramos o método fenomenológico-hermenêutico impróprio para a abordagem do problema.

[29] BRISSON, L. *Platon. Phèdre.* Introduction. Paris : GF Flammarion, 2000, p. 13-14 ; Cf. BABUT, D. Sur quelques énigmes du *Phèdre*. IN : BABG, 1987, p. 256-284 ; RODIS-LEWIS, G. La articulacion des thèmes du *Phèdre*. IN : Revue Philosophique de la France et de L'Étranger, v. 165, 1975, p. 3-34.

[30] GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão. Estrutura e método dialético.* Trad.: Dion D. Macedo. São Paulo: Loyola, 2002, p. 01-03.

verificável apenas em alguns fragmentos atribuídos aos pensadores pré-platônicos, como é o caso do fragmento DK 22 B 35 de Heráclito de Éfeso: *khrè gàr eû mála pollôn hístoras philosóphous ándras eînai:* "é necessário, com efeito, que os homens que amam a sabedoria sejam investigadores de bem muitas coisas". Recolhido nas *Tapeçarias* de Clemente de Alexandria, este fragmento apresenta um sentido um tanto vago para o termo *philósophos*. Além disso, a concepção de sabedoria (*sophía*) enfatizada aqui expressa uma abrangência que, embora denuncie um grau comum de especialização técnica ou saber prático, pode se estender da medicina à navegação. Além disso, a *sophía* que caracteriza o escopo desses "homens que buscam a sabedoria" parece diversa daquela elaborada nos diálogos pelo filósofo, que, antes, vasculha-se a si mesmo em busca da verdade. A partir do fragmento de Heráclito, não se pode constatar se há ou não algum grau de abstração teórica por parte daquele "homem que busca saber", que, antes, parece definir-se pela multiplicidade das investigações de que tem que lançar mão. No entanto, sua sabedoria não se reporta diretamente à teorização filosófica, cujo grau de abstração é de outra ordem. O que nos permite pensar, em contrapartida, um certo distanciamento entre esse "homem que busca a sabedoria", tal como sugere o fragmento de Heráclito, e o *philósophos* platônico. À primeira vista, parece haver, de fato, uma certa nuance de sentido entre *sophía*, tal como esta é concebida no período arcaico, isto é, como uma espécie de "conhecimento prático", e o sentido de *philosophía* elaborado por Platão. [31] Embora mesmo em Platão, como parece ser o caso do *Fedro*, a contemplação filosófica muitas vezes se confunda com a inspiração divina.

[31] DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon.* Paris : J.VRIN, 1985, p.09-10.

Um outro exemplo, onde o uso de um dos termos da esfera semântica de *philosophía* pode ser observado, além do mencionado fragmento de Heráclito, encontra-se no parágrafo treze do *Elogio de Helena*, de Górgias:

> Que a persuasão, unindo-se ao discurso, também molda a alma da maneira que quer, é preciso saber, primeiro, pelas palavras dos meteorologistas, os quais, opinião contra opinião, ora tendo suprido uma, ora produzindo a outra, fazem parecer as coisas obscuras e inacreditáveis aos olhos da opinião; segundo, pelos debates inevitáveis, por meio das palavras, nos quais o discurso agrada e persuade numerosa multidão tendo sido escrito com arte, mas não dito com a verdade; terceiro, **os combates dos filósofos** (*philosóphon lógon*), nos quais é mostrada também a prontidão da inteligência, que faz mutável a crença na opinião. (COELHO, 1999, p.18).

Aqui, o sentido de *philósophon* indica a qualidade de uma palavra que exprime adequadamente o pensamento, não se reportando, ainda, à dimensão inteligível do real, onde repousa a "verdade" (*alétheia*), único alimento para a *alma*. Menos vago que o exemplo anterior, esse parágrafo nos oferece uma contextualização maior do sentido de *philosophía*, antecipando um caráter importante daquilo que mais tarde constituirá a função do discurso filosófico no *Fedro*, vale dizer, a capacidade de educar a alma, de conduzi-la. Cabe observar, antes de tudo, que, ao contrário do que se estabelece no argumento de Górgias – vale lembrar, "por meio de palavras", "escritas com arte", e "não de acordo com a verdade" –, o discurso pode moldar a alma; e que há em Platão uma relação necessária entre a *philosophía* e a "contemplação da verdade", condicionando o discurso a uma concepção de realidade inteligível, que não é considerada no *encomium* de Górgias. Vejamos um trecho do *Fedro* (272 d 2- e 2):

> Dizem que não há necessidade de levar a coisa tão a sério nem de ir pegar o assunto de muito longe e com tantos rodeios. Realmente, como já dissemos no começo do presente estudo, para ser bom orador não há necessidade, em absoluto, de participar da verdade sobre o que seja justo ou injusto com relação aos negócios ou à qualquer pessoa, nem de saber se essas qualidades são naturais ou adquiridas. Nos tribunais, por exemplo, ninguém se preocupa o mínimo com a verdade, só se esforça por persuadir; ao estudo da verossimilhança é que preciso aplicar-se quem se propõe falar de acordo com as regras do bem dizer.

No entanto, Sócrates já havia ressaltado em 237 c 3: “De regra, escapa aos homens que eles não conhecem **a essência das coisas**; porém, convencidos de que a conhecem, não se põem de acordo nesse ponto ao entabularem diálogo”. Para Platão, a *philosophía* é determinada pela contemplação das coisas em si mesmas, isto é, das formas inteligíveis, cujos reflexos constituem a realidade das coisas sensíveis. No *Fédon*, onde se esboça pela primeira vez a hipótese das Formas inteligíveis, a *philosophía* é compreendida como uma espécie de exercício que corresponde, analogamente, à experiência da morte. Contudo, a morte é, aqui, transposta para um contexto epistemológico mais do que religioso, referindo-se, antes de tudo, à capacidade que a alma possui de vislumbrar o invisível, isto é, a “essência” (*ousía*) da realidade (*óntos*), garantindo assim uma fundamentação para o conhecimento, isto é, sua condição de possibilidade. Nos termos do diálogo, “aquilo que aos nossos olhos é tenebroso e invisível, porém, intelígível e tangível, a *philosophía*” (*Fédon* 81 b 7), na medida em que *filosofar* é apartar o máximo possível a alma do corpo, e em que morrer pode significar distanciar-se para contemplar a verdadeira realidade. Somente o pensamento refletido (*dianóias logismoí*) – distanciado, nesse sentido – pode captar esse gênero (*eíde*) invisível de seres[32].

No *Banquete*, a sacerdotisa Diotima, evocada por Sócrates, profere que uma certa ciência, supostamente a filosofia, pode levar, por meio de um arrebatamento pela beleza, a um grau incomparável de contemplação do real, relacionando a ascensão contemplativa que vai da visão dos belos corpos à contemplação da forma inteligível do Belo. Dito de outro modo, uma ascensão que vai do particular ao universal, uma espécie de distanciamento, como se percebe no seguinte passo do diálogo (210 c-d):

> Depois das ações dos homens é preciso que contemple também a beleza na ciência, assim, desenvolvendo uma visão mais abrangente do belo, não se verá fadada a amar como um escravo a beleza individual de um jovem, de um homem ou de um costume, mas voltado ao vasto oceano do belo e, contemplando-o, muitos discursos belos e magníficos ele produza, e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria, até que aí robustecido e crescido contemple ele uma certa ciência, única, tal que o seu objeto é o belo seguinte.

Reafirmando a acepção já elaborada anteriormente no *Fédon*, o *Banquete* retoma a *philosophía* como contemplação daquilo que é por si mesmo, sendo sempre uniforme, enquanto tudo mais nasce e perece. A essência das coisas em si mesmas pressupõe uma capacidade de lançar mão de fulgurantes visões de conjunto, por meio de um distanciamento teórico ou contemplativo, considerando as nuances de inteligibilidade da qual participam as coisas e que caracterizam não só a natureza filosófica, como o próprio método filosófico de uma maneira geral.

Na *República*, esse será o principal aspecto da natureza filosófica, uma inclinação para a dialética, compreendida como capacidade de "ter visões de conjunto" e "sem o auxílio dos olhos e dos outros sentidos, caminhar através da verdade em direção ao próprio ser" (VII, 537 c-d). Pela primeira vez, a alma será considerada a sede da inteligência (*noûs*) e pela primeira vez concebida de maneira complexa e central para a *philosophía* em Platão. Isso vem ampliar ainda mais uma dificuldade que já era imensa, pois a dialética nasce do diálogo e é, até certo ponto, o próprio diálogo. Ou seja, a dialética é, simultaneamente, método, estilo, ciência. Nesse sentido, a *República* parece antecipar em VI, 511, a noção de dialética como sinopse (*synagogé*) e divisão (*diaíresis*), comum ao *Fedro* e a alguns dos diálogos de velhice, como o *Sofista*. A essa altura, a *philosophía* já se caracteriza como um exercício que possibilitará à alma

[32] DIXSAUT, M. *Ousía, eîdos* et *idéia* dans le Phédon . IN Rev. *Philosophique de la France et L'Étranger*, nº4, 1991, p. 484 e segs.

"rememorar" (*anámnesis*) a constituição última dos seres, uma vez que outrora a contemplou na "Planície da Verdade". Veja-se *Fedro* 249 b 8 – c 4:

> 249 c 4: Realmente, a condição humana implica a faculdade de compreender o que denominamos idéia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão. É **a reminiscência** do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade e, desdenhando tudo a que atribuímos realidade na presente existência, alçava a vista para o verdadeiro ser.

No *Fedro* uma concepção similar de *philosophía* será também desenvolvida. Pode-se dizer que se resguarda, aqui, uma noção de *philosophía* estreitamente ligada à busca da verdade, que se realiza através da contemplação da realidade (*ousía*). Por outro lado, o *Fedro* edifica, até certo ponto, uma nova forma de atingir o saber próprio da *philosophía*. Tal edifício será explicitado à medida que avancemos a nossa investigação. Interessa-nos, por ora, tornar evidente a noção de *philosophía* tal como se apresenta no *Fedro*, o que nos levou a elucidar a acepção presente na *República*, onde *philosophía* e dialética se equivalem, o que também se pode observar no *Fedro*. Segundo C. Destopoulos, o *Fedro* é essencial à concepção platônica de *philosophía*, que, no entanto, pressupõe a concepção da *República*. Em suas palavras: "o acréscimo do *Fedro* à concepção de filosofia reside na cuidadosa elaboração de um método filosófico chamado dialética"[33].

Por fim, a *philosophía* se reveste aqui de uma especificidade que ultrapassa, nos dizeres de Platão, os limites da arte/técnica (*tékhne*), atingindo um grau de contemplação (*theoría*), que tem por *télos* (finalidade) as concepções de verdade (*alétheia*), essência (*ousía*) e realidade (*óntos*), e, com isso, pretende educar a alma. Veja-se a passagem 248 c 3 do *Fedro* sobre a concepção de verdade:

[33] DESTOPOULOS, C. *Op. Cit.*, p. 242-243.

> Sócrates: Toda alma que no séquito de algum deus consegue **contemplar** algo das **verdadeiras realidades**, fica livre de padecimentos até a revolução seguinte.

Uma vez esclarecida, em suas linhas fundamentais, a finalidade da *philosophía*, quer dizer, a contemplação do verdadeiro ser, seria necessário passar a investigar, doravante, a natureza da alma, a qual é explicitada por Platão, no *Fedro*, através de uma narrativa mítica (245c-249d). De outro modo, aliás, não chegaríamos a compreender completamente o que vem a ser *philosophía*, pois o filósofo – o aspirante ao saber, em contraposição ao *sóphos*, ao sábio – atinge seu *télos* justamente através do que podemos chamar aqui de educação da alma, o que nos é mostrado pela passagem a que acabamos de aludir. Entretanto, a importância da alma no edifício platônico da filosofia será assunto para um outro momento. Por ora, à guisa de conclusão dessa investigação sobre a *invenção da philosophía*, ressalta-se, em primeiro lugar, a importância dos diálogos de Platão no estabelecimento de uma concepção de *philosophía* que pretende especificar sua natureza e função, isto é, dar razões de si mesma; em segundo lugar, como o *Fedro* pode fornecer elementos sobre a especificidade da *philosophía* e seus cognatos; e, em terceiro lugar, como a *philosophía* em Platão pode lançar as bases de toda metafísica ocidental, ao estabelecer uma ligação de necessidade entre a contemplação filosófica, a busca da verdade e o método dialético.

II – *A philosophía como disposição da alma*

II.1 – *Psykhé, anámnesis* e *philosophía* no *Fedro*

A investigação filosófica, acima definida como a busca pela essência, pelo real, pela verdade, realiza-se, segundo os diálogos nos permitem pensar, através de um exercício constante de elaboração da alma (*psykhé*), numa espécie de movimento sobre si mesma, em um esforço de buscar no próprio âmago a lembraça de algo avistado alhures. Algo que outrora fora de domínio exclusivo da Memória divinizada. Nesse sentido, reafirma-se a "busca de si mesmo" como elã do envolvimento entre a alma e a *philosophía*, através de um rigoroso e multifacetado exame da condição humana, denominado *anámnesis* (reminiscência); que, aliás, é desenvolvido no *Fedro*, na medida em que os personagens buscam esboçar uma imagem, ou um mito, da natureza e da função da alma. E o que constatamos nesse diálogo, especificamente? O caráter lúdico das perspectivas e dos discursos humanos, travestidos em ciência, por meio de uma fundamentação que se ancora numa permanência essencial, isto é, inteligível e que aponta, em última instância, para a alma. Daí a preocupação de Sócrates em examiná-la no *Fedro*, daí sua importância para que possamos lançar luz sobre a concepção de *philosophía* neste diálogo. Talvez possamos sintetizar, assim, o procedimento metodológico que qualifica a investigação filosófica.

A partir desse diálogo, percebe-se, o que não seria de todo absurdo, que a *philosophía*, à semelhança das possessões divinas – o que será examinado com mais cuidado, no próximo capítulo – tem por função conduzir a alma até a verdadeira realidade, e, para isso, conta com um poderoso *phármakon*, isto é, uma poderosa "droga" que quando mal usada se torna veneno, para seduzi-la e educá-la, o *lógos*. O

qual não deixa de ter alguma semelhança com a *Mnemosýne* (Memória), as Musas (canto) e o poeta, sobretudo o poeta, como aquele que compõe o canto, o cantador. Como disse anteriormente, todos esses tópicos serão abordados e discutidos no próximo capítulo, dedicado às ressonâncias da tradição poética na composição dos diálogos.

Por ora, pretende-se continuar investigando a especificidade da concepção de *philosophía* para Platão e qual a sua relação com a alma. Retomemos, portanto, a questão do *lógos*. Dizíamos que o *lógos*, compreendido aqui como "discurso", atua como uma espécie de "remédio" arrebatador e capaz de executar as ações mais divinas.[34] Donde se deixa evidenciar a relevância desse termo na elaboração da concepção de filosofia em Platão, sobretudo porque, pela primeira vez na história do pensamento filosófico ocidental, a alma, uma concepção em tudo problemática, desempenha um papel primordial, é que, como veremos, a alma se apresenta como princípio de movimento e sede do pensamento e conhecimento humanos. Em outras palavras, ela define a condição humana, em oposição a, e, às vezes, em consonância com a noção de corpo (*sôma*).

No *Fedro*, cuja unidade parece organizar-se em torno da "educação da alma", a relação entre filosofia e alma constitui o momento máximo do diálogo[35]. É a ela que o "discurso filosófico" precisa conhecer para poder conduzir à planície da verdade. É dela que o filósofo precisa cuidar acima de tudo, sob o risco de perder-se. E o mais importante, ela é que representa, em última instância, aquilo que torna possível a constituição do conhecimento propriamente filosófico, isto é, a contemplação da unidade formal que confere inteligibilidade às coisas. A partir dessa concepção de alma,

[34] Não nos esqueçamos que já no *Elogia de Helena*, § 8, o argumento de Górgias para provar a inocência de Helena, no que tange às conseqüências funestas da guerra contra Ílion, coloca em pé de igualdade a força sedutora do Amor, a força da violência e a sedução dos discursos. Vejamos um trecho dessa obra: "o discurso é um grande soberano, que com o menor e mais invisível corpo, executa as ações mais divinas, pois ele tem o poder de cessar o medo, retirar a tristeza, inspirar a alegria e aumentar a piedade" .

Platão vislumbra uma hipótese de interpretação para os fenômenos, consolidada sobre estruturas inteligíveis, as *idéai* ou Formas, que possibilitam, sob certas condições, o acesso humano à verdade (*alétheia*), à fonte do conhecimento, através da elaboração de um método que pretende apoiar-se na reflexividade do pensamento abstrato da *philosophía* [36].

Em outras palavras, como resultado de uma economia de princípios, a alma é o palco onde sensível (*phainómena*) e inteligível (*eîdos*) se embatem, "sem ela, as idéias (*idéai*), postuladas para explicar, nada explicariam, uma vez que é na alma que se dá a compreensão do vínculo entre Idéias e mundo fenomênico"[37]. É a ela que o *lógos* deve sua unidade. Sem a alma, o *lógos* não seria filosófico, nem vivo, mas vazio e desprovido de sentido. E o conhecimento, mera opinião. Nesse sentido, pode-se conjeturar a propósito da não existência de uma oposição entre apreensão inteligível e apreensão sensível, uma vez que toda apreensão é feita pela alma e, portanto, é através dela que pensamos e que sentimos.

No *Fedro,* como noutros diálogos do período de maturidade, a alma ocupa, no desenvolvimento da elaboração filosófica, um lugar de destaque. Mas para nossa surpresa a natureza da alma não pode ser descrita de maneira completa através do *lógos,* isto é, através de uma "argumentação", de modo que será recorrendo a uma narrativa mítica que Platão captará e exporá a natureza da alma, como expressa a seguinte passagem do *Fedro* 246 a-b:

> Sócrates: Sobre sua natureza, teremos de dizer o seguinte: o que, realmente, ela seja, é assunto de todo o ponto divino, que exigiria largas explanações; mas irá bem uma imagem em nosso linguajar humano e de recursos limitados. Deste modo é que devemos expressar-nos: assemelha-se a uma força natural composta de uma parelha de cavalos alados e de seu cocheiro. Os cavalos dos deuses e os respectivos aurigas são bons e de elementos

[35] RODIS-LEWIS, G. *Op. Cit.,* p. 20 e Seg.
[36] HAVELOCK, E. *Op. cit.,* p. 281.
[37] IGLÉSIAS, M. "A descoberta da Alma". *Boletim do CPA/Campinas,* nº 5/6, 1998, p.21.

> nobres, porém os dos outros seres são compostos. Inicialmente, no nosso caso o cocheiro dirige uma parelha desigual; depois, um dos cavalos da parelha é belo e nobre, enquanto o outro é o contrário disso, tanto em si mesmo como por sua origem. Essa a razão de ser entre nós da tarefa dificílima da direção das rédeas.

Nota-se, nesse trecho, que as limitações do entendimento e da linguagem propriamente humanos determinam a composição do mito da parelha alada. Marcando, de passagem, uma primeira distinção entre o sábio e aquele que "aspira" à sabedoria, isto é, entre o deus e o homem, entre o *sophós* e o *philósophos*. Enquanto os deuses permanecem imersos na contemplação da verdade, consistindo nisso inclusive sua divindade, a alma humana contempla a verdade mediante um esforço tremendo, como segue em *Fedro* 248 a-b:

> Sócrates: Assim é a vida dos deuses. Das outras almas, a dos homens, a que melhor se esforça por acompanhar os deuses e com eles parecer-se, eleva a cabeça do cocheiro para o outro lado do céu e se deixa arrastar pelo movimento circular; porém, perturbada pelos cavalos, mal pode contemplar as essências. Uma outra, ora se eleva, ora se afunda e, forçando os cavalos, consegue ver umas dessas realidades e outras não. Quanto às restantes, caminham todas, com vivo desejo de subir, mas, sem força suficiente, são derrubadas e arrastadas no movimento circular, pisando-se e atropelando-se mutuamente, na tentativa de se ultrapassarem umas às outras. Gera-se então o maior tumulto, luta, suor: pelo que, devido à imperícia dos aurigas, muitas almas são estropiadas e muitas outras vêem estragada grande parte de sua plumagem. Por fim, todas se afastam, com extrema fadiga, sem terem sido iniciadas na contemplação do ser; então, após se retirarem, têm por alimento apenas a opinião.

Por meio de uma narrativa mitológica, a essência da alma é caracterizada em sua complexidade, compreendida em três partes representadas, aqui, pelo cocheiro e um par de cavalos, cuja índole repercute na dificuldade do cocheiro humano em guiar-se pelas esferas onde os deuses percorrem em procissão o universo[38]. A tentativa de acompanhar os movimentos circulares dos deuses para contemplar a verdade propicia à alma, em sua natureza imortal, um caráter de princípio de pensamento e de movimento, como se segue em *Fedro* 245 d-e:

> Sócrates: Só o princípio não é gerado; muito ao revés disso: dele, necessariamente, é que se origina tudo o que nasce, ao passo que ele mesmo não provém de nada, porque se originasse de alguma coisa, não seria princípio. Ora, uma vez que nunca nasceu, terá também de ser indestrutível, pois se o princípio viesse a perecer, nem ele poderia renascer de alguma coisa, nem nada teria nascimento nele, a ser verdade que tudo terá de provir de algum princípio. Surge daí, ser princípio de movimento o que movimenta a si mesmo; donde se colhe que ele não pode começar a existir nem vir a destruir-se, sob pena de cair e parar todo céu e toda geração, que nunca mais encontrariam outra fonte de vida e de movimento. Demonstrada, assim, a imortalidade do que se movimenta por si mesmo, não terá de que se envergonhar quem afirma que nisso consiste a essência e a própria natureza da alma.

Por motivos que já adiantamos, a imortalidade da alma é, no que se refere à possibilidade de conhecimento filosófico, uma condição necessária. E isso desde o *Fédon,* um diálogo que pode ser compreendido como uma investigação aprofundada acerca da imortalidade da alma, encaminhada em pelo menos três etapas ou argumentos, das quais uma apóia-se na reminiscência (*anámnesis*)[39], tomada como sinônimo de aprendizagem, como acontece em 72 e – 73 a:

> Cebes: Em verdade, Sócrates – tornou então Cebes – é precisamente esse também o sentido daquele famoso argumento que (suposto seja verdadeiro) tens o hábito de citar amiúde. Aprender, diz ele, não é outra coisa senão recordar (*anámnesis*). Se esse argumento é de fato verdadeiro, não há dúvida que, numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo de que recordamos. Ora, tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana. Por conseguinte, ainda por esta razão é verossímil que a alma seja imortal.

Ressaltando, nesse passo, algo que já havia sido esboçado no *Mênon*, cuja investigação tem por escopo a possibilidade de ensinar, em um primeiro momento, e que, depois, termina por debruçar-se sobre o próprio conteúdo acerca do qual se ensina, levando-se em conta o processo de "reminiscência" utilizado por Sócrates com o

---

[38] DUMONTIER, J. L'Attelage ailé du *Phèdre.* IN: *Revue des Études Grecques*, t. 82, 1969, p.346 e segs.

[39] O número de argumentos varia segundo o critério de abordagem. Entre os antigos eram considerados cinco: a) *o argumento dos contrários* (69e-72e); b) *da reminiscência* (72e-78b); c) *da semelhança* (78b-84b); d) *da harmonia, prova dita negativa* (84c-86c); e) *da essência das idéias* (102a-107a). Os modernos reduziram o número de argumentos para quatro, por vezes, três, mas em geral o argumento da reminiscência aparece em todos os comentadores.

escravo de Mênon, a propósito da resolução de questões matemáticas propostas por Sócrates àquele. No *Fédon,* no entanto, a *anámnesis* não é tomada unicamente para rechaçar a aporia sofística acerca da impossibilidade do conhecimento ou ressaltar as suspeitas de Sócrates sobre a insuficiência da *sophía* pretensamente ensinada pelos *sophistaí,* ela é encaminhada como um dos argumentos da demonstração da imortalidade da alma, sem a qual não haveria o que rememorar, pois não haveria, em nenhum momento, algo como a contemplação da verdade, nem realidade inteligível da qual se lembrar. A alma, portanto, é necessária à concepção de filosofia, uma vez que a filosofia é a investigação acerca dessas realidades outrora contempladas pela alma, por meio de um exercício de rememoração que, como dissemos, já havia sido esboçado em *Mênon* 81 c-d:

> Sócrates: Sendo a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas que estão aqui quanto as que estão no Hades, enfim, todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto às demais, ser possível a ela rememorar (*anamnesthênai*) aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza (*phýseos*) toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo alguém rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado – essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração (*anámnesis*).

Através da concepção de alma presente no *Fedro* 249 c, podemos conceber uma aproximação entre a função da filosofia e o método filosófico. Nesse diálogo, a *anámnesis* e a dialética se afirmam, conjuntamente, na constituição do pensamento filosófico:

> Sócrates: Realmente, a condição humana implica a faculdade de compreender o que denominamos idéia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão. É a reminiscência (*anámnesis*) do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade e, desdenhando tudo ao que atribuímos realidade na presente existência, alçava a vista para o verdadeiro ser. Daí justifica-se só ter asas o pensamento do filósofo, porque este se aplica com todo o empenho, por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio

> deus a sua divindade. Só atinge a perfeição o indivíduo que sabe valer-se da reminiscência e foi devidamente iniciado nos mistérios.

A dialética, método filosófico por excelência, segundo o que se apreende da argumentação do diálogo, da mesma maneira que na *República*, constitui uma capacidade de projetar "visões de conjunto", partindo da multiplicidade de sensações, com o acréscimo de que no *Fedro* esse método será exposto através de uma narrativa mitológica sobre a natureza da alma que, como tivemos a oportunidade de observar, assemelha-se a uma parelha de cavalos alados conduzida por um cocheiro. Através da dialética, a alma converte a multiplicidade em unidade, por meio da abstração, o que constitui, em última instância, a tarefa primordial da filosofia. Segundo Havelock, as conseqüências dessa abstração, desse afastamento coincidem com a elaboração dialética[40].

II.2 – A concepção de alma em Platão: seus matizes e distanciamentos

Na elaboração de sua concepção de alma, Platão não partiu do nada, ele certamente deve muito às concepções correntes em seu tempo, no entanto, como alerta Havelock, "em vez de significar o espírito ou o espectro, ou a respiração ou o sangue humanos, uma coisa desprovida de sentido e de autoconsciência, acabou por significar o *espírito que pensa*"[41]. É a essa autonomia da alma, isto é, a essa capacidade reflexiva de debruçar-se sobre si mesma (*autó tò/ tò autó*), imersa na contemplação da verdade, que podemos creditar uma contrapartida platônica às concepções de alma anteriores. Embora o termo já apareça em Homero, não parece haver no contexto dos poemas uma concepção de alma como "órgão" do conhecimento. Em Homero, os *phrénes* e o *nóos*

[40] HAVELOCK, E. *Op, cit.*, p. 273.

parecem desempenhar a função da *psykhé* platônica, no entanto, a alma é uma imagem (*eîdolon*), um espectro, que não chega a desempenhar a função que desempenhará no edifício filosófico dos diálogos de maturidade. Para que fosse possível localizar algo como a "alma" platônica, no contexto dos poemas, seria necessário aproximar-se de outras duas acepções que, embora presentes em Homero, não denotam uma entidade física ou um "órgão" propriamente, vale dizer, o *thymós* e o *nóos*, e que, além disso, não se compreendem, ainda, como uma unidade, como acontecerá mais tarde com a concepção de alma elaborada nos diálogos. Quando o termo *psykhé* aparece nos poemas, ele nunca se define como aquilo que faz do homem o que ele é, ao contrário, a alma é o sopro que anima o corpo vivo; ou a fumaça que se exala do cadáver já sem vida; por vezes a própria vida, no sentido biológico.

É curioso notar, entretanto, que a concepção platônica de alma, ao menos depois da *República* e especialmente no *Fedro*, absorve essas concepções imateriais da alma homérica e as reelabora em função de uma *psykhé* imortal que é, a um só tempo, sede do pensamento e princípio de ação. Para isso, será elaborada nos últimos diálogos de maturidade uma concepção de alma composta de três partes, cujas articulações internas dão ensejo ao movimentar-se "por si mesmo" da alma. Ao movimentar-se por si mesma torna-se princípio de movimento, por ser princípio é necessário que seja imortal, e, sendo imortal, a alma se completa como princípio de pensamento. Como já tivemos a oportunidade de observar, é a alma que conhece e experiencia. Nesse sentido, podemos dizer que a concepção platônica de alma é uma peça importante desse edifício filosófico, por razões de ordem estrutural. A filosofia como investigação da realidade somente pode ser levada a cabo se for pressuposta a existência de uma alma imortal.

[41] *Idem. Op. cit.*, p. 213.

Esta constitui, pois, em última instância, a condição de possibilidade de todo e qualquer conhecimento sobre as coisas e de toda e qualquer experiência dos fenômenos.

A concepção homérica de "alma", poderíamos pensar, possivelmente foi apropriada por Platão, mas, além dela, outras concepções de alma parecem ter sido igualmente assimiladas. Como, por exemplo, as concepções consideradas pelos círculos órficos e pitagóricos, o que não seria absurdo no contexto do *Fedro*, como nos alerta André Motte, o que pode ser corroborado no vocabulário referente à memória e à *anámnesis* utilizado pela composição do diálogo[42]. Entretanto, não iremos nesse momento adiantar, a esse propósito, muito mais, uma vez que teremos a oportunidade de retornar a isso no primeiro tópico do próximo capítulo, quando nos debruçarmos sobre as concepções de memória que perfazem o repertório cultural que antecede os diálogos platônicos e que, inclusive, participam de sua composição. Nesse momento, apenas, a título alusivo, uma vez que não vamos, de maneira alguma, enfrentar o problema, cabe aqui aludir à diferença latente entre a concepção de alma que aparece no *Fédon* e aquela presente na *República* e no *Fedro.* No primeiro, a alma é simples e una, compreendendo apenas a porção intelectiva, nos dois seguintes, ela se compõe de três partes co-relacionadas: a parte racional (*tò logistikón*), a parte apetitiva (*tò epithymetikón*) e a parte irascível (*tò thymoidés*), como se pode observar na *República*, IV e no *Fedro*. Entretanto, nesse último, essa tripartição será retomada nos termos do mito da parelha alada, onde o cocheiro, o guia da alma, corresponde analogamente à porção racional, e os cavalos da parelha, um dócil e outro voluntarioso, às partes apetitiva e irascível, respectivamente. Cada uma executando uma tarefa que lhe é própria, mas não deixando de haver, com isso, uma unidade dessas partes[43]. Essa

[42] MOTTE, A. Le pèlegrinage iniciatique de la parole. Une lecture du *Phèdre* de Platon. IN: *Méthexis* VIII, 1995, p. 33-48.
[43] *República* IV, 441 e.

unidade das partes da alma permite a Platão contrapor, em relação ao *Fédon*, um estatuto cognitivo dos *phainómena*, ao mesmo tempo compor uma concepção de realidade inteligível que possibilita um conhecimento da verdade acessível ao homem, e através da qual se confere às coisas alguma unidade. Para cumprir a tarefa de "conduzir a alma", o *lógos* deve, igualmente, revestir-se dessa unidade, a fim de ser capaz de guiá-la da melhor maneira possível à contemplação da verdadeira realidade e não, apenas, persuadi-la, como pretende a passagem do *Elogia de Helena*, de Górgias, mencionada no tópico anterior. A esse propósito, vejamos o seguinte trecho do *Fedro* 259 e – 260 a:

> Sócrates: Para falar certo e com elegância, não será necessário haver no pensamento de quem fala o conhecimento do que constitui a verdade do assunto a ser desenvolvido?
>
> Fedro: A esse respeito, meu caro Sócrates, ouvi dizer que quem quer ser orador não precisa saber o que é, de fato, justo, mas apenas o que sobre isso opina a maioria, que é de quem, afinal, depende o julgamento, nem o que é, realmente, bom e belo, mas apenas o que parece ser. Nisso é que se funda a persuasão, não na verdade.
>
> Sócrates: Não, Fedro; não pode ser de somenos valor a palavra dos sábios. Precisamos, então, ver se ela é justa, e se o que disseste precisa ser admitido ou rejeitado.

Ora, "quem não conhece a verdade e só se afana no rasto da opinião, torna-se ridículo, ao que parece, por desconhecer a arte" (*Fedro* 262 c), isto é, por desconhecer aquilo que propicia a unidade necessária a qualquer pretensão ao conhecimento e, por conseguinte, à *philosophía*. "Aquele que não se dedicar à filosofia jamais ficará em condições de falar sobre o que quer que seja" (*Fedro* 261 a). O que vemos, aqui, é a maneira como a concepção de *philosophía* vai se definindo como busca da verdade, acessível, apenas, à visão da alma[44], submetida ao exercício dialético da *anámnesis*. Em

[44] Vale lembrar, os substantivos *eíde* e *idéa* formam-se a partir do aoristo 2 (*eídon*) do verbo *horáo*, que significa "ver", "observar", "olhar". Daí toda a singularidade do vocabulário formulado nos diálogos platônicos para abarcar essa dimensão inteligível e invisível à percepção que fundamenta o escopo do conhecimento filosófico.

resumo, a *philosophía* é compreendida como uma espécie de investigação levada a cabo pela alma, acerca de suas próprias lembranças, isto é, de suas *reminiscências*. O filósofo é apresentado como aquele que não possui o conhecimento da verdade – o que só se aplica aos deuses – encontrando-se permanentemente aplicado em buscá-lo. Ao contrário, o *sophós* detém a posse da verdade, como podemos notar na definição que dá Sócrates daquele que "aspira à sabedoria" em uma passagem final do *Fedro* (278 d):

> Sócrates: O nome de sábio, Fedro, me parece excessivo; só vai bem com referência a Deus; o de **filósofo**, ou outra designação equivalente, sobre ser mais modesto, conviria melhor.

No limite, o conhecimento filosófico diferencia-se do conhecimento dos deuses porque ele sucede apenas enquanto *reminiscência*. A alma do filósofo tem diante de si uma imagem da memória, ou seja, ele não a contempla de maneira imediata[45]. O êxito dessa *reminiscência* é a realização do filósofo. Ora, Platão não compreendeu *philosophía* como uma aspiração inatingível a um objeto jamais alcançável; a princípio, ela é possível a todo homem, desde que busque cultivar sua alma. Os homens, nesse sentido, podem ascender ao conhecimento do "que confere divindade aos próprios deuses", mas não podem demorar-se nele, tornando a cair no pensamento cotidiano.

Em última instância, o problema da unidade do *Fedro* repousa sobre a concepção de alma e ela nos remete ao cerne da atividade filosófica, que é ser capaz de conceber um quadro sinótico. Nesse sentido, a alma lança-se a si mesma num movimento de introspecção, que também podemos considerar uma espécie de educação da alma, um movimento em direção ao *noûs*. O discurso filosófico investido da verdade tem por função, como já vimos, conduzir a alma até ela. Para Platão, lembremos, a

---

[45] Cf. a esse propósito, o artigo de K. ALBERT. "Über den Begriff der Philosophie im Platonischen *Phaidros*". IN: *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum.* Editado por Livio Rosseti. Sankt Augustin: Academia-Verlag, 1992, p.236-240.

busca da verdade constitui um exercício (*meléte*) e um aprendizado (*didakhé*), aos quais vincula-se uma forma viva de ensinamento, a dialética. Talvez, por isso, possamos dizer que a experiência filosófica da reflexividade da linguagem abre o caminho do conhecimento, uma vez que o *lógos* filosófico, necessariamente, se faz mediante o diálogo. E o diálogo é uma renovação do *lógos* e "uma constatação de que toda linguagem não existe senão como possibilidade de compartilhá-la"[46]. Como princípio de movimento e princípio de conhecimento, a alma tornou-se a chave para a compreensão da condição humana e para o estabelecimento da *philosophía*, funcionando como uma espécie de motor a fazer girar os seres e proporcionar-lhes inteligibilidade.

Em resumo, a noção de alma em Platão desempenha um papel crucial na elaboração da concepção de *philosophía*, pois, à semelhança das noções arcaicas, ela responde pelo funcionamento e vigência da ordenação das coisas, dito de outro modo, é a alma que anima os seres e lhes confere movimento e vida. No entanto, sabemos que não foi Platão a conceber algo como a imortalidade da alma pela primeira vez. Além do contexto religioso dos cultos iniciáticos, como os Mistérios Eleusinos, os Mistérios Órficos, ou os cultos dionisíacos, há vestígios espalhados por toda a história da literatura grega, na épica, na lírica e na tragédia[47]. Além disso, temos indícios que nos permitem pensar que entre os pensadores "pré-platônicos" a alma também fora matéria de reflexão e concebida, segundo podemos conjeturar, a partir de indícios fornecidos, muitas vezes, pelos próprios diálogos platônicos. Entre esses pensadores, a propósito

[46] LLEDÓ, E. *El surco del tiempo: meditaciones sobre el mito platônico de la escritura e la memoria*. Barcelona: Editorial Crítica, 1992, p. 161 e seg.

[47] ROHDE, E. *PSIQUE. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos.* Trad.: Wenceslau Roces. México: FCE, 1948. (Especialmente, o capítulos VI, sobre os mistérios eleusinos; o VIII, acerca das origens da fé na imortalidade: os cultos a Dioníso e os Órficos; e o capítulo IX, que circunscreve o tema da imortalidade da alma nos filósofos e poetas).

dos quais os personagens dos diálogos parecem fazer alusão estão Pitágoras de Samos, Xenófanes de Cólofon e Heráclito de Éfeso.

De Pitágoras ou mais especificamente dos pitagóricos, Platão parece considerar a imortalidade da alma e a reminiscência como temas fundamentais a serem investigados filosoficamente, considerando sua importância enquanto condição de inteligibilidade da admiração e da contemplação, além disso, ressalta-se o emprego de disciplina e método às investigações, uma espécie de purificação. Os diálogos se apropriam não só da temática da imortalidade mas de seu vocabulário para expressarem uma nova concepção de conhecimento e uma nova forma de significá-lo.

É com Heráclito, como se sabe, que surge a polêmica sobre o movimento imanente à constituição íntima das coisas. No *Fedro* podemos perceber que a imortalidade da alma é garantida por sua natureza dinâmica, pois aquilo que é imortal move sem ser movido por ninguém e por isso é causa de todo movimento e de toda intelecção. Xénófanes é o primeiro a mencionar uma divindade única e invisível, presente a todas as coisas e capaz de as governar sem esforço, usando para isso apenas o pensamento (*noús*).[48] "Um único deus, entre todos os deuses e homens o maior, em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento".[49] Na época de Platão, portanto, muitos dos aspectos atribuídos à noção de alma, tal como os diálogos nos permitem inferir, já se encontravam dispersados por um diversificado e complexo contexto religioso. Nos diálogos esses aspectos receberão uma nova significação e se articularão em função de um novo modelo de investigação, fundamentado sobre a verdade e sua busca.

[48] Frag. DK 21 B 25: "Mas sem esforço ele tudo agita com a força do pensamento."

III – *Philosophía* e *paidéia*

III.1 – A *educação da alma: o problema da unidade do Fedro*

Para que possamos avançar em nossa investigação a propósito da concepção de filosofia no *Fedro* não podemos recuar mais da tarefa de procurar esmiuçar as relações entre *philosophía, paidéia* e *psykhé*. Antes de prosseguirmos, porém, será necessário tentar elaborar um esquema dos temas presentes no *Fedro,* de modo que possamos agrupá-los em vista de nossa hipótese de leitura.

Tal como o fio d'água que corre, a estrutura narrativa do *Fedro* parece mimetizar em sua composição uma fluidez de fundo enigmático: suscitando enigmas aos interlocutores e leitores, sob o embalo do canto do coro das cigarras, dois homens refletem sobre a educação da alma pelos discursos, curiosamente, em um discurso em que se percebem diferentes matizes. O que para alguns, como Jaeger que acredita que a dialética é o tema central do *Fedro,* constitui o ponto nevrálgico de todo o diálogo. O problema da unidade, diz ele, reside na relação entre dialética, isto é, entre filosofia e retórica. Em linhas gerais, o *Fedro* elabora uma série de oposições (a saber: a condenação e elogio dos diferentes modos de amar; a queda e elevação da alma alada; a crítica da retórica tradicional e a defesa da dialética como verdadeira retórica; a crítica à escrita e elogio da oralidade) e as relaciona por meio da noção de "*psykhagogía*" (261 a 8). Cabe alertar, porém, que dada a natureza do recorte proposto no presente estudo, nos limitaremos a examinar apenas uma das oposições, a oposição entre oralidade e escrita, tentando compreender o papel do *lógos filosófico* na 'educação da alma", sendo que as demais oposições serão consideradas apenas em função desta.

---

[49] DK 21 B 23.

Como já adiantamos anteriormente, a filosofia encontra sua finalidade na educação da alma, isto é, na *paidéia tês psykhês*. Por isso, faz-se mister compreender o contexto educacional em questão, pois, como sugere W. Jaeger, esse diálogo, o *Fedro*, por muito tempo foi encarado como ponto de partida para a investigação do *corpus* platônico, especialmente no que se refere aos requintes literários de Platão, e, mais do que isso, o ponto de partida para o estudo de suas concepções pedagógicas. Nesse sentido, tanto o *Fedro* como a *República*, o *Fédon* ou o *Banquete*, vale lembrar, os diálogos de maturidade, são fontes que se complementam em torno do método dialético[50]. Nos tópicos anteriores, como acreditamos tê-lo encaminhado de alguma forma, estabelecemos que o método dialético é o método filosófico por excelência, pois compara perspectivas diversas, no entanto, sempre focado numa espécie de fabricação sinóptica, isto é, orgânica. O que de modo algum significa estabelecer um sistema, como Tennemann parece ter feito. A busca pela unidade fundamental coaduna-se na busca pela inteligibilidade dos *phainómena*, do que não se extrai, necessariamente, que todos os eventos podem ser explicados por essa hipótese, como se ela checasse todos os aspectos. Nesse sentido, a hipótese das formas inteligíveis também não se compara a uma *máthesis universalis*. Além disso, o mito parece desempenhar no discurso filosófico uma função que de modo algum é meramente figurativa. Em função do mito, que por si só é educativo, constatam-se determinados tipos de eventos que Platão considera *álogoi*, isto é, irracionais, no sentido de que não podem ser perscrutados pela razão, pelo *lógos*. No discurso filosófico, o "invisível" torna-se visível através da representação, da imagem, tal como a verdade aparece à memória, isto é, por meio da mediação da alma. Em uma passagem muito curiosa do *Fedro*, Sócrates se pronuncia a

[50] JAEGER, W. *Paidéia. A formação do homem grego.* Trad.: A. M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 1253 e seg.

este respeito, em resposta à pergunta de Fedro sobre o valor do mito do rapto de Orítia por Bóreas (229 d 230 a):

> Fedro: Diz-me uma coisa, Sócrates, não foi por aqui, nas margens do Ilísso, conforme contam, que Bóreas raptou Orítia?
>
> Sócrates: É, de fato, o que dizem.
>
> Fedro: Não terá sido aqui mesmo? Como o córrego é delicioso, e a água, tão pura e transparente! Convida as raparigas a brincar.
>
> Sócrates: Não, foi mais abaixo, dois ou três estádios, onde se atravessa para ir ao templo de Agra. Ergue-se naquele sítio, justamente, um altar de Bóreas.
>
> Fedro: Ainda não o notara. Mas, em nome de Zeus, dize-me uma coisa, Sócrates: acreditas nesse mito?
>
> Sócrates: Se, a exemplo dos sábios, eu não acreditasse, não seria de estranhar. Então, dando mostras de sabedoria, eu poderia dizer que o vento Bóreas a precipitou dos rochedos próximos, quando estava a brincar com Farmacéia. E por ter morrido dessa maneira, é que se afirma ter ela sido arrebatada por Bóreas, [daqui ou do cimo do Areópago, já que a tradição também transmite esta outra versão, de que ela foi arrebatada dali e não daqui]. Quanto a mim, Fedro, acho muito engenhosas todas essas explicações; porém exigem agudeza de espítio e bastante esforço por parte do hermeneuta, o que não é nada de invejar, visto que depois disso ele seria obrigado a corrigir a forma dos Hipocentauros e mais a da Quimera, para, logo a seguir, ver-se abarbado com uma turba de Górgonas e de Pégasos, além de uma multidão inumerável de seres monstruosos e inconcebíveis. Perderia um tempo enorme o incrédulo que, armado apenas de vulgar sabedoria, se impusesse a tarefa de deixar aceitáveis todos esses seres. E a razão disso, amigo, é a seguinte: até agora não fui capaz de conhecer-me a mim mesmo, conforme sugere o oráculo de Delfos, donde parece-me ridículo estudar coisas estranhas, antes de saber o que, de fato, sou. Por isso, digo que deixo de lado os mitos e me contento com a opinião comum; como disse, em lugar de investigar esses problemas, cuidei apenas de examinar-me.

No entanto, continua Sócrates, “quero saber se sou algum monstro mais complexo e cheio de orgulho que o Tífon, ou algum ser mais delicado e simples e que, por natureza, participe de um destino de algum modo divino, mas sem orgulhos de qualquer espécie” (230 a). Esse trecho nos revela algo de importante sobre a educação grega, afinal os sofistas serão os primeiros a tentar analisar os mitos e explicá-los da maneira como Sócrates recusou-se a fazer, acreditando serem insuficientes quaisquer

esforços nesse sentido. Lembremos que para expor a natureza da alma, Sócrates vê-se obrigado a recorrer ao mito da carruagem voadora, pois, se fosse expressá-lo em discursos, ele se tornaria demasiado extenso, sendo necessário, portanto, um mito. Em decorrência da alusão feita aos sofistas, chama-nos a atenção o fato de que o *Fedro*, ao elaborar uma crítica à escrita, paralelamente elabora uma crítica à retórica tradicional e a filosofia é apontada como a "verdadeira retórica".

Lembremos, porém, no que se refere àquilo que tem tangenciado a concepção de filosofia, como tentamos elaborar até aqui, que constatou-se que a concepção de filosofia nos diálogos de maturidade comporta o sentido de contemplação da verdade, isto é, contemplação da realidade inteligível, causa do pensamento. E, em decorrência disso, a concepção do *Fedro*, similar àquela da *República*, se circunscreve em torno da contemplação, mas, no entanto, vai além dessa, na medida em que aprofunda as relações entre filosofia e *paidéia* através da caracterização de um método mnemônico bastante peculiar, a *anámnesis* dialética. Além disso, constatou-se que a causa do conhecimento, seja ele sensível, seja ele inteligível, se dá por meio da alma, que além de causa de pensamento é também causa de movimento. Ora, é nesse contexto que procuraremos situar o papel da filosofia, ou como Sócrates a considera no *Fedro*: da verdadeira retórica. Segundo Jaeger, é nas relações com o problema da retórica que reside a unidade do *Fedro.*[51]

Em torno dessa questão muito se discutiu na Antigüidade e muito se tem discutido ainda hoje, afinal como compreender a multiplicidade temática do *Fedro*? Entre os antigos, a exuberância desse diálogo fez com que o classificassem como uma obra de juventude, e, por isso, inferior e desorganizada. Um exemplo dessa opinião encontra-se em Diógenes Laércios, III, 38.

[51] *Op. Cit.*, p. 1264 e segs.

Dentre os diálogos que compõem o extenso *Corpus Platonicum*, o *Fedro* representa, sem dúvida, um momento ímpar, no que se refere à questão da unidade. Na *Introduction* de sua tradução do *Fedro,* L. Brisson acentua essa posição de desconforto quanto à unidade do diálogo, sugerida por Derrida, e enumera os termos dessa multiplicidade:

> Le *Phèdre* est un dialogue si divers dans son fond (thèmes de l'amour, de l'âme, de la rhétorique, de l'écriture) comme dans sa forme (dialogues, dircours, description, mythes, prières) et tellement travaillé, que l'un des problèmes majeurs qu'il soulève est précisément celui de son unité. Problème insoluble si on ne tient pas compte à la fois de l'aspect dramatique et de l'aspect doctrinal qui, dans de *Phèdre* plus que dans tout autre dialogue, sont indissociables.[52]

Na medida em que a perspectiva sobre os diálogos se desloca em função de novas interpretações, o *Fedro* passa a ser um diálogo tardio, sobretudo em meados do século XIX, com K. F. Hermann, e, mais tarde, no século XX , com H. von Arnim e J. Stenzel. Em contrapartida, Usener e Wilamowitz continuaram a defender, como Shleiermacher, o caráter primitivo do *Fedro*, porém, todos têm em comum considerarem o *Fedro* uma obra dotado de unidade. A composição do *Fedro* é, portanto, um dos problemas mais difíceis e discutidos pela historiografia crítica platônica.

O *Fedro* se reveste de relevância filológica, filosófica e literária na conformação do platonismo, no que se refere ao tema em pauta, sobretudo para os românticos do século XIX, como Schleiermacher, e os estudiosos da chamada Escola de Tübingen-Milão no século XX, considerados como extremos dessa oposição entre escrita e oralidade (REALE, 1997: 54-80). De um lado, apoiados única e exclusivamente sobre a exegese hermenêutica dos escritos, os românticos atribuíam ao *Fedro* uma espécie de caráter programático, de síntese das doutrinas de Platão, por meio do qual se deve reconhecer a 'seqüência natural' dos diálogos, a única capaz de

‘abranger tudo em si’. Segundo consta na *Introdução aos diálogos de Platão* (SCHLEIERMACHER, 2002: 41-42):

> “Estabelecer a união natural dessas obras (os diálogos) visa mostrar que elas se desenvolveram como exposições cada vez mais completas das idéias de Platão, a fim de que – na medida em que cada diálogo não deve ser compreendido apenas como um todo para si, mas também em contexto com os outros – o próprio Platão seja compreendido como filósofo e artista. No entanto, a questão de se tal contexto realmente existe e se tal empreendimento talvez não seja inadequado e demasiadamente grande para dar certo, será esclarecida da melhor maneira a partir da primeira idéia que o próprio Platão nos fornece dos seus escritos e das suas intenções, e que logo veremos apresentado no *Fedro”*.

No entanto, não poderíamos considerar Platão um *litterarisch* (literato) moderno, como pretenderam os românticos, nem parece muito adequado tomá-lo como um teórico sistemático, um escritor de tratados, como lembra F. Nietzsche a propósito do *System der platonischen Philosophie*, de W. G. Tennemann, citado por Schleiermacher na *Introdução* (NIETZSCHE, 1991: 10-11). Entretanto, parece desnecessário dizer que ambos os autores tiveram um grande peso na interpretação do *corpus* platônico, o que agora se nos apresenta facilmente como um anacronismo. Ora, tanto o caráter sistemático como o caráter estético são, evidentemente, rechaçados pelos próprios diálogos. A crítica à escrita presente no *Fedro*, através do mito de Thot, é um indício das limitações desse tipo de recurso de transmisssão e comunicação. Entretanto, somente se considerarmos a alma como pano de fundo é que poderemos compreender a amplitude desse problema, dessa crítica à escrita. Caso contrário pode-se cometer uma espécie de excesso, só que às avessas. Prossigamos com calma para não nos aturdirmos.

Embora não possamos considerar a *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*[53] de Nietzsche como uma obra no sentido mais estreito da palavra – posto tratar-se de anotações relativas aos cursos oferecidos por ele entre 1871 a 1876 em Basiléia, e

[52] BRISSON, L. *Platon. Phèdre. Traduction, introduction et notes.* Paris: GF Flammarion, 2000, p. 13.
[53] Utilizei-me da tradução francesa feita por Olivier Berrichon-Sedeyn. Combas: Éditions de l’éclat, 1991.

somente publicados pela primeira vez em 1913, portanto, postumamente –, esses escritos fazem parte, em conjunto com outros textos sobre filologia clássica, das obras que Colli e Montinari classificaram como *Philologica*[54]. Incompleta e, por sua natureza pedagógica, fragmentada, a *Introdução aos diálogos* oferece dificuldades ao leitor. Por outro lado, pensamos haver em sua malha certas considerações relevantes como a seguinte:

> "Platão sempre foi considerado com razão como o verdadeiro guia filosófico da juventude. Ele dá a impressão paradoxal de uma natureza filosófica transbordante, igualmente capaz de visões de conjunto grandiosas e fulgurantes, e do trabalho dialético do conceito".(NIETZSCHE, 1991: p. 05-06):

Ora, como interpretar essa 'natureza filosófica transbordante' de que nos fala o filósofo alemão? Essa capacidade de lançar mão do uso de prodigiosas visões de conjunto, interpenetrando forma e conteúdo, escrita e oralidade numa espécie de jogo narrativo paradoxal, agonístico e dramático, denominado filosofia, cujo exercício se liga à expressão escrita, à forma literária do diálogo.[55]

III.2 – A *paidéia* no contexto do *Fedro*

Adiantemos, no que se refere ao processo de formação educacional, que o *Fedro* pode nos oferecer um quadro sintético das concepções pedagógicas de Platão, em especial quanto ao discurso, principal meio utilizado na educação. Considerada em sua ambivalência, a "palavra" abarcava tanto uma dimensão oral comum às comunidades arcaicas quanto uma dimensão escrita que, na época de Platão, ganhava direito de

[54] São os responsáveis pela edição crítica mais recente das obras de Nietzsche.
[55] COLLI, G. *O Nascimento da Filosofia.* Trad. Federico Carotti. Campinas: Ed. UNICAMP: 1988, p. 09.

cidadania, como afirma H. Joly[56]. Mais radical que H. Joly, Havelock chega a atribuir a Platão o papel de "profeta" dessa transformação dos meios de comunicação, pois, segundo ele, o advento da escrita promove uma inversão de prioridades, e a visão passa a ser o órgão do conhecimento. Em suas próprias palavras:

> Entre Homero e Platão, o método de armazenamento começou a se alterar quando as informações foram postas em alfabeto e, conseqüentemente, a visão suplantou a audição como principal órgão destinado a esse objetivo. Os resultados finais da alfabetização não se mostram na Grécia senão quando, no limiar da era helenística, o pensamento conceitual alcançou certa fluência e seu vocabulário se tornou mais ou menos especializado. Platão vivendo no centro dessa revolução antecipou-a e tornou-se seu profeta.[57]

Portanto, para que se reconstituam os meandros dessa ficção narrativa que constitui o diálogo platônico, faz-se necessário compreender os desdobramentos da questão educacional em seu contexto filosófico[58]. Afinal, o diálogo filosófico, tal como elaborado por Platão, não é um mero transmissor de informações à maneira dos jornais; nem um corpo de conhecimento sistematicamente organizado, como um tratado científico; nem um relato que pretenda reconstituir eventos, que tiveram lugar no tempo histórico; nem um compêndio de regras, como o código civil[59]. Antes de tudo, o diálogo é uma "responsabilidade institucional"[60]. Segundo K. J. Dover:

> As obras filosóficas surgiram entre os gregos aproximadamente na mesma época em que começaram a aparecer as obras históricas. Os filósofos mais antigos expressaram-se de modo oracular, imitando os poetas – alguns, na verdade, escreveram em verso, continuando em alto nível intelectual uma tradição arcaica de poesia didática e moralista – e, por toda a primeira metade do período clássico, o filósofo devia antes expor do que argumentar. Pouco depois de 400 a.C., Platão desenvolveu uma das mais notáveis e proveitosas idéias na história da literatura. Deu à Filosofia uma forma dramática e representou dois ou mais personagens argumentando, por vezes de pontos de vista irreconciliáveis, por vezes em cooperação[61].

---

[56] JOLY, H. *Le renversement platonicien: Logos, Episteme, Polis.* Paris: J. Vrin, 1974, p. 112 e seg.
[57] HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão.* Trad.: Enid Abreu Dobránzscky. Campinas: Papirus, 1996, p. 11.
[58] DESCLOS, M.L. *Op.cit.*. p. 205.
[59] DESCLOS, M.L. *Op.cit.*, p. 217.
[60] SVEMBRO, J. *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne.* Paris: La Découverte, 1988, p. 238.
[61] DOVER, J. K. "A literatura grega posterior a Homero". *O Mundo Grego.* H. Lloyd-Jones (org.) Trad.: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965, p. 89-90.

Entretanto, seria possível partir do texto e especificar como o *diálogo platônico* nos permite estabelecer uma aproximação entre filosofia e educação? Mais do que isso, como ele nos permite estabelecer um sentido para o próprio diálogo, enquanto texto escrito? Afinal, teria o *diálogo* alguma ligação necessária com o *discurso filosófico*? Seria ele filosófico por natureza?

Ainda que uma aproximação temática e estilística entre os diversos *diálogos* seja não só possível, mas, em alguma medida, desejável *per se*, cabe apontar para a importância de considerar cada *diálogo* separadamente, levando-se em conta a relação entre a composição do *discurso filosófico* e a função pedagógica que a representação exerce no tocante à alma e ao método dialético. Como evidencia M. Dixsaut, o modo como um problema é elaborado em um diálogo particular e a própria natureza do problema podem causar distanciamentos e diferenciações intransponíveis à compreensão de um método unívoco para caracterizar o *lógos filosófico*, já que, em suas próprias palavras, "...é impossível superpor exatamente dois textos de Platão concernentes à dialética"[62]. No caso do *Fedro*, a dialética possui uma dupla acepção: de um lado, a definição da unidade, que "consiste em reduzir a uma idéia única, que se possa abarcar de um relance, as várias realidades dispersas por muitos pontos"; de outro, "a capacidade de separar de novo em espécies, segundo as articulações naturais". A *dialética* é, antes de tudo, método e "técnica de composição", como sugere Sócrates em *Fedro* 265 c 8 – 266 c. A polifonia que compõe o diálogo escrito se desenvolve analogamente à plurivocidade metodológica que caracteriza a *dialética platônica* de um modo geral. Portanto, de modo algum o *diálogo*, enquanto *discurso*, pode ser despojado de seu valor filosófico, nem ser escamoteado em detrimento de uma interpretação que

[62] DIXSAUT, M., "Métamorphoses de la dialectique". In: *Kriterion*, v. XLI, nº 102, p. 9-43 (2000).

ignora essa relação, ou subordina *o diálogo* a mera condição de protréptico a doutrinas não-escritas, como o fazem os defensores das "doutrinas não-escritas".

No entanto, cabe dizer que a conexão entre as doutrinas propriamente filosóficas e o gênero dialógico, empregado na fabricação dos *diálogos,* suscita entre seus leitores e comentadores uma disputa que é quase tão secular quanto a história do texto.

Durante aproximadamente mil e duzentos anos, tempo que separa Plotino de Marsílio Ficino, a interpretação neoplatônica, cuja insistência em aproximar Platão de Pitágoras levou a priorizar aspectos de uma doutrina sobre a alma, de cunho escatológico e iniciático, consolidou-se. Em linhas gerais, a doutrina compreendida pelos neoplatônicos como sendo a verdadeira doutrina filosófica de Platão repousava sobre um triplo eixo temático: as concepções de Deus, Idéias e matéria[63]. No decorrer desse período, as reformulações levadas a cabo por Plotino, Jâmblico e Proclo se encarregaram de dar ao curso da historiografia crítica, isto é, ao platonismo, um direcionamento que só seria confrontado no transcorrer do século XVIII para o XIX d.C., quando uma nova tentativa de ler Platão por e para ele mesmo tem seu início. Na Alemanha, os românticos procuraram pautar-se pela exegese atenta dos textos e não pela perspectiva *esoterista*, ora buscando restituir a unidade das obras através de uma concepção evolutiva do pensamento de Platão, como parece ser o caso de Schlegel[64], ora estabelecendo um complexo sistema do qual derivaria um perfeito ajuste entre forma e doutrina, ou entre *diálogo* e pensamento, como supunha F. Shleiermacher: "*se, em algum lugar, forma e conteúdo são inseparáveis, é nessa filosofia, e cada frase somente poderá ser compreendida em seu lugar e nos contextos e limites estabelecidos*

[63] REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão.* Trad.: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, (1997), p.33-39.
[64] BRISSON, L. *Leituras de Platão.* Trad.: Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EdiPucRS, (2003), p. 56.

por Platão"[65]. Entretanto, é melhor que nos movimentemos com mais cuidado, para não correr o risco das afirmações precipitadas. De qualquer maneira, vejamos o que o texto platônico tem a nos dizer sobre a aferida oposição e suas conseqüências na *paidéia* filosófica.

III.3 – O papel da escrita na educação Clássica

O *Prólogo* do *Fedro* nos traz valiosas informações a este respeito: a jornada de Sócrates e Fedro tem seu início no interior das muralhas, percorrendo, junto ao leito do rio, o caminho que leva para Agra, ao santuário de Ártemis agrótera, local de *mistérios*, até chegar ao santuário consagrado a Aquelôo e às Ninfas, onde os personagens haverão de fazer a "leitura" (*anágnosis*) de um *discurso* "escrito" (*sýggramma*) por Lísias acerca de Éros (230 e – 234 c), e a propósito do qual, Sócrates – que parece se interessar pelo assunto sobremaneira, como se pode observar alhures no *Banquete* 193 a, onde o Amor é considerado um intermediário entre os deuses e os homens, um meio de ir em direção ao *inteligível* – se verá impelido a proclamar outros dois. As personagens se encontram, ao que parece, por acaso, nas proximidades do templo de Zeus. Fedro se dirigia para fora das muralhas com a intenção de seguir preceitos médicos e se exercitar fora do ambiente da cidade. Sócrates, que caminhava por ali, decide acompanhá-lo, porém, impõe uma condição: Fedro, que se considera um "apaixonado por discursos", precisaria revelar-lhe os discursos com que Lísias o havia deleitado. Diz Sócrates: "E em que vos entretínheis? É evidente que Lísias vos brindava com um festival de discursos!" (227 b 6-7). Fedro salienta que o tema da discussão pode interessar a Sócrates (227 c 4-5), no entanto, para isso é preciso tempo disponível para ouvir

[65] Cf. *Introdução aos diálogos de Platão.* Trad.: Georg Otte. Belo Horizonte: Ed. UFMG, (2002), p. 40.

(*Peúsei, eí soi skholê proïónti akoúein* – 227 b 8), ao que Sócrates assente e considera uma empresa superior a qualquer outra. Mas, enquanto põem-se a andar, Fedro demonstra certa cautela em expor o *discurso*, afirmando não "sabê-lo de cor" (*apomnêúsein* – 228 a 2) e por isso, considerando-se incapaz de reproduzi-lo. O que chama a atenção nesse passo é o cuidado atribuído por Fedro ao ato de escrever, isto é, *gráphein* (228 a 2). Escrever, como ouvir, no fundo pressupõe "tempo disponível" e "exercício" (*skholé* e *meleté* – 228 a 7 - b 5).

Embora Fedro tenha sido convencido por Sócrates a declamar o discurso, ele se considera capaz, apenas, de recompor o "sentido" (*diánoia*) dos argumentos, "indicando cada um por sua ordem desde o primeiro" (228 d 2-5). O que de pronto é rechaçado por Sócrates, que não permitirá que Fedro se exercite a suas custas, uma vez que trazia consigo, escondido sob as roupas, um manuscrito do discurso (*to bíblion* – 228 b 2 - d 10). Nesse momento, Fedro vê frustrada sua tentativa de exercitar a memória (*egymnasómenos* – 228 e 5) e recompor à sua maneira o discurso de Lísias. Eles decidem, então, procurar um local em que possam se sentar para 'ler' (*anagnomen* – 228 e 4-6).

Vejamos, antes de mais, no *Prólogo* do diálogo, a apresentação do cenário, onde a discussão terá lugar (230 b 2 – c 6):

> Por Hera, é na verdade um belo local para descanso! Este plátano muito copado e alto! E este agnocasto elevado e de abundante sombra, em pleno apogeu da sua floração, como torna o lugar tão oloroso! E esta fonte agradabilíssima, cuja água desliza, muito fresca, sob o plátano! Posso-o comprovar com o pé. O sítio deve estar consagrado a quaisquer Ninfas e a Aqueloo, a julgar pelas figurinhas e estátuas votivas. E não te parece ainda que a brisa do lugar é agradável e muito aprazível? Uma melodia estival e clara ressoa no coro das cigarras. Mas o requinte dos requintes está na relva, porque a leve inclinação natural do terreno convida a reclinar comodamente a cabeça. Por conseguinte, um estrangeiro não podia ter melhor guia do que tu, meu caro Fedro."

Este cenário se mostra mais do que apropriado ao exame da natureza e da função do discurso filosófico, a partir da oposição entre oralidade e escrita, que a filosofia, tal como Platão parece concebê-la no *Fedro*, precisa conduzir a termo. No que se refere, propriamente, à natureza desse tipo de discurso que é o filosófico, o *Fedro*, talvez, não seja o diálogo mais apropriado a essa investigação, e é na *República* que devemos buscar subsídios para pensá-la. Pois é ali, sobretudo nos livros II, III e X, onde uma crítica rigorosa ao poeta é elaborada e onde encontraremos de preferência mais do que um esboço sobre o conteúdo a ser ensinado. Entretanto, isso fugiria demasiadamente de nosso objetivo. Lembremos que a crítica platônica à poesia não compõe nosso repertório de questões, senão no que se refere à importância da tradição poética na constituição da *paidéia* grega, na qual Platão, sem dúvida, foi instruído. Segundo Sócrates, no *Fedro* 245 a 5, as odes e todo os outros gêneros de poesia servem para "educar a poesteridade" e "glorificar por milênios os feitos dos antepassados". De qualquer maneira, como esse será o assunto do próximo capítulo, continuaremos, por enquanto, tentando elaborar o sentido da *paidéia* filosófica que se esboça no *Fedro*. Assim, vejamos a passagem 277 c:

> Sócrates: Porém quem pensa que todo discurso escrito, não importando o assunto, terá, por força, de conter boa dose de brincadeira, e que não há peça oratória em verso ou em prosa digna de ser escrita ou pronunciada, tal como acontece com as composições dos rapsodos, que não permitem exame e nada ensinam, pois só têm finalidade de persuadir, não passando os mais bem logrados discursos de recurso mnemotécnico para os que sabem; e o inverso: os discurso escritos para serem estudados ou pronunciados com fins didáticos, e que são verdadeiramente escritos na alma, tendo como tema o justo, o belo e o bom, são os únicos eficientes, perfeitos dignos de consideração e merecedores de serem denominados filhos legítimos de seu autor, em primeiro lugar, os que nele vivem como invenção de seu próprio espírito; em seguida, os filhos ou irmãos daqueles, nascidos noutras almas, em condições idênticas... Um homem assim, que não dá a mínima atenção às outras modalidades de discursos, é que poderia muito bem tornar-se, meu caro Fedro, o que eu e tu desejaríamos ser.

No mesmo sentido da passagem anterior, a seguinte considera o escrito como uma espécie de passatempo, um jogo, um divertimento, como diz Fedro em 276 e:

> Fedro: Magnífico o passatempo (*paidián*) de que falas, Sócrates, em comparação com a baixeza do dos outros: o passatempo do homem que possui capacidade de se deleitar com a composição de livros em que discorre sobre a justiça e outras virtudes por ti apontadas.

Ao passo que aquele que se debruça apenas sobre este aspecto da formação e esquece-se de educar a alma, põe a perdê-la, como a semente plantada nos jardins de Adônis. Aliás, essa passagem do Fedro (276 b 5) pode ser considerada uma espécie de síntese da pedagogia filosófica de Platão. Vejamo-la:

> Sócrates: o agricultor inteligente que se preocupa com as sementes e deseja torná-las fecundas, acaso as semeia diligentemente em pleno verão nos jardins de Adônis, pela alegria de ver que esses jardins se tornam belos em oito dias? Ou pelo contrário, se o chega a fazer, as semeia por divertimento e só na ocasião da festa? Mas, com as sementes que lhe interessam, não usa as técnicas agrícolas, não as semeia no terreno apropriado e não fica contente, se tudo o que semeou atingir a maturidade passados oito meses?

O discurso que conduz a alma, antes, é vivo e animado, e o escrito constitui apenas uma imagem daquele (276 e – 277 a):

> Sócrates: em minha opinião, muito mais bela se torna a ocupação nestas matérias, quando alguém, no uso da arte dialética, torna uma alma apta e nela planta e semeia discursos com entendimento – discursos capazes de vir em socorro de si mesmos e de quem os plantou, não improdutivos mas possuidores de gérmen, de que mais discursos nascem em outros temperamentos e podem tornar para sempre essa semente imortal, e assim conceder ao seu detentor o mais alto grau de felicidade que um ser humano pode ter.

Em resumo, o escrito, no fundo, é ambíguo como um *phármakon*, pois ele pode auxiliar tanto como pode prejudicar, e isso vai depender, em larga medida, da definição e da importância que atribuímos à concepção de Memória, a qual passamos a examinar nesse momento.

SEGUNDA PARTE

RESSONÂNCIAS DA TRADIÇÃO POETICO-RELIGIOSA NA CONCEPÇÃO DE *PHILOSOPHÍA* DO *FEDRO*

(I) Ver e Ouvir a Memória

I.1 – Memória, mito e verdade na poesia arcaica

Há no panteão grego uma divindade cujo nome representa a função psicológica da memória, seu nome é *Mnemosýne*, deusa nascida da união de *Gaia* (Terra) e *Ouranós* (Céu)[66]. No período arcaico, em cujo decurso predomina o registro da oralidade, muito antes de ser nomeada como função psicológica, a memória parece ter desempenhado funções diferentes. E como lembra Vernant, "as formas de que se revestiu a memória em sua origem são problemas que escapam à investigação científica"[67]. Sobretudo, porque muitas dessas funções eram desempenhadas dentro de um contexto religioso e ritualítico, do qual se perderam os testemunhos, se é que outrora houve algum. E, por assim dizer, sobre isso não dispomos, como todos sabemos, senão de narrativas míticas.

A narrativa arcaica mais importante sobre a representação religiosa da Memória é, sem dúvida, a *Teogonia* de Hesíodo, que nos informa, logo no início do famoso *Proêmio às Musas* (v.1-115), acerca de sua progênie e dos eventos cósmicos por ela presididos. Como sabemos, o canto não é algo distinto da poesia arcaica, ao passo que a prosa parece ser uma invenção posterior, considerando que esta última pressupõe a

[66] HESÍODO. *Teogonia,* v.132-135: "*autàr épeita Ouranôi eunetheîsa ték'... te Mnemosýnen...*"
[67] VERNANT, J.P. "Aspectos míticos da memória". IN: Mito e Pensamento entre os gregos. trad.:Haiganuch Sarian, p.107.

leitura. No início, a repetição e subseqüente memorização advinda de uma série de práticas e exercícios de decoração consolida-se sobre o som e não sobre a visão. Aplicada ao contexto dos estudos platônicos, a hipótese de Parry, acerca dos poemas homéricos, resulta naquilo que Havelock chama de revolução da escrita. Claro que precisamos ser cautelosos, uma vez que estabelecer com precisão um limite entre a oralidade e a escrita, como se se tratasse de duas coisas que não podem coexistir sem se perder, é impossível. Afinal, parece-me um exagero pensar que a escrita substitui a oralidade, não havendo, portanto, uma "revolução" no sentido preciso do termo – que a rigor, implica numa ruptura radical – mas uma acomodação, isto é, uma reelaboração dos termos, onde os elementos parecem se fundir, e não se excluir. Ao discordar ou propor uma nova perspectiva acerca das concepções de memória, de alma, de educação, de conhecimento, que Platão chamou de filosófica, não se exclui nada, ao contrário, pressupõe-se um exame atento de tudo aquilo que a precede. Os diálogos de Platão parecem realizar, ou melhor, propor a realização dessa síntese. Uma perspectiva onde as diversas vozes que dão alento à cultura possam medir-se, vale dizer, comparar-se, sem, no entanto, subtrair-se ao processo. Por isso, a *philosophía* é o paradigma educacional por excelência. A despeito da rigidez da hipótese levantada no *Prefácio a Platão* de Havelock, a saber, que Platão ocupa a posição de pivô disso que ele chama de "revolução", não podemos deixar de perceber, sobretudo no *Fedro,* que por debaixo dessa rubrica estanque encontra-se algo que me parece mais importante, o caráter de permanente reelaboração da oposição entre escrita e oralidade. E, em conseqüência disso, o papel da filosofia no processo de elaboração dessa oposição. Assim, não haveria, no fundo, uma radical separação entre um registro e outro, mas um trânsito necessário.

Nossa hipótese central é de que a reelaboração do sentido de memória, por meio de uma reforma educacional, coaduna com a invenção da *philosophía* e, por conseguinte, tem reflexos sobre a *paidéia* do período clássico, o que será abordado com mais precisão no tópico seguinte, quando nos debruçarmos sobre o sentido de *Moûsai* e *mousiké*. Por ora, nos atenhamos em apresentar o quadro no qual se dão as relações entre Memória, mito e verdade. Uma vez que nossa intenção é investigar a concepção de *philosophía* no *Fedro*, e, como dissemos, essa concepção tem como pressuposto a imortalidade da alma, sem a qual não há conhecimento, nem *phainómena*, uma vez que não há geração ou corrupção sem movimento, não podemos mais descurar de tentar uma aproximação entre *philosophía*, alma e memória.

No *Fedro*, elas se coordenam em função da contemplação da verdade, da verdadeira realidade, isto é, ambas desempenham uma função semelhante. O que não seria novidade alguma, pois, como já disse M. Detienne, a Memória arcaica tem uma função semelhante à função da verdade[68].

No poema de Hesíodo, a Memória, denominada *Mnemosýne* gera em união com Zeus, nove filhas, cuja função é "inspirar", através do canto ritmado e da coreografia rítmica, a experiência mediada da "verdade". Nesse sentido, "invisível" ao comum dos homens, a "verdade" decorre de uma possessão divina e, além disso, não nos esqueçamos, está atrelada a uma série de práticas comuns a uma cultura ágrafa, como exercícios mnemotécnicos, metrificação, catálogos e genealogias.

Segue que outra função relacionada à Memória, por intermédio das filhas, é consagrar o canto, de modo que ele se torne, igualmente, "oblívio de males e pausa de aflições"[69], na medida em que turva a visão do homem para as coisas corriqueiras de sua condição e, transportando-o para uma dimensão que extrapola os limites de sua

[68] DETIENNE, M. *Op. Cit.*, p. 31.

individualidade, o distancia de suas mazelas, por um breve instante, e lhe permite ver e ouvir, isto é, contemplar "a verdade" de como as coisas se deram no princípio. Saber a causa, em última instância, saber o princípio é saber a função, a natureza e, ao hinear "o presente, o passado e o futuro", as Musas inauguram o canto daquilo que não se esquecerá, isto é, a *alétheia*, a verdade. Mesmo sendo uma verdade mediada pelo canto, é a verdade que o canto procura expressar. E, no fundo, a experiência da verdade é sempre mediada. A sabedoria plena é fechada aos homens, somente a possuem os deuses.

As Musas engendram a própria realidade a partir do canto, proferindo, nesse sentido, o mito que assemelha-se à verdade e ressoa nos mitos de Platão, ao menos, nos diálogos do período de maturidade. Principalmente no *Fedro.* Em outras palavras, "O saber, ou a sabedoria, isto é, a *sophía*, que *Mnemosýne* dispensa aos seus eleitos é uma 'onisciência' de tipo divinatória"[70]. Uma experiência arrebatadora, que assemelha-se à loucura, mas, ao mesmo tempo, profícua, porque permite ao homem acessar uma sabedoria que lhe escapa, isto é, que lhe excede. Uma sabedoria divina. Na memória do canto, presentifica-se o passado, o tempo primordial, portanto, a memória arcaica, para além de uma concepção de "Eu" individualizado, ou uma noção de temporalidade, aponta para um quadro vivo, isto é, para a própria realidade, enquanto fruto do canto. De uma maneira geral, as Musas, através de sua ligação com a Memória, enunciam aquilo que aos homens escapa, justamente por não o terem presenciado.

É preciso lembrar que a experiência da Memória parece não ter sido concebida, ela própria, da mesma maneira de Hesíodo a Platão. Uma genealogia dessa experiência parece ter sido suficiente para demonstrar que ela sintetiza aspectos, em si, muito diversos, tais como divindade, função psicológica, imortalidade da alma; ao mesmo

[69]HESÍODO. *Op. Cit.*, v. 55: "*l̲esmosýn̲e te kakô̲n ámpaymá te merme̲rá̲o̲n.*"

tempo, uma espécie de prática de purificação, ou método de investigação e condução à verdadeira realidade, todos aspectos presentes nos diálogos de Platão, de maneira dispersa, e, no *Fedro,* de modo conciso.

A despeito das profundas transformações culturais que marcam a passagem do período arcaico para o clássico, em especial, a difusão da escrita, a reelaboração da concepção de memória e a busca pela verdade parecem não se distanciar, tanto quanto se supunha no século XIX. Donde não se confirma uma ruptura radical entre a compreensão mítica e a compreensão racional, em outras palavras, não se constata uma "passagem do mito ao *lógos*" como pretende a maioria dos historiadores da Filosofia, mas, ao contrário disso, o que observa-se nos diálogos de maturidade de Platão é congruência entre eles. O que não significa que Platão seja Hesíodo. Quero dizer, a concepção ritualística do mito, certamente corrente no período arcaico, talvez não tenha chegado aos dias de Platão, ou tenha chegado de maneira atenuada e multifacetada. Tanto que Platão parece ser capaz de sistematizar seu uso. Ao menos é o que sugere L. Brisson em *Platon, les mots et les mythes.* A diferenciação se dá na introdução da concepção de alma imortal, que aos poucos reconfigurará a concepção de memória presente no poema de Hesíodo e outras tradições religiosas, como os órficos.

A memória cosmológica do poema épico-didático de Hesíodo dará, aos poucos, lugar a uma outra concepção de memória entre os gregos, isto é, uma mais parecida com aquela consagrada nas religiões órficas, onde o aspecto que se sobressai é justamente o da imortalidade, da qual a reminiscência é uma das provas. Através de práticas purificatórias, a alma humana pode se conservar livre da turbulência das revoluções cósmicas, mas é obrigada por sua condição a migrar para alimentar-se daquilo que convém à sua natureza divina, a verdade; caso contrário, somente se fartará de opinião.

[70] VERNANT, J.P. *Op. Cit.,* p. 109.

Esse parece ser o mesmo sentido observado na lição do mito central do *Fedro*, narrado no segundo discurso de Sócrates, 247 d-e:

> No decurso dessa revolução contempla a justiça em si mesma, contempla a temperança, o conhecimento, não o conhecimento passível de crescimento e que difere de acordo com o objeto com que se relaciona e a que em nossa curta existência damos a denominação de seres, mas o conhecimento do que verdadeiramente existe. Depois de haver contemplado as outras realidades verdadeiras e delas se alimentado, mergulha a alma de novo no interior do céu e retorna para sua morada.

Lembremos, porém, que essa revolução tem sobre os homens um impacto maior, dada a constituição da alma humana. Como pudemos observar no segundo tópico da primeira parte, é a muito custo que a alma humana consegue contemplar a realidade. Muitas nem conseguem contemplar e "amontoam-se, machucam-se, procurando passar umas na frente das outras" (248 a), além disso, diz Sócrates (248 b):

> A confusão é enorme; há luta e o suor escorre em bagas e, por falta de perícia dos cocheiros, muitas almas ficam estropiadas e chegam a perder parte das asas. Depois desse trabalho insano, todas voltam sem terem conseguido contemplar a realidade, e, uma vez dali afastadas, alimentam-se com a opinião.

Esse processo árduo de contemplação e exercício de "rememoração", muitas vezes, faz lembrar os rituais de purificação da alma praticados pelas seitas de Mistérios. Embora, não possamos, aqui, levantar senão conjeturas, cabe dizer que em muitas das passagens desse diálogo são feitas referências aos mistérios que nos permitem ao menos supor uma relação entre essas tradições. Segundo André Motte, o movimento e o sentido do *Fedro* se encontram profundamente enraizados nessas tradições poéticas e religiosas[71]. Vejamos algumas dessas passagens. A primeira está em 249 d – 250 a:

> Sócrates: Conforme disse há pouco, toda alma de homem já contemplou naturalmente a verdadeira realidade, sem o que não teria nunca adquirido essa forma; porém não é igualmente fácil a todas, à vista das coisas terrenas, recordar-se das celestes, o que se dá tanto com as que as perceberam de

[71] MOTTE, A. "Le pèlegrinage initiatique de la parole. Une lecture du *Phèdre*. IN: *Méthexis*, VIII, 1995, p.33.

> corrida como com as que tiveram a infelicidade de cometer alguma injustiça por influência de más companhias e de esquecer os mistérios sagrados contemplados naquela ocasião. Assim, são bem poucas as que conservam a lembrança (*anámnesis*) do que viram.

Em seguida, 250 c:

> Sócrates: "iniciados nesse mistério que, com toda justiça, pode ser denominado sacratíssimo, e que celebrávamos na plenitude da perfeição e livre dos males que nos alcançavam no futuro, fomos admitidos a contemplar sob a luz mais pura aparições perfeitas, simples, imutáveis, puros também, e libertos deste cárcere de morte que com o nome de corpo carregamos conosco e no qual estamos aprisionados como a ostra em sua casca.

Em ambas as passagens evidenciam-se as ressonâncias dessa tradição. Entretanto, o que é a alma efetivamente, qual sua natureza, sua função ? E o que tem o mito a dizer sobre isso?

Através do mito, o "invisível" que governa tudo através de tudo faz-se presente, em outras palavras, a realidade se mostra. Segundo Brisson, o recurso ao mito permite, na reflexão filosófica de Platão, mostrar algo que não pode ser analisável, decomposto, verificado. E aí reside a delimitação mais precisa possível acerca da distinção entre *philosophía* e poesia: uma permite ser examinada, a outra não. No entanto, de certo modo, todo mito é também um *lógos*[72], na medida em que não podemos descurar de sua dimensão literária, ainda que nos últimos anos a perspectiva ritualística tenha ganhando força[73]. A diferença entre eles, voltamos a dizer, reside na impossibilidade de verificação do discurso mítico, ao passo que o discurso racional, o *lógos*, permite essa verificação[74]. Não só no *Fedro*, como no *Fédon*, na *República* e no *Banquete*, essa perspectiva é reafirmada, seja para enunciar o desejo de Apolo, para que Sócrates venha a fazer *mousiké*; seja na exposição da concepção de Bem; ou nas palavras da sacerdotisa Diotima. O que não compromete a inteligibilidade dos *phainómena*, uma vez que o

[72] BRISSON, L. *Platon. Les mots et les mythes.* Paris: Librairie François Maspero: 1982, p. 111.
[73] BURKERT, WALTER. *Religião grega na época clássica e arcaica.* Trad. M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 21-36.

discurso racional se mostra incapaz de investigar certas instâncias. Como Sócrates diz ser o caso, justamente, de uma definição sobre a natureza da alma, na passagem 246 a, do *Fedro*:

> Sócrates: Sobre sua natureza (*idéas autês*), teremos de dizer o seguinte, o que realmente ela seja é assunto de todo ponto divino, que exigiria uma narrativa muito extensa; mas dizer ao que assemelha-se é uma empresa humana e de menores proporções. É, portanto, sob este ponto de vista que vamos falar.

I.2 – Memória, *paidéia* e *philosophía* no *Fedro*

Da maneira como no *Fedro* podemos perceber a relação dos personagens com o texto escrito, isto é, seu comportamento em relação a escrita, considerando um contexto no qual a escrita já parece fazer parte da educação, nada nos impede de investigar acerca de sua importância como elemento fundador da *philosophía.* Se levamos em conta o acervo de processos escritos e o uso cada vez mais recorrente do relato escrito utilizado pelos historiadores, talvez possamos pensar que a partir de meados do século V a.C., a escrita consolida-se como meio de comunicação e de educação, absorvendo e reelaborando muitos dos mecanismos tipicamente relacionados à narrativa oral, como a necessidade de quantificações rítmicas que permitam preservar um conjunto de saberes acerca do mundo e das coisas. Nesse contexto, onde a poesia tornou-se um simples domínio técnico do uso da palavra, aplicado a funções políticas, o discurso racional passou a jogar um papel decisivo. Porque abre espaço para uma reflexão sobre o próprio discurso que enuncia, um *lógos* reflexivo que desdobra-se sobre si mesmo, e que argumenta mais do que afirma.

[74] *Idem,* p. 114 e seg.

A *philosophía* nasce como tentativa de superação da *paidéia* tradicional, fundando-se numa concepção de mundo laicizado, isto é, antropomórfica, e de tal modo dessacralizada, que o mito perderá seu sentido e função primordiais, isto é, dizer a verdadeira realidade. É preciso alertar, no entanto, que de modo algum o termo mito parece corroborar o sentido de alegoria, isto é, ao menos não antes do período alexandrino, portanto, posterior a Platão, mesmo quando esvaziado seu sentido religioso primordial.

Antes que a *philosophía* seja consolidada, portanto, como uma investigação em torno da concepção de "verdade", compreendida como essência inteligível do real, como parece sugerir o desencadeamento dos diálogos, a Memória, "rainha das colinas de Eleutera", como diz Hesíodo, ocupava a função da "verdade". Em larga medida, nas culturas ágrafas, como em geral reconhecemos ser a cultura grega no período arcaico, a memória corresponde, como dissemos, à realidade "invisível", que somente o canto inspirado pelas Musas é capaz de expor[75]. Segundo Detienne,

> "...quando a reflexão filosófica descobre o objeto próprio de sua busca, quando se desarticula do fundo do pensamento mítico, onde a cosmologia jônica ainda encontra suas raízes, quando se lança deliberadamente aos problemas que não mais deixarão de atrair sua atenção, ela organiza um campo conceitual em torno de uma noção central que definirá, a partir de então, um aspecto da primeira filosofia como tipo de pensamento e do primeiro filósofo como tipo de homem: a verdade (*alétheia*)[76].

Entretanto, há que se estabelecer uma relação entre Memória e *Philosophía*, afinal, se o que estabelecemos na primeira parte de nossa investigação fizer sentido, quer dizer, se for verdade que a especificidade da *philosophía* reside na reelaboração

---

[75] A realidade "invisível" atestada no contexto poético-religioso – e que dará ensejo mais tarde às especulações sobre a *phýsis* e sua *archḗ* – estenderá, por conseguinte, seus braços por toda metafísica ocidental, desde Platão, passando pela doutrina kantiana dos *juízos sintéticos a priori*, o ciclo das estações porque passa o Espírito Absoluto de Hegel, para chegar a "consciência de si" e "para si"; aos *jogos de linguagem* em Wittengeistein.

[76] DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad.: Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1988, p. 13.

das concepções de alma e suas consequências no contexto educacional, então, não podemos deixar passar despercebido o vínculo entre *paidéia* e memória. Afinal, a própria concepção de conhecimento em Platão parece vinculada a uma *reminiscência* da alma, isto é, uma *anámnesis*, uma memória da alma, como já dissemos anteriormente.

Cabe lembrar, entretanto, que entre a memória em seu sentido cosmogônico ou cosmológico e a memória em seu sentido purificatório, isto é, compreendida enquanto fonte de imortalidade da alma, de onde provém a matriz da reminiscência, também existem diferenças. O que reforça nossa convicção quanto à reelaboração das tradições arcaicas, em outras palavras, isso significa que Platão não inventou nada, mas ao contrário, teve à sua disposição toda uma reflexão sobre o mundo anterior a ele, isto é, toda uma tradição debruçada sobre as concepções de alma e imortalidade, memória e reminiscência. "Os mitos de memória são, desse modo, em Platão, integrados em uma teoria geral do conhecimento"[77].

Para que possamos compreender, portanto, a estreita relação entre *paidéia* e memória, no contexto educacional da Atenas do século V a.C., e, mais importante do que isso, situar nesse horizonte a especificidade da concepção de filosofia, tal como Platão a concebe nos diálogos de maturidade, é necessário, como temos nos esforçado por demonstrar, retroceder alguns passos em direção ao período arcaico, onde desde o século VIII a.C. a memória desempenhou um papel fundamental na consolidação da vida religiosa, social e espiritual dos gregos antigos. Atuando por meio das filhas, as Musas, como meio de acesso ao passado, ao presente e ao futuro, a memória arcaica tem como função instaurar a realidade por meio do canto.

Como acentua M. Detienne, há uma semelhança entre a memória e a verdade no contexto poético-religioso do período arcaico, no que se refere ao valor, ou melhor, há

[77] VERNANT, J.P. *Op. Cit.*, p. 118.

uma equivalência de significado, isto é, ambas as concepções englobam o "presente", o "passado" e o "futuro", e, ao mesmo tempo, se definem em relação ao "esquecimento", o que Detienne chama de equivalência de relação. Nesse sentido, a memória é partícipe da sabedoria nos quadros da formação educacional. Assim, compreendemos aquele sentido de "não-esquecimento" que reveste a verdade enquanto *alétheia*.

Através da memória tem-se acesso ao "invisível" que governa o mundo "visível", vale dizer, *Mnemosýne* e *alétheia* tomam seu sentido através de uma relação com a poesia, graças à qual a instauração do "real" é formulada ao mesmo tempo que a instauração da verdade, que de modo nenhum é conceitual. A verdade é, antes, um aspecto da soberania. Por meio da "palavra ritmada", a Memória guarda as experiências acumuladas pelas inúmeras gerações de antepassados e as transmite às gerações futuras, como assinala Sócrates no *Fedro*, "celebrando os numerosos feitos dos antepassados, e educando seus descendentes". (245 a 5) No entanto, seja na dialética filosófica dos diálogos, seja na representação religiosa da divindade mãe das Musas, como na *Teogonia* de Hesíodo, a memória em oposição ao esquecimento constitui uma experiência significativamente pedagógica. Mesmo que em certos momentos seus narcóticos sejam ministrados para "oblívio" e "esquecimento" dos males, como acontece também na *Teogonia* – marcando uma ambigüidade com a qual o discurso se reveste e a partir da qual será sempre considerado um jogo, uma brincadeira –, onde o canto inspirado pelas Musas não só pode trazer o esquecimento, no sentido de transportar aquele que o ouve a uma dimensão letárgica, numa espécie de transe hipnótico, como pode dizer a mentira semelhante à verdade e a verdade ela mesma.

Não é demais lembrar que o termo grego para verdade, *alétheia*, se constitui em oposição ao "esquecimento", e que a busca pela verdade pode confundir-se em muitos aspectos com este estado de "loucura" propiciado pela inspiração divina. O que nos

levaria a um paradoxo quanto ao “esquecimento” e sua oposição à memória como fonte da verdade. Em outras palavras, a verdade, concebida como *alétheia* e fruto do canto inspirado pelas filhas da Memória, se opõe ao “esquecimento”, ao mesmo tempo em que “transporta” para o “invisível”, ao modo dos êxtases. Talvez fosse necessário traçar uma diferenciação entre memória e consciência. Além disso, entre nossa concepção de memória e as múltiplas experiências gregas existem nuances que não podem ser desconsideradas. Para nós, a memória representa uma capacidade de reconstruir o passado a partir de uma perspectiva histórica, enquanto a experiência grega mais antiga denuncia, de outra parte, um caráter mito-poético atemporal. O tempo do mito não corresponde ao tempo da demonstração lógico-silogística, isto é, ao tempo do conceito. O esvaziamento do mito, em outras palavras, leva ao esvaziamento da linguagem, a perda do caráter unificador da poesia.

No que tange à *paidéia*, o que Platão propõe é a substituição de todo um modelo educacional já instaurado e consolidado no espírito grego, por outro, a filosofia. O mito vem em auxílio da argumentação, quando esta não mais se mostra capaz de perscrutar o “invisível”, no entanto, não deve, do ponto de vista educacional, ou pedagógico, ser utilizado nem à maneira dos *sophistaí*, nem à maneira dos poetas, que não buscam escrever na alma.

I.3 – Escrever na alma: a oposição entre oralidade e escrita

No contexto das religiões dos mistérios e do pitagorismo, a *anámnesis* constiui uma espécie de purificação da alma. Então, talvez não seja absurdo vasculhar entre as experiências mnemônicas, vale dizer, entre o ver e o ouvir a Memória, ressonâncias sobre as concepções elaboradas no *Fedro*, e não simplesmente atribuir notoriedade à

interpretação esotérica, em última instância decorrente de uma "leitura alegórica" dos diálogos. Em um texto muito elucidativo sobre as teses esotéricas, Brisson nos alerta sobre as possíveis consequências de uma tal leitura. Em primeiro lugar, porque a leitura alegórica negligencia a forma literária e a argumentação, em função de uma "caça às alusões"; em segundo lugar, porque Platão se torna um neoplatônico *avant la lettre*; além disso, em terceiro lugar, os diálogos de juventude perderiam o seu sentido filosófico, uma vez que não têm por objeto questões de ordem metafísica; em último lugar, essa perspectiva afasta Platão do que parece primordial à sua filosofia, isto é, reformar o edifício da cultura através de uma transformação educacional. Em outras palavras, isso significa educar e escrever na alma.

A leitura alegórica, que tem por conseqüência as 'doutrinas não escritas', atribuídas a Platão pela Escola de Tübingen-Milão, consolidou-se em uma tradição possivelmente iniciada por Fílon de Alexandria e mais tarde continuada por diversos filósofos e escolas de filosofia da era imperial, tais como: Numênio; Amônio e a Escola Alexandrina; a escola romana, fundada por Plotino; a escola Siríaca, fundada por Jâmblico, discípulo de Porfírio; Proclo de Atenas. Em outras palavras, é posterior a Platão e, portanto, não corresponde ao mesmo contexto cultural. Com isso pretende-se ressaltar que a oposição entre oralidade e escrita elaborada no *Fedro* precisa ser contextualizada, para evitar o que consideramos um equívoco, pois afirmar que se pode necessariamente demonstrar a existência de doutrinas não escritas, transmitidas através de iniciados e apenas alegoricamente enunciadas nos textos, pelo fato de ser elaborada uma crítica à escrita em detrimento da oralidade, é ignorar todo o desenvolvimento argumentativo do *Fedro.* Pois, longe de conceber o mito como alegoria, compreende-o também como palavra da Memória. E, enquanto palavra da memória, liga-se a um contexto poético, cujo caráter oral fora predominante sobre a *paidéia* arcaica durante

muitos séculos. Só no século V a.C. a escrita irá se difundir amplamente e o discurso escrito irá se tornar um motivo de crítica, de reflexão. É natural que Platão, como alguém que vive no centro dessa crise, e, mais do que isso, como alguém que se propõe a investigar a verdade, considerando a importância da educação na execução dessa tarefa, faça da própria crise motivo de reflexão. O que não nos autoriza, lembremos, dizer que daí se deduzem doutrinas não escritas.

Entretanto, não podemos nos esquecer de dizer que, a despeito das observações feitas por Brisson à tradição esoterista, gostaríamos de ressaltar uma aproximação entre Platão e os pensadores pré-platônicos, uma vez que acreditamos que essa perspectiva não se mostra necessariamente antagônica à forma escrita. Pois, o que há de mais arcaico nos diálogos de maturidade é a tentativa cosmológica de reconfigurar toda uma concepção de mundo já estabelecida, através de uma reelaboração de seus termos fundamentais, isto é, aqueles que orbitam em torno da concepção de educação, como a memória, a alma, a *anámnesis*, em função de uma nova perspectiva a que se deu o nome de *philosophía* e que revestiu a confortável forma do diálogo. E, nesse novo quadro pedagógico, escrever na alma, portanto, constitui o que há de mais importante. E, como também já tivemos a oportunidade de ver, para escrever na alma é necessário conhecer a "verdade". Mas, antes de ser objeto de investigação, a "verdade" é o canto das Musas, filhas da Memória.

II – As Musas e a *Philosophía*

II.1 – *Mousiké,* educação e *philosophía* no *Fedro*

Se o que ficou dito acima está certo, não podemos deixar de dar mais um passo. O que vemos no *Fedro* é o estabelecimento de uma relação entre a herança da concepção arcaica de memória e uma forma diversa de se concebê-la, como já adiantamos acima, uma concepção de memória que se constitui a partir das tradições poético-religiosas, como o orfismo e o pitagorismo[78]. Entretanto, antes de ascendermos por essa via, talvez seja interessante tentar reforçar a importância da relação existente entre as Musas, filhas da Memória, e a educação, mais do que isso, ressaltar seu lugar na consolidação da *paidéia* filosófica do *Fedro.*

Assim, procuraremos expor, de maneira breve, algumas passagens dos diálogos de maturidade, para que possamos estabelecer um sentido mais preciso do termo *mousiké,* em seguida, retomaremos a discussão sobre os apectos filosófico-religiosos emaranhados à constituição da concepção de *philosophía* no *Fedro*.

Desde a *República,* especialmente nos livros II, III e X, a concepção de *mousiké* torna-se importante para a reflexão filosófica, uma vez que constitui, ao lado da ginástica, um dos momentos da educação aristocrática ateniense. Segundo nos informa Platão, a própria *mousiké* corresponderia à primeira fase dessa educação aristocrática, e a ginástica, ao segundo momento. Enquanto discutem sobre qual seria a *paidéia* mais apropriada ao guardião, Sócrates e Gláucon nos apresentam alguns indícios que permitem uma primeira apreciação da concepção de *mousiké,* como no trecho 376 d-e da *República*:

[78] BOYANCÉ, P. *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Étude d'histoire et de psychologie religieuses.* Paris: 1993, p. 149-184.

> *Sócrates*: Eduquemos estes homens no *lógos*, como se estivéssemos a inventar uma história e como se nos encontrássemos desocupados.
>
> *Gláucon*: É o que devemos fazer.
>
> *Sócrates*: Então que educação há de ser? Será difícil achar uma que seja melhor do que a encontrada ao longo dos anos – a ginástica para o corpo e a música para a alma?
>
> *Gláucon*: Será, efetivamente.
>
> *Sócrates*: Ora, começaremos por ensinar primeiro a música do que a ginástica?
>
> *Gláucon*:Pois não!
>
> *Sócrates*: Incluis na música os discursos, ou não?
>
> *Gláucon*: Decerto.

Do mesmo modo como na *República*, vemos no *Fédon* mais alguns aspectos acerca da concepção de *mousiké* e de sua relação com a *philosophía*. Isso se dá logo no início desse diálogo, quando Sócrates se encontra com os discípulos, isto é, quando se inicia a curiosa exposição de Fédon ao círculo pitagórico ligado a Filolau, em especial a Equécrates, sobre os últimos instantes de Sócrates. Nesse diálogo incomum, assim como no *Fedro,* a concepção de *mousiké* será relacionada à concepção de *philosophía* de maneira explícita. Ao ser perguntado por Cebes do porquê dos *poiemáton* em que Sócrates se havia debruçado nos últimos instantes de vida, já que outrora nunca havia feito algo dessa natureza, redarguiu Sócrates: "Haverá, com efeito, mais alta música do que a filosofia?"(61 a). Além disso, Sócrates nos informa de que um poeta "para ser verdadeiramente um poeta deve empregar mitos e não argumentos" (61 b).

A *philosophía*, tal como elaborada nos diálogos, anseia por tornar-se ela própria uma nova *mousiké*. A educação filosófica é a educação mais excelente e mais adequada ao governante, uma vez que aquele que não é capaz de contemplar as coisas como são em si mesmas não será capaz de compreender o que seja, de fato, a justiça, a temperança e a coragem, não sendo, em suma, capaz de governar a cidade.

Em resumo, o que constatamos acerca da concepção de *mousiké* nos diálogos que precedem o *Fedro,* é que ela se vincula à *philosophía* por meio da *paidéia,* que por sua vez encontra no *mito* suas raízes mais profundas. No *Fedro,* algo semelhante pode ser observado. Pois se recorre, da mesma maneira, ao mito como paradigma educacional e no mito se fundamentam as imagens sobre as quais não se pode argumentar.

Além disso, o movimento da alma em direção à "planície da verdade" através da reminiscência remete-nos à tradição dos órficos e pitagóricos, em que a Memória abandona o plano cosmogônico, aproximando-se de uma especulação escatológica, da qual depende o destino da alma (*psykhé*). A fim de trazer uma imagem que esclareça essa concepção de memória presente no diálogo, recorreremos ao próprio texto. Talvez encontremos nela aquilo que constitui a unidade do diálogo, ou seja, aquilo que torna a combinação de vozes um ser vivo, a busca pela compreensão daquilo que faz de um deus aquilo que ele é, a contemplação permanente da verdade em si mesma: "Quando conseguem apanhá-la pela reminiscência, são tomados de entusiasmo e põem-se a imitar, tanto quanto é possível ao homem, os hábitos e costumes divinos (253 a)". Se, por um lado, somos alçados ao entusiasmo, o que explicaria a gênese da poesia e da filosofia como delírio divino, estamos, entretanto, diante de uma outra experiência mnemônica no diálogo. No trecho aludido, já estamos diante da alma, esse cocheiro que, com seus dois cavalos, acompanha, em seu processo de reminiscência, os deuses. A importância da reminiscência, segundo parece, reafirma a ligação com a tradição dos mistérios. Todavia, a reminiscência, sem dúvida, tem outro sentido no diálogo, como indica a seguinte passagem do *Fedro* (249 b-c):

> A alma que não evoluiu e nunca contemplou a verdade não pode tomar a forma humana. A causa disso é a seguinte: a Inteligência do homem deve se exercer de acordo com aquilo que se chama Idéia; isto é, elevar-se das multiplicidades das sensações à unidade racional. Ora, esta faculdade nada

> mais é que a reminiscência das Verdades Eternas que ela contemplou quando acompanhou a alma divina nas suas evoluções. Por isso, convém que somente a alma do filósofo tenha asas: nele a memória, pela sua aptidão, permanece sempre fixada nessas verdades, o que o torna semelhante a deus. É apenas pelo bom uso dessas recordações que o homem se torna verdadeiramente perfeito, podendo receber em alto grau as consagrações dos mistérios. Um homem desses se desliga dos interesses humanos e dirige seu espírito para os objetos divinos; a multidão o considera louco, sem perceber que nele *habita a divindade* (249 b-c).

Nessas palavras, ecoam, decerto, os rastros das tradições cujo escrutínio tem nos ocupado aqui. Ao final de seu processo de rememoração – o que, no diálogo, dá-se na própria dialética – o filósofo figura como o poeta, em quem antes, nas festas, habitava a divindade. É preciso dizer, porém, que há toda uma peculiaridade nessa nova maneira de se vivenciar a memória, quer dizer, as referências serão re-elaboradas em um novo contexto, o que, por certo, leva-as a outros desígnios. Se não contemplamos ainda a planície da verdade, chegamos, ao menos, no ponto crônico, ponto de inflexão da nossa tarefa, numa palavra: a distinção entre o *lógos* mito-poético e o *lógos* filosófico. A este respeito, não nos pronunciaremos largamente. O que podemos agora é reafirmar aquilo que acima fora exposto numa passagem do diálogo: a memória (reminiscência e inspiração) está atrelada a todo um edifício que lhe confere um sentido diferente, já que o que o filósofo rememora são as idéias. Quer dizer: inaugura-se todo um genuíno vocabulário para expressar essa memória, a qual, aqui como antes, conduz a uma dimensão invisível que governa o mundo, mas que Platão denominará de inteligível, ao passo que para a tradição poético-religiosa o invisível não parece ter essa especificidade. Por fim, o que intentamos mostrar foi apenas uma visada em nosso percurso, que implica em precisar, tanto quanto possível, de que modo se compõe o diálogo *Fedro*, em que vemos essa conjunção de vozes da tradição encontrar uma forma peculiar.

Grosso modo, podemos dizer que as transformações culturais ocorridas no período clássico levaram a uma série de conseqüências curiosas. A mais importante delas é a elaboração da escrita, uma vez que isso trará à luz uma nova mentalidade, não mais fundada sobre as experiências figurativas do mito religioso, mas sobre uma concepção de conhecimento abstrato. Toda a antiga concepção de Memória, da qual o mito faz parte, é reformulada e ao invés de uma memória auditiva, a nova *paidéia* se apóia sobre uma nova memória, uma memória visual. O que não nos livra de tentar compreender a importância do mito para a constituição da identidade cultural grega, uma vez que foi através dos mitos que todo processo educacional até Platão se fez. E, quando ele propõe substituir a poesia pela filosofia, é um novo mundo que o filósofo tem à frente.

II.2 – A *philosophía* no *Fedro:* um delírio inspirado pelas Musas

Lembremos que na *Teogonia* o poeta recebeu das Musas, filhas da Memória, o cetro e o dom de pronunciar-se sobre as origens, constituindo, assim, um canto sobre a instauração do universo. A própria palavra musa, em grego, quer dizer, segundo Marcel Detienne, "palavra ritmada", mas não devemos nos esquecer do caráter religioso dessa *inspiração*, dita *enthousiasmós* pelos gregos. Ela é assim definida no *Íon* de Platão:

> Sócrates: esse dom que tu tens de recitar os poemas de Homero não é uma arte (*tékhne*), como disse ainda agora, mas uma força divina, que te move, tal como a pedra de Heracléia. Na verdade, esta pedra não só atrai os anéis, de tal modo que é possível ver uma longa cadeia de anéis de ferro ligados uns aos outros. E para todos é dessa pedra que a força deriva. Assim, também a Musa inspira ela própria e, através destes inspirados, forma-se uma cadeia, experimentando outros o entusiasmo (*enthousiasmós*). (...) Tal como coribantes não dançam senão quando estão fora de si, também os poetas não estão em si quando compõem esses belos poemas; mas, logo que entram na harmonia e no ritmo, são transformados e possuídos como as Bacantes. (...) Com efeito, o poeta é uma coisa leve, alada, sagrada e não

> pode criar antes de sentir a inspiração, de estar fora de si e de perder o uso da razão." (533 c – 534 b)[79]

Vemos, portanto, como Havelock e Svenbro perscrutam por uma via antropológica, o caráter oral da Memória arcaica, ressaltando seus mecanismos de transmissão, ao passo que Detienne e Vernant estabelecem uma relação entre Memória e verdade (*alétheia*), complementar às concepções de Musa e poeta. O que eles evidenciam, portanto, é um outro aspecto da oralidade na Grécia arcaica: mais do que um exercício de recitação, a contemplação da verdade dá-se mediante uma experiência religiosa de ouvir e ver a Memória, o que supõe a *inspiração* do poeta, sujeito às Musas.

Através da inspiração das Musas, filhas de *Mnemosýne*[80], o cantor-poeta acessa um tempo não cronológico[81], e, assim como o adivinho e o profeta[82], ele vislumbra o *invisível*[83]. Noutras palavras, a *Memória* confere aos 'servos das Musas' o dom de infiltrar-se no tempo vivo das origens e expor as entranhas do inefável. Advindo de uma experiência religiosa, de um delírio divino (*manía*), o canto instaura realidade ao mundo[84]. Nesse sentido, Memória e Verdade se equivalem e se instituem nos desdobramentos da palavra mágico-religiosa do poeta. A *Memória*, portanto, ainda não consiste na percepção sólida das coisas e das palavras na *alma*, como o será em Platão. Voltemos os olhos a um trecho da *Teogonia* (vv. 22-34), em que o poeta recebe diretamente das deusas o dom do canto:

> Elas um dia a Hesíodo ensinaram belo canto
> Quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino.
> Esta palavra primeiro disseram-me as Deusas
> Musas olimpíades, virgens de Zeus porta-égide
> *Pastores agrestes vis infâmias e ventres só,*

[79] Tradução: Victor Jabouille. Lisboa: Editorial Inquérito, 1988.
[80] HESÍODO, *Teogonia,* 53-63; e 915-917.
[81] VERNANT, J.-P., *Aspectos míticos da Memória*, (1990), p. 109.
[82] HOMERO, *Ilíada*, I, v. 70.
[83] DETIENNE, M., *Op. cit.*, p. 17.
[84] DETIENNE, M., *Op. Cit.*, p. 35.

Sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos
E sabemos, se queremos, dar a ouvir ***revelações****.*
Assim falaram as virgens do grande Zeus verídicas,
Por cetro deram-me um ramo, a um loureiro viçoso
Colhendo-o admirável, e inspiraram-me um canto
Divino para que eu glorie o futuro e o passado,
Impeliram-me a hinear o ser dos venturosos sempre vivos
E a elas primeiro e por último sempre cantar.

A natureza divina da Memória insufla nos pulmões do aedo a palavra (*mýthon)* e lhe concede o cetro representativo do poder incorporado pelas Musas. Sob seus auspícios, junto com o patrocínio de Apolo, o canto arrebata-nos os infortúnios, trazendo alívio em forma de esquecimento, como paradoxalmente demonstram os versos 94-103 do poema de Hesíodo:

Pelas Musas e pelo golpeante Apolo
Há cantores e citaristas sobre a terra,
E por Zeus, reis. Feliz é quem as Musas
Amam, doce de sua boca flui a voz.
Se com angústia no ânimo recém-ferido
Alguém aflito mirra o coração e se o cantor
Servo das Musas hineia a glória dos antigos
E os venturosos Deuses que têm o Olimpo,
Logo esquece os pesares e de nenhuma aflição
Se lembra, já os desviaram os dons das Deusas.

Num como noutro caso, Apolo e as Musas se apresentam ao poeta como uma espécie de possessão divina. Fenômeno genuinamente religioso, essa possessão encontra um rico vocabulário. Em geral, encontramos o termo *manía*, ou o verbo *maínesthai*, embora ele possua também uma conotação profana. Outros termos também servem para expressar essa possessão, como o substantivo *éntheos*, de onde deriva *enthousiádzo*, termo que sempre se refere a uma possessão divina e os verbos *katékho* e *lambáno*, menos utilizados; e, finalmente, outros dois verbos, *bakchiázo* e *koribantiáo*[85]. Todos estes termos representam, de algum modo, uma ligação de

[85] CALVO MARTÍNEZ, J. L., *Sobre la mania y el entusiasmo*, (1973), p. 159-161.

dependência do poema em relação às divindades, o que será explicitado também por Sócrates, de maneira contundente, no *Fedro* (245 a):

> Um terceiro gênero de possessão e de loucura provém das Musas; quando encontra uma alma delicada e pura, desperta-a e arrebata-a, levando-a a exprimir-se em odes e outras formas de poesia, embeleza as inúmeras empresas dos antigos e educa os vindouros.

Sócrates pretendia, em seu propósito, classificar os gêneros de delírio divino, a fim de os contrapor à concepção apresentada no discurso de Lísias – trata-se do primeiro dos três discursos de que se compõe o diálogo – em que a loucura é considerada uma doença humana e não um dom divino. Ele alerta (245 a):

> E quem chegar às portas da poesia sem inspiração das Musas, convencido de que pela habilidade se tornará um poeta capaz, revela-se um poeta falhado, e a poesia do que está no domínio de si mesmo é ofuscada pela dos inspirados.

No sentido da aproximação que ora pretendemos – lembremos rapidamente – entre a Memória arcaica e a concepção de memória que se deixa surpreender no *Fedro*, julgamos oportuno dizer: a Filosofia é inspirada por Calíope e Urânia, filhas de *Mnemosýne,* sendo que Calíope, no catálogo de Hesíodo, é a Musa que dentre todas vem à frente[86]. Segundo Cornford, a ligação de Platão com a tradição poética sucede de um modo estreito e direto: o filósofo estaria, para ele, consciente da herança de "um passado no qual a sabedoria excepcional do sábio fora atribuída à inspiração divina e expressa em poesia"[87].

> Sócrates: E todavia não fica bem a um devoto das Musas nunca ter ouvido falar de semelhante coisa! Diz-se que outrora, antes do nascimento das Musas, as cigarras eram homens. Mas, quando as Musas surgiram e apareceu o canto, alguns dos homens dessa época sentiram-se de tal maneira arrebatados pelo prazer da música que, à força de cantar, descuidaram do alimento e da bebida, e morreram sem dar por isso. Deles nasce então a raça das cigarras, que recebeu das Musas o privilégio de nunca precisar de alimento desde o nascimento, mas de se dedicar de imediato ao canto até à hora da morte, sem comer nem beber. Depois, vão junto das Musas, anunciar a cada uma quem as honra aqui na terra. Assim, a Terpsícore informam-na sobre os que a têm homenageado nos coros, de modo a torná-la

[86] *Teogonia* v. 79: "E Calíope, pois, é a mais antiga dentre todas".
[87] CORNFORD, F. M., *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego,* (1975), p. 205.

> mais benévola; a Érato, sobre os que a honram em matéria de amor; e às outras do mesmo modo, segundo a modalidade de honrarias de cada uma. Mas Calíope, a mais veneranda, e a que vem a seguir, Urânia, informam sobre os que passam a vida a filosofar e honram a arte que lhes é própria, porque, dentre as Musas, são sobretudo elas que, ocupando-se do Céu e das questões divinas e humanas, cantam com a mais bela voz.

O trecho acima (*Fedro*, 259 b–d) deixa entrever o laço existente entre a filosofia, tal como concebida no *Fedro*, e uma concepção mito-poética da qual, segundo parece, procedem os discursos humanos. Dela mesma é que promana a fonte da poesia de Hesíodo, em que as Musas, e dentre elas Calíope, são retomadas por Sócrates, o que parece denunciar uma estreita relação com a concepção de memória arcaica, de que já nos ocupamos. O discurso filosófico, além disso, é caracterizado no diálogo como semelhante a uma espécie de delírio divino, análogo ao delírio das Musas. Lembremos, ainda, sem o comprometimento de explorá-lo com o exato rigor no âmbito deste trabalho, do recorrente e diversificado papel desempenhado pelas Musas e seus 'doublês', as cigarras e as Ninfas, as quais se ligariam também ao universo mito-poético aludido: o cenário onde a trama se desenrola, onde sucede o diálogo de Sócrates e Fedro, constitui um lugar sagrado, consagrado que fora às Ninfas e a Aquelôo.

Posteriormente, no período clássico, o termo "mito", cujo radical comporta o sentido de "palavra", ganhará novo sentido, desempenhando, ao menos nos diálogos platônicos, a função de exprimir aquilo que a razão é incapaz de analisar e expor de maneira coerente, isto é, o mito lida com a dimensão irracional da existência, não mais compreendida enquanto uma potência divina, como nos poemas de Homero e Hesíodo, mas fruto de uma limitação do conhecimento humano, incapaz de sondar as instâncias últimas do universo.

II.3 – Sabedoria e loucura

Como nos esforçamos por mostrar acima, o termo mito desempenha uma função análoga à verdade, ou melhor dizendo, corresponde a ela, na medida em que o mito é a palavra das deusas. Entretanto, de uma maneira mais genérica, este termo também é aplicado para designar um conjunto de narrativas fantásticas que circulam através do imaginário das culturas, servindo-lhes, por um lado, como pano de fundo dos rituais religiosos, por outro, constituindo um eficiente mecanismo de conservação e transmissão cultural. Através do mito, os povos antigos, em especial os gregos, edificaram todo um conjunto de saberes que, ao longo dos séculos, tornou possível o surgimento da "palavra" racional, isto é, o *lógos*. Além disso, por meio da transmissão dessas estórias fabulosas acerca da constituição do universo e da condição humana, os mitos serviram de base na formação educacional (*paidéia*).

Nas sociedades onde a voz determina, mais do que a visão, a transmissão da *sophía*, isto é, em uma sociedade ágrafa, o mito oferece um recurso incomparável: o som. Sabe-se que até o século VI a.C. a escrita não havia ainda se difundido entre os gregos. No que se refere ao mito, entretanto, retirado de seu contexto vivo, a oralidade, ele se inscreve em um contexto cujo registro se atualizou, e, portanto, não conseguia mais concebê-lo como verdade. Em última instância, ao deixar-se capturar pela escrita, o mito afastou-se da esfera religiosa e tornou-se um mitologema, isto é, um objeto distanciado de seu contexto, um significante sem significado, cujo sentido será re-elaborado.

Embora os aspectos religiosos e ritualísticos do mito fossem se perdendo, ao longo do tempo, no processo de transformação das culturas, podemos dizer que o mito desempenhou, também, uma função social importante: ele é responsável pela transmissão da "sabedoria" acumulada por muitas gerações, consolidando a identidade cultural. Por meio dos mitos tem-se acesso a um conjunto de valores, a uma série de

conhecimentos práticos sobre agricultura, navegação etc. Em uma cultura ágrafa, como era a grega dos séculos IX a VI a.C., período conhecido como *arcaico*, o mito destaca-se por várias razões, entre as quais a seguinte: sua expressão musicada pode servir, através de toda uma tradição de poetas, como perfeito instrumento educacional, como se pode constatar nos testemunhos de Xenófanes, Heráclito e Platão.

III – O *Fedro,* um elogio da *Philosophía*

III.1 – A palinódia ao Amor

A Beleza exerce sobre a alma do *philósophos* e do *mousikós* uma influência semelhante, ela os desperta para a contemplação da verdadeira realidade. Nesse sentido, podemos dizer que o filósofo e o poeta são partícipes de uma mesma natureza, pois suas almas comtemplaram, segundo a lei de Adrastéia, a mesma medida de realidades (248 d). Entretanto, nos alerta Sócrates, na passagem do *Fedro*, 247 c, "a região supra-celeste nunca foi cantada por nenhum poeta cá de baixo", afinal não seria possível conceber em um discurso, seja ele qual for, a essência da realidade. Ao contrário, os discursos têm como pressuposto, como condição de possibilidade, a própria realidade. Ela lhes é, por assim dizer, anterior, não podendo ser analisada. A realidade pode apenas ser mediada por uma imagem. Essa mediação ocorre, diferenciadamente, de acordo com o grau de contemplação com que cada alma contemplou durante o tempo em que acompanhou a "procissão" dos deuses em sua revolução pelo cosmos. Entre as almas que mais contemplaram a planície da verdade estão aqueles inspirados pelas Musas e aqueles inspirados por Eros. Os poetas e os filósofos, isto é, os verdadeiros amantes.

Na medida em que Sócrates busca pronunciar um discurso mais verossímil que os dois anteriores acerca do caráter divino de Eros, mais o *philosóphos* se aproxima do *mousikós.* Lembremos que existem quatro tipos de delírio divino: "a inspiração mântica de Apolo, a teléstica de Dioniso, a poética das Musas e a erótica de Eros e Afrodite" (265 b), com a qual o delírio filosófico se confunde mais evidentemente. Ao reconsiderar o percurso que haviam feito, Sócrates atenta para o equívoco cometido nos dois discursos anteriores, no de Lísias e no dele próprio, equívoco de ambos cometerem

uma inverossimilhança, o que comprometeu a organicidade dos discursos, por faltarem com a verdade. Lembremos que Eros é uma divindade, e, como tal, considerada sem mácula. Vejamos o trecho 242 b-e:

> Sócrates: No momento preciso, meu caro, em que me dispunha a atravessar o rio, manifestou-se-me o sinal divino que me é habitual e sempre me detém na execução de algum intento; pareceu-me ouvir uma voz aqui mesmo, que me impedia de sair antes de purificar-me, como se eu houvesse cometido alguma falta contra a divindade. Sou um pouco adivinho; bem medíocre, é certo; como as pessoas que escrevem mal; o suficiente para o gasto. Agora, conheço com segurança o meu delito. A alma, companheiro, é dotada de uma espécie de dom divinatório. Desde algum tempo, no decorrer de meu discurso algo me perturbava, de medo, para empregar a expressão de Íbico, *de haver aos homens agradado, à custa de descurar dos deuses*. Agora sei em que consistiu esse erro.
>
> Fedro: Em que foi?
>
> Sócrates: Terrível, Fedro, foi o discurso que me trouxeste e o que me obrigaste a pronunciar.
>
> Fedro: Como assim?
>
> Sócrates: Tolos, simplesmente, e, de algum modo, ímpios. Poderá haver nada mais calamitoso?
>
> Fedro: Não, caso fales a verdade.
>
> Sócrates: E então? Não achas que Eros seja filho de Afrodite e que também é um dos deuses?
> Fedro: Pelo menos é o que dizem.
>
> Sócrates: Porém não foi isso o que Lísias afirmou em seu discurso, nem tu no que pronunciaste depois de haveres encantado minha boca. Se Eros é um dos deuses ou algo divino, como realmente é, de nenhum jeito poderá ser pernicioso.

Não obstante a crítica feita ao estilo de Lísias, vale dizer, a de não demonstrar nenhuma coerência entre as partes de seu discurso, Sócrates acusa Lísias de faltar com a verdade quanto ao conteúdo veiculado no discurso, demonstrando uma ineficiência ainda mais calamitosa. Ao passo que, em seu primeiro discurso, Sócrates esforça-se por fazer um discurso igualmente ímpio, na medida em que adota a mesma hipótese do discurso de Lísias, quanto ao caráter insólito do amor, difere, porém, daquele, pois, logo

no início, busca conceber uma definição provisória, mas universal o bastante para que possibilite o exame rigoroso.

Nessa altura do diálogo em que Sócrates percebe a mácula cometida pelos discursos, diz ele (243 a-b):

> Sócrates: Ora, nos discursos proferidos agora mesmo a seu respeito, ele é apresentado como tal. Nesse ponto ambos ofenderam profundamente a Eros. De resto, são de uma ingenuidade nunca vista. Dado que nada digam de são nem de verdadeiro, assumem ares de quem vale alguma coisa, na esperança de iludir meia dúzia de pessoas, e adquirir prestígio à custa deles. Por isso, amigo, preciso purificar-me. Para os que cometem pecado contra a mitologia, há uma purificação antiga que passou despercebida a Homero, não, porém, a Estesícoro. Privado da vista por haver injuriado Helena, não lhe escapou, como a Homero, a causa de semelhante fato; por freqüentar a Musas, reconheceu-a e de pronto compôs os versos
>
> Foi mentira quanto eu disse
> Nunca subiste nas naves
> De belas proas recurvas,
> Nem no castelo de Tróia
> Jamais pisaste algum dia.
>
> Havendo escrito nesse estilo toda a denominada Palinódia ou Retratação, imediatamente recuperou a vista. De minha parte, quero mostrar-me mais sábio do que ambos; nesse ponto, pelo menos. Antes de cair sobre mim alguma desgraça por haver falado mal de Eros, vou tratar de apresentar-lhe minha retratação.

A retratação a Eros é, a um só tempo, uma palinódia ao amor e um elogio da *philosophía*, na medida em que tanto o *philósophos* quanto o *erastés* têm apreço pela Beleza, uma vez que sua visão transporta para onde está a verdade, a verdadeira realidade. Além disso, ao esboçar uma espécie de hierarquia das almas, no que se refere ao grau de contemplação a que se mantiveram atentas, como dissemos, a alma do *philósophos*, a do *philókalos,* a do *mousikós* e a do *erastés* são equivalentes. Isso é determinado pelo que Sócrates chama de lei de Adrastéia, como indica a passagem 248 d:

> Sócrates... a alma que teve uma visão mais rica e penetrante entra no germe de um homem destinado a ser um filósofo, um amigo da beleza, um amigo das Musas e um amigo do amor.

Curioso nessa passagem é atentar para o fato de Sócrates fazer uma diferenciação entre o *poietés* e o *mousikós*, entre o poeta técnico e o poeta inspirado, porque em última instância essa oposição se dá também entre o mestre de eloquência e o filósofo. Nem o poeta técnico, nem o mestre de eloquência se ocupam da verdade, ambos fiam-se na persuasão e na bajulação. Entretanto, uma consideração mais precisa sobre a relação entre filosofia e retórica seria agora extrapolar ainda mais os limites de nosso objeto, motivo pelo qual, portanto, não nos demoremos mais nele.

III.2 – Os limites da *philosophía*

Antes de prosseguirmos, façamos uma breve recapitulação de nosso percurso, de maneira a fornecer uma espécie de fio condutor para que não nos percamos ou percamos de vista nosso objeto principal, vale lembrar, a concepção de *philosophía* do *Fedro,* e, em consequência disso, uma gama de questões relativas às tradições arcaicas que serviram de base à educação clássica, na qual Platão foi educado, ainda que muitas vezes se coloque em contraposição a elas. Como sugere G. Colli[88]:

> "Platão inventou o diálogo como literatura, como tipo particular de dialética escrita, de retórica escrita, que, num quadro narrativo, apresenta a um público indiferenciado os conteúdos de discussões imaginárias. A esse novo gênero literário, o próprio Platão chama pelo novo nome de *filosofia*".

A investigação levada a cabo por Sócrates e Fedro acerca dos discursos proferidos na primeira e na segunda parte do *Fedro*, aquele de Lísias e os dois de Sócrates, dará ensejo à discussão sobre o falar e o escrever, um problema que encontra vazão na oposição entre a oralidade e a escrita. Oposição que Platão pretende elaborar com vistas à discussão sobre a educação da alma. Nisso, como já vimos, reside a

[88] COLLI, G. *O nascimento da filosofia*. Trad.: Federico Carotti. Campinas: Ed.UNICAMP, 1996, p. 92.

natureza e a função da *philosophía*, educar a alma. Mas para isso um périplo faz-se necessário. A educação filosófica exige disciplina e amplidão. A disciplina oferece o rigor necessário à investigação, e a amplidão fornece aquilo que Sócrates evidencia quando ressalta o caráter orgânico que todo discurso precisa possuir se quiser conduzir a alma. No entanto, esse caráter, para fazer-se, depende, por sua vez, da contemplação da verdadeira realidade. Em outras palavras, depende do conhecimento da verdade. Nesse sentido, a Memória e a *Mousiké* oferecem as condições necessárias à investigação filosófica, do mesmo modo que outrora ofereceram aos poetas. Assim como o *Fedro*, a filosofia se mostra como uma espécie de exercício de memória.

Entretanto, se podemos aproximar, por um lado, a filosofia da poesia inspirada, no sentido de que foi no arcabouço de uma tradição poética e religiosa que Platão foi buscar elementos para consolidar a filosofia, por outro lado, não podemos deixar de perceber suas especificidades, isto é, o modo como Platão entrelaçou as diversas matrizes de sua cultura, através do gênero diálogo, sintetizando uma perspectiva tão cara à história da metafísica ocidental. Como pensamos ter demonstrado anteriormente, a forma diálogo constitui o cenário ou o contexto, que precisa ser considerado caso não se queira perder de vista a dimensão abrangente que a filosofia possuía em seu nascedouro, um caráter que a crescente especialização tornou obscuro e ultrapassado.

Talvez seja necessário revogar a delimitação entre poesia e filosofia, ou, ao menos, reconsiderar seus limites, no sentido de que Platão parece nos oferecer elementos suficientes para não aceitar essa delimitação. Em muitas passagens o *Fedro* nos dá evidências disso, mostrando como a contemplação da Verdade, da Beleza, aproxima as almas de todos aqueles cuja inspiração divina leva a contemplar a verdadeira realidade. Assim, os limites da filosofia devem antes ser procurados alhures, na ausência do *páthos* pela verdade, considerando que, sendo esta uma busca incessante,

aqueles que não padecem dessa paixão pela verdade esmorecem ou passam a descurar daquilo que outrora lhes fora mais caro, a honestidade para com o conhecimento. Se a filosofia é uma disciplina para a alma, como haveria de ter fim? Posto que limites da alma não os encontraria, tão profundo *lógos* ela tem. Como princípio de movimento, a alma não deixa de mover-se a si mesma, nem as demais coisas a que chamamos de seres. Talvez seja esse o verdadeiro caráter da *philosophía*, uma eterna reelaboração de perspectivas, por isso, uma eterna reacomodação e contextualização dos problemas, isto é, das perspectivas sobre o mundo e seu funcionamento. Nesse sentido, seus limites não podem estar, com efeito, senão na própria impossibilidade de afirmar a permanência e a identidade de forma cabal. O que nos leva a crer que aquilo que para Aristóteles já é tido como certo, como princípio lógico, para Platão ainda parece um problema.

Nesse contexto, a multiplicidade da perspectiva poética organizada em torno de uma unidade, fruto de um exercício teórico, parece oferecer ainda uma representação mais condizente com os diversos elementos aludidos ao longo dos diálogos e em especial no *Fedro*, por todos os motivos já enunciados até aqui. Além disso, não podemos nos esquecer de que o método dialético, com o qual Platão parece definir os procedimentos da investigação filosófica, consiste justamente no estabelecimento de analogias através das quais se estabelece o reconhecimento, que por sua vez conduz à inteligibilidade das formas. A experiência dialética, portanto, é uma mediação para a verdade, de certa forma, e guardando suas devidas proporções, semelhante à palavra das Musas aos homens agrestes. Mas sempre uma perspectiva, uma mediação, uma aposta.

CONCLUSÃO

No início do presente estudo foi afirmado que seu objeto se circunscreveria em torno da natureza e da função da concepção de *philosophía* presente no *Fedro* de Platão, e, conseqüentemente, sobre sua crítica à escrita e sobre a relação que a *philosophía* em seus primórdios estabeleceu com a educação. No entanto, não é exagero dizer que uma tal empresa, desde o início, nasceu por inúmeros motivos fadada ao fracasso, afinal os muitos caminhos pelos quais a *philosophía* consolidou-se no Ocidente, como disciplina rigorosa de investigação, terminaram por estabelecer algo que se distanciou de seu sentido primordial. Tão pouco é possível reconstituí-lo, uma vez que séculos de modificações e resignificações se depositaram sobre ele, transfigurando definitivamente seu sentido e acentando um grau de especilalização técnica, sobretudo, uma especialização do vocabulário. Tanto que tornou-se necessário buscar alhures na hitória da Grécia, mais especificamente junto ao contexto poético-religioso, alguns elementos que nos permitissem explorar o contexto de seu nascedouro.

E se aqui não foi possível delimitar uma fronteira precisa entre a poesia antiga e a *philosophía* platônica do período de maturidade é porque delimitá-la seria ignorar a proximidade entre a verdade inspirada pela Musa e a verdade daquele que perscruta a realidade das formas inteligíveis em busca do conhecimento de si mesmo. De certo modo, o *philósophos* contempla inspirado a beleza da verdade, o que faz dele um tipo de poeta, ou melhor dizendo, alguém que fora tomado por um deus. Em decorrência disso, a *philosophía* se torna uma atitude ao mesmo tempo epistemológica e pedagógica, consolidando uma nova investigação cuja expressão máxima procura tornar clarividente a condição imortal da alma e a partir dela a possibilidade do conhecimento. Ora, se ao homem é natural o desejo de conhecer, isto se dá por causa da natureza imortal e

volitiva da alma, que busca em diversos níveis de apreensão conhecer-se a si mesma, cunhando nomes adequados com os quais classifica os seres e estabelece limites ao indiferenciado. Assim, a concepção de *philosophía* elaborada no *Fedro*, da qual participam tanto um *páthos* como um *érgon* pelo conhecimento, consolida uma nova atitude pedagógica de educar a alma. Entretanto, educar a alma pressupõe um tipo de conhecimento que escapa a qualquer possibilidade de análise ou definição, na medida em que a busca por uma expressão acertada sobre a imortalidade da alma não pode ser levada a cabo mediante conceitos, mas apenas através de uma mediação por imagens. Seja qual for sua essência, esta nos escapa, mas, paradoxalmente, todo edifício filosófico de Platão parece repousar sobre seus alicerces. Através das revoluções pelas quais a alma se lança ou é arrastada, como mostra o *Fedro,* para contemplar a verdadeira realidade das coisas, aparta-se da matéria e ao mesmo tempo dela é partícipe, na medida em que esta se vale das idiossincrasias do corpo para relembrar aquilo que outrora avistou com um grau maior de nitidez, vale lembrar, as formas inteligíveis.

Ao mesmo tempo em que aproxima, a *philosophía* se distancia da poesia, na medida em que o *philósophos* se vê obrigado a especializar os termos de sua exposição e seu método, que não obstante, se confunde com seu estilo de escrita, procurando caracterizar e classificar seus objetos dialeticamente, sendo capaz de dividi-los e agrupá-los, tornando possível comparar e medir, pois somente assim é possível atribuir nomes mais adequados às coisas: medindo, comparando por meio da analogia com a verdade eterna e imutável das formas inteligíveis.

Em larga medida, conhecer é saber nomear, mas não de maneira aleatória e sim em função da verdade, isto é, tendo consciência da natureza e da função de cada coisa, como Sócrates não se cansa de dizer no *Fedro*. Em função da atribuição de nomes, portanto, é que a crítica à escrita se estabelece no horizonte pedagógico da filosofia

platônica, e, justamente por isso, que a crítica de Sócrates ao discurso de Lísias possibilita garantir uma unidade ao diálogo como um todo. No fundo, a oposição entre a oralidade e a escrita tem como escopo o problema da fundamentação do conhecimento, que aos olhos de Platão não pode ou não deve mais espelhar-se na simples enunciação de lugares comuns, como o fazem os logógrafos e mestres de retórica que até então haviam se consolidado como educadores. A *philosophía,* sob esta ótica, tenta resgatar aquilo que aos poetas arcaicos se apresentava na figura da memória, mas que aos olhos de Platão era preciso reelaborar, a noção de verdade. Em sentido comum, a verdade como expressão da realidade, como algo que escapa ao esquecimento, já havia perdido sua força e necessitava se atualizar para fugir à mera discussão corriqueira dos homens, preocupados em justificar seus interesses particulares em detrimento de tudo e de todos. A verdadeira retórica, como afirma Sócrates no *Fedro*, consiste em educar a alma através do viés da verdade, não levando em conta interesses particulares ou lisonjas. Nesse sentido, quando se pergunta "como falar?" ou "por que escrever?", se está pressupondo toda uma discussão acerca da imortalidade da alma e sua educação, ou melhor dizendo, acerca da alimentação adequada à sua constituição e desenvolvimento, por isso, a verdadeira retórica é a *philosophía*.

O que há de comum entre escrever e falar é a verdade, sem a qual todo pronunciamento e toda obra escrita não é senão como um animal disforme e desarticulado, uma espécie de Tífon, e, portanto, incapaz de se atualizar e conhecer qualquer coisa que seja, pois sem a verdade nada há que possa ser dito ou escrito. Essa é a base de toda crítica de Sócrates aos discursos, quer escritos quer falados, e a um só tempo é aquilo que justifica a *philosophía* como disciplina a ser introduzida no horizonte de uma nova pedagogia para conduzir a alma e torná-la melhor, isto é, uma disciplina que melhor possa atualizar suas potencialidades, considerando a natureza da

alma humana e seus limites, que como dissemos necessitam de mediações e novas imagens.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia Primárias (Textos Antigos)

HESÍODO. *Teogonia.* Trad.: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

PLATÃO. *O Banquete*. Trad.: José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. *Mênon.* Trad.: Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio & Loyola, 2001.

PLATÃO. *Fedro*, Trad., intr. e notas por José Ribeiro Ferreira. Lisboa, edições 70, 1997.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Vol. V. Belém, Ed. da UFPA, 1975.

PLATÃO. *República*. Trad.: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

PLATON. *Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Tome IV – 3^{e} partie – Paris, Société d'édition Les Belles Lettres: 1947.

PLATON. *Phèdre*. Trad., introd. et notes par Luc Brisson. Paris, GF Flammarion: 2000.

PLATONE. *Fedro*. Trad. G. Reale Milão, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondonari, 1998.

Bibliografia Secundária (Comentadores)

ALBERT, Karl, "Über den Begriff der Philosophie im Platonischen Phaidros", Symposium Platonicum II (congrès), 1992, 236-240.

BABUT, D., "*Deîn... pánta lógon ósper dzôon sunestánai*". Sur quelques énigmes du Phèdre", BAGB 1987, 256-284.

BODEÜS, Richard, "La philosophie et les dieux du Phèdre", Symposium Platonicum II (congrès), 1992, 246-248.

BOYANCÉ, P. *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Étude d'histoire et de psychologie religieuses*. Paris: 1993.

BRANCACCI, A. et DIXSAUT, M. Platon. Source des Présocratiques.Paris: Vrin, 2002.

BRISSON, L. “Pressupostos e conseqüências de uma interpretação esoterista de Platão”. IN: *Leituras de Platão*. Trad.: Sonia M. Maciel. Porto Alegre: EDIPURS, 2003.

BRISSON, Luc, "La lettre VII de Platon, une autobiographie?’’, Invention (L') de l'autobiographie (congrès), 1993, 37-46.

BRISSON, Luc, "L'unité du Phèdre de Platon. Rhétorique et philosophie dans le Phèdre", Symposium Platonicum II (congrès), 1992, 61-76.

BRISSON, Luc, "Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon", Méthexis 6, 1993, 11-36; ‘‘Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón’’ [trad. de Victoria Juliá], Méthexis (Suplemento para países de habla hispana) 6, 1993, 13-36. Version française quelque peu modifiée dans les Études philosophiques 1993, 475-495.

BRISSON, Luc, “Platon, les mots et les mythes”. Paris: François Maspero, 1982.

BURKERT, WALTER. *Religião grega na época clássica e arcaica.* Trad. M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CALLOT, E., “La découverte de l’instrument philosophique: La dialectique chez Socrate et chez Platon, questions de doctrine et d’histoire de la philosophie I”: Histoire (recueil). 1959, 105-126.

CALVO MARTÍNEZ, J. L., “Sobre la manía y el entusiasmo”, Emerita 41, 1973, 157-182.

CALVO MATÍNEZ, T., “El Fedro en el II Symposium Platonicum”, Méthexis 3, 1990, 99-109.

CANTO-SPERBER, M. (Dir.) Philosophie grecque. Paris : PUF, 1997.

COLLI, G., O nascimento da Filosofia. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1975.

CORNFORD, F. M. Principium Sapientiae. As origens do pensamento filosófico grego. Trad.: Maria M. R. dos Santos. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1975.

DE LA VEGA, J. S. L., “Veinte notas al Fedro”, Nova Tellus 3, 1985, 9-19.

DERRIDA, J. *A Farmácia de Platão.* Trad. Rogério da Costa. São Paulo, Iluminuras, 1991].

DESCLOS, M. L. *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d’histoire anthropologique de la philosophie ancienne*. Paris: Jérôme Million, 2003.

DESCLOS, Marie-Laurence., *Structure des dialogues de Platon*, Philo, Paris (Ellipses) 2000, 159 pp.

DESCOMBES, V. *Le Platonisme*. Paris: PUF, 1971.

DESTOPOULOS, C. Sur la conception de la philosophie dans le Phèdre de Platon. IN : Understending the Phaedrus. Livio Rosseti (ed.) Sankt Augustin : Academia de Verlag, 1992.

DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia antiga*. Trad. A. Daher. Rio de Janeiro, Zahar, 1988.

DETIENNE, M. *A invenção da mitologia*. Trad. : andré Telles e Gilza M. S. da Gama. Rio de Janeiro : José Olympio e Ed. UNB, 1992.

DIXSAUT, M. « Métamorphoses de la dialectique ». IN : *Kriterion*, nº 102, 2000

DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*. Paris : J.VRIN, 1985.

DIXSAUT, M. Ousía, eîdos et idéia dans le Phédon . IN Rev. Philosophique de la France et L'Étranger, nº4, 1991.

DOVER, J. K. "A literatura grega posterior a Homero". O Mundo Grego. H. Lloyd-Jones (org.) Trad.: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965

DUMORTIER, J., "L'attelage ailé du Phèdre" (246 sqq.), REG 82, 1969, 346-348.

GAUDREAULT, A., ''Mimésis et diègèsis chez Platon'', RMM 94, 1989, 79-92.

GIL, L., "De nuevo sobre el Fedro" [avec um résumé em angl.], Emerita 26, 1958, 215-221.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: Estrutura e Método Dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo, 2002 (1947)].

GUTHRIE, W. K. C., Historia de la Filosofía Griega: Platon, el hombre y sus diálogos: Primeira Época. Vol. IV. Trad. Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos, 1990 (1962).

HALLIWELL, Stephen, "The subjection of mythos to logos: Plato's citations of the poets", CQ 50, 2000, 94-112.

HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Trad. Enid Abreu Dobránzsky. Campinas: Papirus Editora, 1996 (1963).

HAVELOCK, E. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais.* Trad.: Ordep José Serra. São Paulo: Ed. UNESP; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

IGLÉSIAS, M. "A descoberta da Alma". Boletim do CPA/Campinas, nº 5/6, 1998.

IGLÉSIAS, M. "A noção de bem em Platão como uma variável em função da noção de dialética". IN: Cadernos de Atas da ANPOF, n. 1, 2001.

ISNARDI PARENTE, Margherita, "Phdr. 274 ss., o il discorso orale come autoelenchos", Symposium Platonicum II (congrès), 1992, 108-121.

JAEGER, W. Paidéia. A formação do homem grego. Trad.: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins fontes, 2001.

LABARBE, J., L'Homère de Platon, Bibliothèque de la Faculte de philosophie et lettres de l'Université de Liège 117, Paris (Lês Belles Lettres) 1987, 457 pp.

LABORDERIE, J., *Le dialogue Platonicien de la maturité*. Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1978.

LAFRANCE, Yvon, "F. Schleiermacher, lecteur du Phèdre de Platon", RPhA 8, 1990, 229-261; Symposium Platonicum II (congrès), 1992, 209-213 [version abrégée].

LECLERC, C., "Socrate aux pieds nus. Notes sur le préambule du Phèdre de Platon", RHR 200, 1983, 355-384.

LLEDÓ IÑIGO, E., "La anamnesia dialéctica en Platón" [en esp. Avec resume en all.], Emerita 29, 1961, 219-239.

LLEDÓ, Emilio. *El Surco del Tiempo: meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*. (2ª Ed.) Barcelona: Editorial Crítica, 1992.

MARROU, H.-I. *História da educação na antigüidade*. Trad.: Mário L. Casa-Nova. São Paulo: EPU, 1990.

MIGLIORI, M. « De la critique de Schleiermacher aux commentairies récents. Évolution et articulation du nouveau paradigme de Tübingen-Milan ». IN: Les Études Philosophique, n.1, 1998.

MONTET, Danielle, "L'art et la manière: mimèsis et/ou poièsis [Platon]", La Part de l'Oeil, 1991, 215-220.

MOTTE, André, "L'aventure spirituelle du Phèdre et la prière", Symposium Platonicum II (congrès), 1992, 320-323.

MOTTE, André, "Le pélerinage initiatique de la parole. Une lecture du Phèdre de Platon", Méthexis 8, 1995, 33-48.

NARCY, M. et COSSUTTA, F. *La forme dialogue chez Platon. Évolution et receptions*. Grenoble, Editions Jérônime Million, 2001.

NARCY, Michel, "La leçon d'écriture de Socrate dans le Phèdre de Platon", Mélanges Pépin (Jean), 1992, 77-92.

NARCY, Michel, "Platon, l'écriture et les transformations de la rhétorique", Symposium Platonicum II (congrès), 1992, 275-279.

NIETZSCHE, Friedrich. *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*. Trad. Olivier Berrichon-Sedeyn. Combas: Éditions de l'éclat, 1991.

NOGUEIRA, Mario, "Acerca do conceito de *psicagogia* em Platão", Scripta Classica, 1999, 123-131.

PARAIN, B. *Essai sur le logos platonicien*. Paris: Galimard, 1942.

PHILIP, André, "Les moments des discours dans le Phèdre. Études des notations temporelles d'un Dialogue", Eph 1999, 9-30.

REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das 'Doutrinas não-escritas'*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo, Edições Loyola, 1997.

REALE, Giovanni, "Le Phèdre. Manifeste programmatique de Platon, écrivain et philosophe", traduit de l'italien par Alonso Tordesillas avec la collaboration de Luc Brisson, EPh 1998, 131-148

RICHARD, M.D., « La critique d'A. Boechk ». IN : Les Études Philosophique, n. 1, 1998.

RIZZERIO, L. "Platon, l'École de Tübingen et Giovanni Reale. L'émergence d'un nouveau paradigme pour l'interprétation de la métaphysique du philosophe d'Athènes". IN: Revue Philosophique de Louvain, t. 91, n. 89, 1993.

RODIS-LEWIS, G., "L'articulation des themes du Phèdre", RPhilos 165, 1975, 3-34.

RODIS-LEWIS, G., "Platon, les Muses et le Beau", BAGB 1983, 265-276.

ROHDE, E. PSIQUE. *La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Trad.: Wenceslau Roces. México: FCE, 1948.

SANTA CRUZ, M. I., "División y dialéctica en el Fedro", RLAF 16, 1990, 149-164. [Division et dialectique dans le Phèdre", Symposium Platonicum II (congrès), 1992, 253-256].

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SCHUHL, P. M., "Platon et les musées" [1952], Etudes platoniciennes (recueil), 1960, 113-114.

SVENBRO, Jesper, *Phrasikleia*. *Anthropologie de la lecture em Grèce ancienne*. Paris, La Découverte, 1988.

SZLEZÁK, T. "A propósito de la habitual animadversión frente a los ágrapha dógmata". Trad.:(?). IN : Les Études Philosophiques, n. 1, 1998.

TAYLOR, A. E. *El pensamiento de Sócrates*. Trad.: Mateo Hernández Barroso. México: Fondo de Cultura Económico, 1961.

TEJERA, Victorino, "The Phaedrus, part 1: A poetic drama", Symposium Platonicum II (congrès), 1992, 290-295.

Léxicos

BRANDWOOD, L. *A Word Index to Plato*. Leeds: W.S. Maney & Son, 1976.

Des PLACES, S. J. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. I^{ère} Partie. Paris: P.U.F., 1964.