

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FÁBIO DA SILVA FORTES

A DIALÉTICA E AS LETRAS

IMAGENS E PARADIGMAS DO PENSAR NO *FEDRO* DE PLATÃO

Belo Horizonte – Minas Gerais

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FÁBIO DA SILVA FORTES

A DIALÉTICA E AS LETRAS

IMAGENS E PARADIGMAS DO PENSAR NO *FEDRO* DE PLATÃO

Tese apresentada ao **Programa de Pós-Graduação em Filosofia** como pré-requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora:
Profa. Dra. Míriam Campolina Diniz Peixoto

Linha de Pesquisa:
Filosofia Antiga e Medieval

Belo Horizonte – Minas Gerais

2019

100 F738d 2019	<p data-bbox="470 1350 758 1384">Fortes, Fábio da Silva</p> <p data-bbox="470 1391 1220 1485">A dialética e as letras [manuscrito] : imagens e paradigmas do pensar no Fedro de Platão / Fábio da Silva Fortes. - 2019.</p> <p data-bbox="512 1491 592 1525">382 f.</p> <p data-bbox="512 1532 1126 1565">Orientadora: Míriam Campolina Diniz Peixoto.</p> <p data-bbox="470 1615 1270 1675">Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p data-bbox="518 1682 767 1715">Inclui bibliografia.</p> <p data-bbox="470 1765 1270 1888">1.Filosofia – Teses. 2. Platão. Fedro. 3.Dialética - Teses. . Escrita – Teses. I. Peixoto, Míriam Campolina Diniz. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
----------------------	---



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



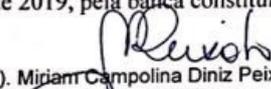
FOLHA DE APROVAÇÃO

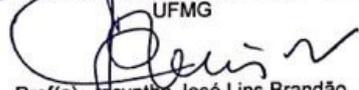
A dialética e as letras: imagens e paradigmas do pensar no Fedro de Platão

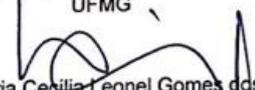
FÁBIO DA SILVA FORTES

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval.

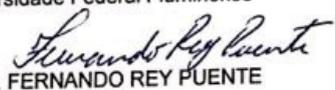
Aprovada em 19 de agosto de 2019, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). Miriam Campolina Diniz Peixoto - Orientador
UFMG


Prof(a). Jacyntho José Lins Brandão
UFMG


Prof(a). Maria Cecília Leonel Gomes dos Reis
Universidade Federal do ABC


Prof(a). Fernando Decio Porto Muniz
Universidade Federal Fluminense


Prof(a). FERNANDO REY PUENTE
UFMG

Belo Horizonte, 19 de agosto de 2019.



*Dedico esta tese à filósofa e amiga
Maria Érbia Cássia Carnaúba (1985-2017),
com muito carinho e infinita saudade.*

AGRADECIMENTOS

Ao longo deste percurso, foram muitas as pessoas a quem devo agradecer. Um trabalho acadêmico não se desenvolve sem a colaboração de muitas vozes, pensamentos e mãos. Fica aqui o registro de apenas alguns que, nos últimos anos, mais diretamente contribuíram para esta tese:

à minha orientadora, professora **Míriam Campolina Diniz Peixoto**, por ter aceitado me orientar em momento tão delicado e difícil. Sem seu olhar atento e sua generosidade intelectual, certamente esta tese não teria chegado a este ponto;

ao meu orientador, professor **Marcelo Pimenta Marques** (*in memoriam*), razão pela qual decidi cursar o Doutorado na UFMG, quem considero ser o meu maior exemplo de pesquisador e professor, de quem tive a alegria e a honra de receber as primeiras orientações deste trabalho. Espero que esta tese faça jus ao seu legado;

aos professores **Jacyntho Lins Brandão** e **Maria Cecília Gomes dos Reis**, pelas importantíssimas contribuições oferecidas no Exame de Qualificação, e aos professores **Fernando Rey Puente**, **Fernando Muniz**, **Jacyntho Lins Brandão** e **Maria Cecília Gomes dos Reis**, por terem gentilmente aceitado a participar da Banca de Defesa desta tese;

aos colegas da Linha de Pesquisa em Filosofia Antiga e Medieval da UFMG, particularmente à **Mariana Condé**, **Patrícia Lucchesi** e **Gislene Vale dos Santos**, pelos valiosos encontros, discussões, compartilhamentos de leituras e de angústias; aos colegas **Deivid Junio Moraes** e **Rafael Guimarães Tavares Silva**, pelas valiosas contribuições bibliográficas oferecidas;

ao amigo **Flávio Loque**, pelo estímulo a tentar o Doutorado na UFMG, com “o famoso professor Marcelo Marques” e pela contínua parceria decorrente deste e de outros encontros acadêmicos;

aos colegas da UFJF, **Carol Rocha**, **Charlene Miotti**, **Fernanda Cunha**, **Gustavo Frade**, pelo apoio e pela compreensão das minhas ausências durante esse tempo do Doutorado, pelo convívio agradável e pelo estímulo e, particularmente, à **Neiva Ferreira Pinto** pela leitura de partes da tese; de igual modo, aos colegas **Ana Paula El-Jaick** e **Rodrigo Brito**, pelas discussões e pelas parcerias de pesquisa na interface linguagem/filosofia; aos colegas da Filosofia da UFJF, ao **Humberto Schubert**, pelo diálogo e convívio no PPG Filosofia da UFJF e especialmente à **Aline Fonseca**, pela amizade e pelo compartilhamento das angústias, esperanças e utopias;

aos meus queridos alunos participantes do Grupo de Leituras de Platão da UFJF, **Christiano Almeida**, **Frederico Krepe**, **Daniela Brinati**, **Igor Lopes**, **Rodrigo Alvim**, **Marina Tavares**, **Fernando Freitas**, **Bruno Patrici** e **Patrick (Πάτριχος) Silva**, por terem topado compartilhar comigo este caminho na leitura de Platão nos últimos anos;

à minha família, especialmente à minha mãe, **Lenice Knop**, pelo amor e cuidado ininterruptos;

ao meu companheiro, **Clóvis Melo**, por seguir comigo este caminho da vida;

a Deus, τὸ πρῶτον αἴτιον.

ἀλλὰ πρῶτον μὲν σε τοῦτο λανθάνει, ὅτι οὐ παντάπασιν οὕτω σεμνύνεται τὸ γράμμα, ὥστε ἅπερ σὺ λέγεις διανοηθὲν γραφῆναι, τοὺς ἀνθρώπους δὲ ἐπικρυπτόμενον ὥς τι μέγα διαπραττόμενον.

Mas, em primeiro lugar, passa-te despercebido isto: que um texto de modo algum tem a pretensão de ter sido escrito concebendo exatamente o que tu dizes, mas ele se dissimula aos homens, como se estivesse realizando algo grandioso.

(Prm. 128c2-5)

RESUMO

O debate que o diálogo *Fedro* instaura sobre a escrita e a dialética, além de manter viva uma discussão de grande importância para a filosofia contemporânea – os limites e as possibilidades da relação entre filosofia e linguagem – é também objeto de uma reflexão que não demonstra perda de vitalidade entre estudiosos de Platão. Afinal, na perspectiva da filosofia platônica, seria o escrever inimigo do pensar? Poderíamos afirmar, por intermédio da crítica que emerge na primeira camada de significação do mito de Theuth (*Phdr.* 274b-278b), que existe aí uma contraposição forte entre duas dimensões da linguagem – a dimensão da oralidade e a da escrita – e, por conseguinte, a eleição inequívoca da primeira, como o modo adequado à expressão dialética? Procurando contribuir para esse debate, iluminando, particularmente, as possíveis convergências e dissidências entre o universo das letras e da dialética no âmbito da obra de Platão, especialmente a partir do *Fedro*, esta tese pretende colaborar, *lato sensu*, para o debate sobre os limites e as possibilidades da linguagem para a expressão do pensamento filosófico. *Stricto sensu*, destacam-se, como objetivos: 1) reavaliar o problema da escrita em Platão, tendo por base as reflexões contidas especialmente no *Fedro*, relacionando-as à pluralidade de temas com os quais mantêm relação no âmbito do próprio diálogo (a retórica, a dialética, a memória, a *psykhé*, *éros* etc.); 2) em relação de contiguidade com o item anterior, observar em que medida as reflexões em torno das letras (γράμματα) e da escrita (γραφή) podem ser compreendidas a partir das noções de imagem (εἶδωλον) e paradigma (παράδειγμα) e como elas colaboram para a formulação da noção de dialética (διαλεκτική). A nossa hipótese é que a escrita não somente assoma no *Fedro* como um reflexo do debate histórico em curso em Atenas a partir de meados do século V a.C., em relação ao qual Sócrates teria apresentado uma velada censura, mas configura também, para Platão, um tema de caráter filosófico. Queremos mostrar que, ao longo do diálogo, enquanto se busca responder às perguntas: *a escrita pode ser bela? Se sim, em que condições?*, vai-se também além de uma resposta que estaria, digamos, no limite de uma “ética do escrever” para o filósofo. Assim, os recursos próprios do universo da escrita – as letras – são também tomados como elementos através dos quais se formula e se pode compreender filosoficamente a noção de dialética associada à divisão (διάρσεις) e reunião (συναγωγή), de modo que as letras e a escrita se tornam no texto platônico não somente imagens, mas também paradigmas para a determinação do pensar filosófico.

ABSTRACT

The debate about writing and dialectics raised in the dialogue *Phaedrus*, besides keeping alive a discussion of utmost importance for contemporary philosophy – the limits and possibilities of the relation between philosophy and language – is also the object of a reflection that does not show loss of vitality among Plato's scholars. After all, in the perspective of Platonic philosophy, would writing be adversary to thinking? Should we sustain, by reading the criticism that emerges in the first layer of signification of the myth of Theuth (*Phdr.* 274b-278b), that there is a strong contrast between two dimensions of language - the dimension of orality and writing - and, therefore, the unequivocal election of the former as the proper mode for dialectical expression? In order to contribute to this debate, by illuminating particularly the possible convergences and dissidences between the universe of letters and the dialectics in the context of Plato's work, especially within the *Phaedrus*, this doctoral dissertation aims at contributing, broadly speaking, to the debate on the limits and the possibilities of written language for the expression of philosophical thought. Strictly speaking, the objectives are: 1) to re-evaluate the problem of writing in Plato, based on the reflections contained especially in the *Phaedrus*, relating them to the plurality of subjects with which they have a relationship within the framework of the dialogue itself (rhetoric, dialectics, memory, *psykhé*, *éros* etc.); 2) in relation to the previous item, we aim at observing at what extent the reflections on the letters (γράμματα) and writing (γραφή) can be understood from the notions of image (εἶδωλον) and paradigm (παράδειγμα) and how they collaborate for the formulation of the notion of dialectic (διαλεκτική). Our hypothesis is that not only does writing appear in the *Phaedrus* as a consequence of the historical debate underway in Athens by the middle of the fifth century BC, on which Socrates would have presented a veiled disapproval, but also it does configure for Plato a theme of philosophical interest. We intend to show that, throughout the dialogue, while trying to answer the questions: *can writing be beautiful? If so, in what conditions?* There is also an answer that would go beyond a “ethics of writing” for the philosopher. Thus the own resources of the universe of writing – the letters – are also taken as elements through which the notion of dialectic associated with division (διάρρησις) and reunion (συναγωγή) is formulated and can be understood philosophically, so that letters and writing becomes in the Platonic text not only images, but also paradigms for the determination of philosophical thinking.

ÍNDICE DE SIGLAS E ABREVIACÕES DE AUTORES ANTIGOS CITADOS

Alcidamante

Soph. – *Περὶ σοφιστῶν* (*Sobre os sofistas*)

Aristófanes

Ra. – *Ranae* (*As rãs*)

Thesm. – *Thesmophoriazusae* (*As tesmoforiantes*)

Aristóteles

A. Po. – *Analytica Posteriora* (*Analíticos posteriores*)

A. Pr. – *Analytica Priora* (*Analíticos anteriores*)

De An. – *De Anima* (*Sobre a alma*)

Metaph. – *Metaphysica* (*Metafísica*)

Ph. – *Physica* (*Física*)

Po. – *Poetica* (*Poética*)

Pol. – *Politica* (*Política*)

Rh. – *Rhetorica* (*Retórica*)

S.E. – *Sophistici Elenchi* (*Refutações sofisticadas*)

Aristóxeno

Harm. – *Elementa Harmonica* (*Elementos da harmonia*)

Diodoro Sículo

B. Hist. – *Bibliotheca Historica* (*Biblioteca histórica*)

Diógenes Laércio

D.L. – *Diogenis Laertii de clarorum philosophorum uitis* (*Sobre as vidas dos filósofos ilustres de Diógenes Laércio*)

Dionísio de Halicarnasso

Lys. – *De Lysia* (*Sobre Lísias*)

Ésquilo

Suppl. – *Supplices* (*As suplicantes*)

S. Th. – *Septem contra Thebas* (*Os sete contra Tebas*)

Pr. – *Prometheus Vincetus* (*Prometeu*)

Eurípedes

Ba. – *Bacchae* (*As bacantes*)

Hypp. – *Hyppolitus* (*Hipólito*)

Górgias de Leontini

Hel. – *Helena* (*Elogio de Helena*)

Pal. – *Palamedes* (*Em defesa de Palamedes*)

Hérmias de Alexandria

In Phdr. – *In Platonis Phaedrum Scholia* (*Comentários ao Fedro de Platão*)

Heródoto

Hist. – *Historiae* (*Histórias*)

Hesíodo

Th. – *Theogonia* (*Teogonia*)

Homero

Il. – *Ilias* (*Ilíada*)

Od. – *Odyssea* (*Odisseia*)

Isócrates

In Sph. – *Κατὰ τῶν σοφιστῶν* (*Contra os sofistas*)

Luciano

D. Deor. – *Dialogi Deorum* (*Diálogos dos deuses*)

Platão

Alc. 1 – *Alcibiades 1* (*Primeiro Alcibíades*)

Alc. 2 – *Alcibiades 2* (*Segundo Alcibíades*)

Ap. – *Apologia* (*Apologia de Sócrates*)

Chrm – *Charmides* (*Cármides*)

Cra. – *Cratylus* (*Crátilo*)

Cri. – *Crito* (*Crítion*)

Criti. – *Critias* (*Crítias*)

Ep. 7 – *Epistula 7* (*Carta 7*)

Euthd. – *Euthydemus* (*Eutidemo*)

Euthphr. – *Euthyphro* (*Eutífron*)

Grg. – *Gorgias* (*Górgias*)

Hp. Ma. – *Hippias Maior* (*Hípias Maior*)

Hp. Mi. – *Hippias Minor* (*Hípias Menor*)

Ion – *Ion* (*Íon*)

La. – *Laches* (*Laques*)

Lg. – *Leges* (Leis)
Ly. – *Lysis* (Lísis)
Men. – *Meno* (Mênon)
Mx. – *Menexenus* (Menexeno)
Phd. – *Phaedo* (Fédon)
Phdr. – *Phaedrus* (Fedro)
Phlb. – *Philebus* (Filebo)
Plt. – *Politicus* (Político)
Prm. – *Parmenides* (Parmênides)
Prt. – *Protagoras* (Protágoras)
R. – *Respublica* (República)
Smp. – *Symposium* (Banquete)
Sph. – *Sophista* (Sofista)
Tht. – *Theaetetus* (Teeteto)
Ti. – *Timaeus* (Timeu)

Plutarco

Q.P. – *Quaestiones Platonicae* (Questões platônicas)

Proclo

In. R. – *In Platonis Rempublicam commentarii* (Comentários à República de Platão)

Outras abreviações

LSJ – *Greek-English Lexicon*, Liddell, H., Scott, R., Jones, S. (ed.).
PMGF – *Poetarum melicorum Graecorum fragmenta*, M. Davies (ed.).
TrGF – *Tragicorum Graecorum fragmenta*, B. Snell, R. Kannicht, S. Radt (ed.).
DK – *Die Fragmente der Vorsokratiker*, H. Diels & W. Kranz (ed.).
B – Oxford, *Codex Bodleianus*, manuscrito, D. Clarke 39, c. 895 d.C.
T – Veneza, *Codex Marcianus graecus appendix classis IV*, I, c. séc. X d.C.
W – Viena, *Codex Vindobonensis supplementum Graecum* 7, c. séc. XI d.C.

Quintiliano

Ins. Or. – *Institutio Oratoria* (A educação oratória)

Sêneca

Ep. mor. – *Epistulae morales ad Lucilium* (Epístolas morais a Lucílio)

Sexto Empírico

M. – *Aduersus Mathematicos* (Contra os professores)

Simplício

In Ph. – *In Aristotelis Physica Commentaria* (Comentários à Física de Aristóteles)

Xenofonte

Mem. – *Memorabilia* (Memoráveis)
Smp. – *Symposium* (Banquete)

SUMÁRIO

Introdução, p. 21

A' *DIALEKTIKĒ*, p. 35

- I Caminhos da dialética, p. 45
 - 1.1 A formulação de uma terminologia e de um método, p. 47
 - 1.2 O caminho mais curto e o caminho mais longo, p. 72
- II Divisão e reunião, p. 95
 - 2.1 Retirando as máscaras do texto, p. 97
 - 2.2 O filósofo entre *éros* e *lógos*, p. 101
 - 2.3 Aprender a falar e a pensar, p. 126
 - 2.4 Dialética e *psykhagogía*, p. 144

Conclusão da Parte α' , p. 154

B' *EÍDOLON*, p. 157

- III Filosofia da escrita, p. 163
 - 3.1 Notas sobre a leitura e a escrita em Atenas, p. 164
 - 3.2 Platão, adversário da escrita? Uma recapitulação do *status quaestionis*, p. 175
- IV Refrações da linguagem, p. 205
 - 4.1 A escrita como invenção divina, p. 207
 - 4.2 A escrita como *phármakon*, p. 222
 - 4.3 Escrever, conhecer, recordar, p. 232

Conclusão da Parte β' , p. 247

Γ' *PARÁDEIGMA*, p. 251

- V Paradigmas do pensar, p. 257
 - 5.1 Formas como paradigma, p. 260
 - 5.2 Um paradigma para compreender as Formas, p. 273
 - 5.3 Letras como paradigma, p. 287
- VI A gramática da dialética, p. 301
 - 6.1 Os limites do *lógos* e da escrita retórica, p. 305
 - 6.2 O paradigma do “Jardim de Adônis”, p. 318
 - 6.3 Divisão e reunião das letras ou o *lógos* “à altura do humano”, p. 328
 - 6.4 De volta ao paradigma e o *lógos* escrito na alma, p. 338

Conclusão da Parte γ' , p. 351

Conclusão final, p. 355

Referências Bibliográficas, p. 359

INTRODUÇÃO

Alle Philosophie ist „Sprachkritik“.
L. Wittgenstein, *TLP*, 4.0031

I.

Contemporaneamente, a questão da linguagem parece propor uma agenda específica para a filosofia¹; do mesmo modo, pensar a obra de Platão por esse prisma tem propiciado discussões de grande vivacidade e trazido questões que parecem longe de se verem conclusivamente resolvidas². No âmbito dos estudos platônicos, em particular, a reflexão que se instaura no segmento compreendido entre 274b e 278b do diálogo *Fedro* direciona o foco de luz para o lugar da escrita, no âmbito da discussão sobre as afinidades e conflitos entre conhecimento e linguagem³. Com efeito, a expressão linguística – codificada em suas modalidades oral ou escrita – está nessa passagem associada a uma reflexão sobre os modos do pensar filosófico ou, mais especificamente, do “falar e pensar” (λέγειν τε καὶ φρονεῖν) dialético.

É rica a fortuna crítica dessa passagem: pelo menos desde as formulações hermenêuticas de F. Schleiermacher (1804), passando pela proposição do “novo paradigma” dos estudiosos de Tübingen e Milão⁴ e pela contribuição de J. Derrida, no século XX, até posições mais contemporâneas, mais ou menos críticas dessas correntes interpretativas, o problema da escrita, como aparece formulado no *Fedro*, tem ensejado um debate não somente sobre o papel histórico que Platão teria concedido a essa nova tecnologia da linguagem, mas também, conseqüentemente, sobre a legitimidade do uso

¹ “Contemporaneamente, por estarmos inseridos numa cultura em que o paradigma que determina o horizonte de nossas reflexões é a “linguagem” (por oposição ao paradigma antigo do “ser” e moderno da “consciência”), somos especialmente sensíveis e atentos a tudo o que concerne à linguagem” (Marques, *Introdução ao Crátilo*, 2014, p. 13). Auroux (2009, p. 7): “a questão da linguagem afeta aquilo que constitui a especificidade da humanidade e a natureza da racionalidade”.

² Dada a vastidão da bibliografia disponível sobre Platão seria impossível aqui apresentar um elenco de todos aqueles textos que se relacionam direta ou indiretamente com o tema da linguagem em Platão. Para se ter uma ideia, a última edição do *Plato Bibliography* (Luc Brisson, 2017), disponível no site do *IPS*, revelou que, somente nos anos de 2016 e 2017, foram publicados mais de 400 novos estudos, 13 novas edições ou traduções, mais de 20 coletâneas e anais de congressos. Uma pesquisa na JStor, realizada em 07/06/2019, tomando a ocorrência simultânea das palavras *Plato* e *language*, resultou em uma cifra de 93792 ocorrências, entre artigos, resenhas e livros que têm tais palavras como seus descritores principais. Com os descritores “Phaedrus” e “language”, encontramos uma cifra de 9181 textos. No Portal Capes, para os descritores “Platão” e “linguagem”, encontramos o registro de 302 publicações nas bases de dados brasileiras.

³ Utilizamos nesta tese frequentemente o termo “linguagem” como tradução de *lógos*. Compreendemos, entretanto, a rica polissemia associada ao termo grego e as relações que são irrecuperáveis, na tradução, entre pensamento e linguagem, ambas ínsitas à palavra grega e que são exploradas ao longo da tese.

⁴ A ideia de que a sua interpretação constitua um novo paradigma para a história dos estudos platônicos, no sentido kuhiano, é tese defendida por Reale (2004 [1991]) e adotada por vários importantes seguidores dessa escola, entre os quais Szlezák (2005, 2011), Hölsle (2008) e Perine (2014).

da escrita para a investigação filosófica. Afinal, seria o escrever inimigo do pensar? Poderíamos dizer, por intermédio da crítica que emerge na primeira camada de significação do mito, que existe aí uma contraposição forte entre duas dimensões da linguagem – a dimensão da oralidade e a da escrita – e, por conseguinte, a eleição inequívoca da primeira, como o modo adequado à expressão dialética?

É claro que nenhuma interpretação moderna dessa passagem está isenta dos compromissos – explícitos ou implícitos – assumidos pela plurissecular tradição filosófica de debates em torno da linguagem. Do *Órganon* de Aristóteles à lógica contemporânea, a linguagem tem sido discutida em seu papel de ancilar ao pensamento: o debate sobre ela indaga sobre seu poder de representação e, no mais das vezes, nela enxerga um instrumento mais ou menos adequado à expressão do conhecimento, da ciência, ou da verdade (Marcondes, 2016). Em todo caso, essa longa tradição parece implicar que o pensamento, imbricado com a linguagem, estaria também além da escrita – essa que seria, no limite, apenas uma técnica secundária, uma representação em “segundo grau” da linguagem (Lévy, 2010).

Todavia, em que pese a precedência ontológica da oralidade sobre a escrita – e a relativa independência entre esses dois sistemas⁵ –, ainda assim perguntamos: seria possível delinear outra relação entre escrita, linguagem e conhecimento, uma relação mais dialética?

Conforme esclarece Wise (1988, p. 7), desde a década de 60, inúmeros livros sobre as consequências do letramento vieram à tona, de forma que mesmo os mais céticos estudiosos da escrita não puderam mais ignorar as possíveis interrelações entre a escrita e seus efeitos nas atividades humanas. H. McLuhan, por exemplo, em extensa obra que vai da década de 50 à década de 80, particularmente em seu livro de 1964, *Understanding media: the extensions of man*, atribui ao alfabeto (e às demais tecnologias ligadas à escrita, como a imprensa de Gutemberg), uma causalidade direta com os modos de pensar da civilização ocidental, associados à codificação das leis e das religiões, ao desenvolvimento da lógica e da ciência, ao surgimento do individualismo, da democracia e da educação. Também a obra de J. Derrida, que se estende da década de 60 até praticamente os dias atuais, logra consolidar no debate contemporâneo uma talvez irreversível posição de prestígio conferida à escrita, como uma “causa invisível” na história intelectual do

⁵ A independência da linguagem oral, somente esta natural, em relação à escrita, que decorre de um desenvolvimento tecnológico, comprova-se, por exemplo, na existência línguas ágrafas no mundo que, a despeito de não terem escrita, são, do ponto de vista linguístico, tão complexas e culturalmente sofisticadas quanto as línguas que desenvolveram sistemas de representação escrita. Uma discussão mais detida sobre linguagem, língua, escrita e fala pode ser conferida em Dubois et al. (1973) e Trask (2011).

ocidente; posição mantida, por exemplo, na obra *L'Écriture et la différence*, de 1967, com tradução brasileira em 1971, e no ensaio *La pharmacie de Platon*, originalmente publicado em 1972 (edição brasileira de 2005), no qual propõe uma leitura do *Fedro*.

Na mesma direção, D. Ihde, em sua obra *Philosophy of Technology* (1993), sugere que o desenvolvimento de tecnologias e sua difusão na cultura – tecnologias tais como a escrita, a cartografia ou o relógio – possibilitaram uma gradual mudança nas maneiras de compreender e conceptualizar os fenômenos naturais medidos, codificados ou registrados por tais instrumentos. Ou seja: do mesmo modo como o relógio, por exemplo, não somente marcaria o tempo, mas também alteraria a sua percepção pelos humanos, permitindo concebê-lo como uma linearidade discreta – segundos, minutos, horas, dias, meses, anos etc. –, também a escrita poderia alterar nossa forma de perceber a linguagem e o pensamento, possibilitando, assim, a percepção da coexistência dos discursos e o confronto do passado com o presente. É também nesse mesmo sentido que Bárbara Cassin, na sua primeira obra filosófica – o *Se Parmênides*, a edição e introdução crítica ao tratado anônimo *De Melisso Xenophane Gorgia* (1980, edição brasileira em 2015) – já delineava a diferença entre uma oralidade “sofística” e uma escrita “filosófica”: calcado na fala, o discurso sofístico, diferente do filosófico, teria natureza atômica; sua intelecção seria local, não permitindo a acumulação sistemática de informação e não tendo, portanto, uma memória de longo termo. Somente a escrita, consagrada no discurso filosófico, permitiria a visualização da linha de progressão dos significantes e, portanto, a percepção da contradição. Na oralidade sofística, por outro lado, a linha dos significantes não representaria uma figura estável; não havendo simultaneidade, também não haveria nela contradição (Cassin, 2015, p. 94-95).

Vista por esse ângulo, a escrita não somente parece reassumir um *status* de maior complexidade na sua relação com a cultura, ao facultar, entre outras coisas, a construção e a preservação de arquivos da memória, mas também poderia ser talvez pensada como um mecanismo criador de conceitos, inerente ao próprio pensamento, tese defendida por E. Havelock, em *The literate revolution of in Greece and its consequences* (1982), pensando sobre o impacto cognitivo da escrita para civilização grega. Em sua obra de 1986, *The muse learns to write*, o estudioso mostra as consequências dessa proposição em relação às tecnologias de comunicação do presente, na linha da argumentação de McLuhan. Pierre Lévy, em sua obra de 1990, *Les Technologies de l'intelligence*, insere a reflexão sobre a escrita na “Era da Informática”, pensando-a a partir de sua relação com o hipertexto e com a cultura digital. Também no âmbito das ciências cognitivas contemporâneas, esse tema é tratado: sem mais subestimar a relação entre as letras e o pensamento, S. Dahaene, na

obra *Reading in the brain* (2009), observa como a capacidade cognitiva que envolve o ato de decodificar e compreender os signos escritos, e de depois recodificá-los na produção de um texto, mantém relações estreitas com modos específicos do funcionamento neurocognitivo humano.

Em suma, todos esses exemplos nos levam a crer que as questões ligadas às relações entre as letras e o pensamento estão muito longe de estarem superadas na discussão contemporânea, como comprova a vivacidade das pesquisas nesse âmbito em diferentes áreas. Do mesmo modo, a atualidade dessa questão igualmente engendra um movimento de revisão de consensos interpretativos da Filosofia Antiga, em cujo âmbito a obra de Platão mantém posição central. A passagem aludida do *Fedro*, de fato, continua a alimentar um acirrado debate que não dá sinais de perda de vitalidade, reforçado por posições interpretativas nem sempre fáceis de serem conciliadas e, em certos casos, até mesmo francamente adversárias entre si.

Lendo a famosa “crítica à escrita”, por exemplo, com Krämmer (1959), Szlezák (2009 [1985], 2011[2004]), Reale (2007 [1975-80]), Perine (2014), e outros importantes representantes da chamada “Escola de Tübingen-Milão”, somos inclinados a considerar a escrita em uma posição secundária (incluindo a escrita dos próprios diálogos de Platão), em prol de uma releitura da filosofia de Platão à luz de princípios não escritos, as chamadas “doutrinas não escritas” (ἄγραφα δόγματα), às quais teríamos acesso indireto através da obra de comentadores e acadêmicos, dentre os quais, especialmente, Aristóteles. Segundo essa perspectiva, qualquer pretensão filosófica da escrita ver-se-ia frustrada; a posição platônica quanto às letras reduzir-se-ia a uma cautelosa e distanciada condescendência.

Por outro lado, se resgatarmos o tratamento histórico do problema, a partir de Schleiermacher (2008 [1804]), e chegarmos a posições mais contemporâneas, tais como as de Vlastos (1981), Brisson (1989), Dixsaut (2001) e Trabattoni (1994, 2003), não somente poderemos oferecer uma interpretação que, em ampla medida, reabilita a importância do texto escrito para a leitura de Platão, como oferece também um tratamento do problema da linguagem alternativo à resolução estritamente histórica da questão, tal como aquela levada a termo pelos partidários da Escola de Tübingen.

Seja na primeira, seja na segunda perspectiva, a abordagem da escrita em Platão engendra, necessariamente, consequências para a definição e caracterização da

atividade do filósofo e da dinâmica de sua pesquisa, a dialética⁶. Com efeito, se tomarmos somente como o problema se configura no *Fedro*, não se pode, por exemplo, ignorar que, no âmbito desse mesmo diálogo, tão logo o “mito de Theuth” é formulado, Platão desenvolve uma concisa, porém densa, reflexão em torno da atividade filosófica, cuja definição, a ser determinada pelo acordo entre os dialogantes, deriva de uma criteriosa análise do *lógos*, em suas diferentes modalidades. Ou seja, nesse diálogo, a reflexão em torno da escrita aflora intrinsecamente associada à tematização do modo de configuração do pensamento no discurso, isto é, à própria dialética, o que nos leva a sugerir uma vinculação existente, em sentido mais amplo, entre o tema das letras e o da dialética no *Fedro*, relação que configura o tema geral desta tese e que, ao que nos parece, não foi centralmente considerada nos debates formulados pelos autores supracitados, que privilegiaram refletir sobre a relevância ou irrelevância da escrita (e dos escritos) em Platão, e sobre as implicações de ordem hermenêutica disso decorrentes.

Assim, procurando iluminar particularmente a questão filosófica que trata das relações entre as letras e a dialética no âmbito da obra de Platão, especialmente a partir do *Fedro*, esta tese pretende colaborar, *lato sensu*, para o debate sobre os limites e as possibilidades da linguagem escrita para a expressão do pensamento filosófico. *Stricto sensu*, destacam-se, como objetivos:

1. reavaliar o problema da escrita em Platão, tendo por base as reflexões contidas especialmente no *Fedro*, relacionando-as à pluralidade de temas com os quais mantêm relação no âmbito do próprio diálogo (a retórica, a dialética, a memória, a *psykhé*, *éros* etc.), investigando a possibilidade de se falar em uma “filosofia da escrita” presente neste diálogo, que caminha *pari passu* com a formulação de uma definição de dialética e sua respectiva prática;

2. em relação de contiguidade com o item anterior, observar em que medida as noções de imagem (*εἶδωλον*) e paradigma (*παράδειγμα*), são produtivas para a compreensão, no *Fedro*, das relações e tensões entre dialética e escrita.

A nossa hipótese é a de que a escrita não somente assoma no *Fedro* como um reflexo do debate histórico em curso em Atenas a partir de meados do século V a.C., em relação ao qual Sócrates teria apresentado uma velada censura, mas configura também,

⁶ Não é possível pressupor aqui um conceito unívoco e estável de dialética em Platão, considerando, sobretudo, como nos ensina Dixsaut (2001), que se trata, antes, de um conceito em permanente “metamorfose”, adequado à natureza do objeto e de cada contexto investigativo. Provisoriamente, contudo, tomamos aqui como “dialética” o conjunto das reflexões que, centradas na análise do *lóγος*, de diferentes maneiras (divisão, separação, utilização de mitos etc.), busca encontrar uma metodologia de pesquisa de diferentes objetos. Voltaremos a refletir sobre os possíveis sentidos da dialética, como veremos adiante, no capítulo I.

para Platão, um tema de caráter filosófico. Queremos mostrar que, ao longo do diálogo, enquanto se busca responder às perguntas: *a escrita pode ser bela? Se sim, em que condições?*, vai-se também além de uma resposta que estaria, digamos, no limite de uma “ética do escrever” para o filósofo. Pretende-se demonstrar que os recursos próprios do universo da escrita – as letras – são também tomados como elementos através dos quais se formula e se pode compreender filosoficamente a noção de dialética, que emerge de forma plena no *Fedro*, mas tem precedentes em outros diálogos, especialmente na *República* (V, VI e VII). Assim, Platão não apenas nos ofereceria no *Fedro* uma orientação de caráter ético quanto à utilização da escrita pelo filósofo, mas, ao trazer a atividade filosófica – a dialética – para o centro do debate, investigaria as relações que ela mantém com a escrita. As letras, desse modo, parecem ser ressignificadas no texto platônico, servindo de elemento para a reflexão fundamental sobre o pensar.

Em outras palavras, parece-nos, em suma, pertinente afirmar que a escrita e a dialética, enquanto temas efetivamente tratados no *Fedro*, mantêm entre si relações de caráter epistemológico – transcendendo, portanto, os condicionantes históricos ligados à difusão da cultura letrada em Atenas, e as consequências de caráter ético que sua utilização engendraria para a prática do filósofo consagrada pelo método socrático. Para isso, pretendemos mostrar que tanto as letras (γράμματα), quanto a dialética (διαλεκτική) podem ser compreendidas através das noções de imagem (εἶδωλον) e de paradigma (παράδειγμα): configuram, a um tempo, representações e modelos para pensar o *pensar*.

Visto por esse prisma, nossa discussão tem como consequência reafirmar que tanto Platão não pode ser visto como um inflexível inimigo da escrita, quanto, pelo contrário, ele se serve da ambiguidade gerada pela noção de *phármakon* a ela associada para elaborar uma reflexão sobre a igualmente ambígua condição da escrita – imagem/paradigma – e, finalmente, sobre os caminhos do pensamento trilhados pela via da dialética, desafiando-nos a ponderar mais amplamente sobre o seu poder, eficácia e riscos.

II.

A tese que desenvolvemos neste trabalho se estrutura em três partes. Visamos com essa disposição tripartite emular *grosso modo* os princípios da divisão (διαίρεσις) e reunião (συναγωγή), conforme a definição de dialética presente no *Fedro* (266b3-c9). Assim, os dois eixos temáticos principais estão divididos nas partes α' e β' , e novamente reunidos na parte γ' . Cada parte também se divide em dois capítulos, sendo que, em cada uma, o primeiro capítulo tem um caráter mais geral e propedêutico para a discussão principal, seja a partir da fortuna crítica contemporânea sobre o tema principal

desenvolvido naquela parte, seja sobre relações que o tema mantém em outras obras de Platão. Por sua vez, os capítulos pares encerram cada parte dando ênfase exclusiva na leitura do *Fedro*.

Na parte α' – *Dialektiké* – o objetivo é empreender um esforço de compreensão dos sentidos ligados à dialética no *Fedro*, mostrando, particularmente, como este diálogo apresenta uma reflexão que mantém relações com outras formulações presentes no *corpus Platonium*, particularmente na *República*. Assim, dividimos as reflexões em dois capítulos: no capítulo I, “Caminhos da dialética”, apresentamos um breve exame da dispersão dos termos relacionados à dialética no *corpus Platonium*, com ênfase na *República* (V, VI, VII) e em alguns diálogos que lhe estão diretamente associados (*Mênon*, *Eutidemo*, *Crátilo*), com o objetivo de compreender os contornos iniciais da dialética que precedem e preparam a reflexão no *Fedro*; no capítulo II, “Divisão e reunião”, voltamos ao *Fedro*, avaliando as repercussões e desdobramentos da noção de dialética nele textualmente expressa – dialética como operação de *diaíresis* e *synagogé* –, considerando sua dimensão “prática” e “teórica”, com especial atenção para as relações instituídas com *éros*, retórica e *psykhagogía*, aludindo também ao *Banquete* e ao *Górgias*, diálogos cujo exame pareceram enriquecer a discussão sobre o amor e os discursos que vem à tona no *Fedro*.

Na parte β' – *Eídolon* – a partir da noção de “escrever belamente” (*καλῶς γράφειν*), temos como meta determo-nos mais atentamente ao problema da escrita no *Fedro*. Para isso, no capítulo III, “Filosofia da escrita”, apresentamos um breve apanhado de caráter histórico sobre a escrita em Atenas, para descrever o pano de fundo da cultura antiga que teria permitido a Platão não somente estar sensível à linguagem como um meio de expressão filosófica, mas talvez tê-la tomado como um elemento dessa mesma investigação. Em seguida, examinamos o *status quaestionis* nos estudos platônicos, e a partir dele, nos perguntamos: é possível pensar em uma “filosofia da escrita”, contida neste diálogo? Para tentar responder a isso, no capítulo IV, nossa análise se debruça sobre a mais contundente e direta crítica à escrita presente em todo o *corpus Platonium*: a narrativa da invenção da escrita, o mito de Theuth (274c5-275b2), considerando, particularmente, as metáforas nucleares associadas à escrita na narrativa de sua invenção: a noção da escrita associada a uma invenção divina, e a sua caracterização como *phármakon* para memória. Nesse sentido, avaliamos as relações entre escrita, conhecimento, memória, homens e deuses. Por se tratar de fonte também crucial para compreender a crítica de Platão à escrita – e também porque todos os comentadores que consultamos não se eximem de analisá-la no conjunto –, examinamos também alguns

aspectos do problema que emergem da *Carta 7*, analisando-os em relação à nossa leitura do *Fedro*.

Na parte γ' da tese – *Parádeigma* – propomos identificar, no plano filosófico, mais claramente as congruências entre o tema das letras e o da dialética no *Fedro*. Para isso, consideramos a noção de *paradigma* como central para pensar essa relação. No capítulo V, buscamos compreender os contornos da noção de paradigma em Platão, buscando discutir os sentidos dessa expressão particularmente na *República* e no *Político*, onde o termo aparece explicitamente associado às letras. Na sequência, no capítulo VI, debruçamo-nos sobre a segunda parte da crítica à escrita presente no *Fedro* (275d-278a), na qual buscamos mostrar como o conjunto imagético ligado às letras nessa passagem nos permite associar, por intermédio das noções de imagem e paradigma, o tema da escrita e da dialética.

Essa breve descrição das partes da tese permite identificar o *Fedro* como objeto de análise prioritário em nossa pesquisa. Entretanto, fica nela também patente a nossa consciente mobilização de outras obras para a discussão – especialmente a *República*, mas também, em menor grau, o *Banquete*, o *Górgias*, o *Político* e a *Carta 7*. Em todo caso, transcender o escopo de um único diálogo para, em maior ou em menor grau, recolher elementos em outras obras platônicas que possam iluminar a nossa leitura, requer alguma justificativa metodológica e uma reflexão teórica preliminar sobre a nossa apreciação da cronologia atualmente atribuída ao *corpus Platonicum* e a perspectiva hermenêutica que decorre dessa visão.

Como é amplamente conhecido, ao menos desde o século XIX, muita discussão especializada e informada cientificamente se realizou sobre a ordem cronológica dos diálogos platônicos e suas implicações para a leitura de suas teses filosóficas, como podemos acompanhar no estudo síntese de L. Brandwood (2009 [1990]). Resultado desses embates, comentadores como L. Campbell (1867), W. Dittemberger (1881), C. Ritter (1888) e P. Natorp (1889), entre muitos outros, consagraram a divisão, ainda hoje amplamente seguida, da obra de Platão em três grupos, que representam, *grosso modo*, os períodos de “juventude”, “maturidade” e “velhice”, balizas cronológicas de uma longa e intensa produção literária⁷. Ao longo do século XX e nos dias atuais, tal perspectiva perfila uma longa linhagem de seguidores, dos quais, para darmos alguns exemplos, poderíamos citar

⁷ Cf. Brandwood (in Kraut, 2006, p. 90): “For a correct understanding of Plato, account needs to be taken of the fact that his philosophical activity spanned some fifty years, during which time certain doctrines underwent considerable changes. To trace this development and so be able to identify the final expression of his thought, it is essential to know in what order the dialogues were written, but there is little help in this quest either from external sources or from the dialogues themselves”.

as obras de G. Vlastos (1983; 1991; 1992, 1994), C. Kahn (1999; 2013), F. Trabattoni (2010), M. Dixsaut (2012) e F. Ferrari (2018a), entre outros.

Sem que esses três grandes grupos encerrem a vasta produção filosófica de Platão em fronteiras rígidas – ao contrário, a existência de diálogos que compartilham características ligadas a mais de um grupo não é assim tão rara⁸ – essa perspectiva consagra a assim chamada hipótese “evolucionista” ou “desenvolvimentista” da obra platônica⁹, que pressupõe, na longa duração, certo desenvolvimento teórico e filosófico que vão das preocupações essencialmente éticas e ligadas ao socratismo da fase de juventude, às especulações matematizantes e metafísicas da fase tardia, passando por um núcleo central, formado, sobretudo, pelos grandes diálogos de maturidade – *Fédon*, *República*, *Banquete* e *Fedro* – que consagram a discussão sobre as teses consideradas mais canônicas, ligadas à hipótese das Formas e ao lugar da *psykhé* na economia da pesquisa filosófica (Trabattoni, 2010). Essa perspectiva implica assumir, com ressalvas, a possibilidade de análises que contemplem leituras transversais, desde que elas levem em conta as especificidades de cada contexto dialógico, sem negligenciar a historicidade de cada diálogo nesse *continuum*, e justifique a relação possível de ser identificada entre dois ou mais diálogos, no âmbito do grupo que representam, ou mesmo fora dele.

Dito isso, consideramos que o tema que destacamos – a dialética e a escrita, ou, em outras palavras, a determinação das relações entre a atividade filosófica e um dos seus modos de expressão, as letras – parece-nos relevante não somente no *Fedro*, onde talvez aflore de forma mais explícita. A preocupação com o *pensar filosófico* e com seu modo de estruturação através da forma dialógica escrita parece-nos crucial em diferentes

⁸ Um exemplo, é a própria *República*, que, embora considerada uma obra da fase de maturidade, um marco que divide a produção filosófica de Platão, tem, no seu primeiro livro, um exemplo típico das obras de juventude. Por razões diversas, também o *Crátilo* e o *Mênon*, que podem ambos ser considerados “de juventude”, são também, pelo aspecto temático, associado aos diálogos de maturidade. Retornamos a essas questões no capítulo 1.

⁹ Atribui-se o conceito de “evolução” do pensamento platônico à obra de K. F. Hermann (1839) que representou, ainda no século XIX, uma nova articulação da cronologia proposta por F. Schleiermacher (1804). Conforme comenta Reale (2007, p. 36), a tese de Hermann encontrou forte acolhida, tornando-se um verdadeiro cânon hermenêutico ao longo do século XIX e XX, reforçado ainda pelos desenvolvimentos das análises estilísticas e linguísticas do *corpus Platonicum*. Consciente de que uma admissão forte dessa proposta possa ser questionada por vários argumentos (entre os quais, por exemplo, aqueles apresentados por Reale, 2007 e por Perine, 2014), descontando-se, ainda, a coloração novecentista do termo e a pretensão excessivamente dogmatizante que caracteriza a análise de Hermann, parece-nos ainda razoável e produtivo para uma análise filosófica considerar o pensamento de Platão – embora não encerrado em marcos rígidos – a partir da ideia de certo desenvolvimento conceitual que se pode perceber ao longo de sua longa produção bibliográfica, posição que, em linhas gerais, mantemos nessa tese. Estamos também cientes da existência de outros modelos de leitura que propõem o completo abandono dessa perspectiva, tal como a obra de H. Benoit (2015), que subverte a noção de temporalidade aplicada à leitura dos diálogos, em prol de uma apreciação essencialmente estética da obra, uma experiência que, antes de filosófica, representa uma fruição poética.

momentos da obra de Platão, sendo apresentado por diferentes ângulos, ao longo de toda a sua vasta produção escrita. Portanto, parece-nos que um exame desse tema seja incompatível com uma análise limitada estritamente ao *Fedro*, restrita às divisas do sistema textual desse único diálogo. Ao contrário, em alguma medida, seja em grau mais evidente, seja enquanto uma resposta mais velada, o problema que destacamos no *Fedro* parece responder a questões levantadas em diálogos que lhe precedem e produzir repercussões em diálogos sucedâneos.

Particularmente, ao situarmos a data de composição do *Fedro* provavelmente por volta de 370 a.C., portanto, entre o *Banquete*, a *República* e o *Fédon*, que lhe antecedem, e o *Sofista*, o *Político* e o *Timeu*, que lhe sucedem, estamos de acordo com L. Brisson (2004, p. 33), o qual também avalia que o *Fedro*: 1. pressupõe e desenvolve elementos centrais contidos na *República* – especialmente a oposição imagem/paradigma consagrada na hipótese das Formas ali formulada – e; 2. avança uma definição de dialética (a primeira explicitamente formulada em todo o *corpus Platonium*) a qual, por sua vez, se vê melhor explicada e confirmada em diálogos posteriores – especialmente no *Sofista*, no *Político* e no *Filebo*, nos quais essa discussão também aparece associada – acrescentaríamos – de algum modo, às letras (γράμματα). Desse modo, os diálogos auxiliares que tomamos em nossa análise não somente estão ligados ao *Fedro* por uma questão cronológica, estando associados às discussões da fase de maturidade da obra de Platão, quanto estão ligados também tematicamente em maior ou menor grau. Com efeito, as noções centrais do *Fedro* – *éros*, *lógos*, *psykhé* conhecimento, filosofia, Formas – estão refletidos em todos eles, embora sob perspectivas diversas e voltadas para questões particulares.

III.

Conforme nos ensinam Folscheid & Wunenburger (2013), toda e qualquer metodologia de uma pesquisa filosófica não se pode abster de “uma relação pessoal, íntima e constante com os textos” (p. 7). Dito de outro modo, a base metodológica de nossa pesquisa poderia ser formulada em termos de uma análise estritamente documental¹⁰, mas vai além dela, pelas razões que apresentamos em seguida.

Em primeiro lugar, a obra de Platão acarreta problemas típicos dos documentos produzidos na Antiguidade, que suscitam diversas questões ligadas à transmissão,

¹⁰ Basicamente, uma análise puramente documental requereria a) a seleção de um *corpus* textual; b) sua contextualização a partir da pesquisa bibliográfica a seu respeito; c) seleção de categorias analíticas que possam direcionar sua análise. Em nosso caso, a categoria analítica principal seriam as referências às letras e à dialética no *corpus* em questão.

edição, aparato crítico, tradução. Nesse sentido, ler Platão significa, em primeiro lugar, reconhecer a existência de muitas instâncias que se interpõem entre nós e o texto que temos em mãos. A sua filiação a uma tradição manuscrita, cujos documentos mais antigos datam certamente de muitos séculos após a sua efetiva redação, ao lado das diferenças de lições que decorrem das diferentes edições, exigem do analista a consciência de que os aspectos de caráter filosófico imbricam-se, em certa medida, a condicionantes de natureza filológica. Assim, ainda que não seja nosso foco produzir uma análise estritamente filológica, nem mesmo ensaiar qualquer crítica textual de suas edições e/ou traduções em línguas modernas, não podemos desconsiderar aqueles aspectos que, ligados a esses domínios, possam interferir em nossa leitura, tais como aqueles relativos às condições de produção e circulação na própria Antiguidade e aos desdobramentos textuais envolvidos na sua transmissão, nas suas edições críticas e traduções consultadas.

Portanto, nesta tese, em resposta a tais demandas metodológicas, decorrentes do trabalho com um texto antigo, consideramos, particularmente: 1. a inserção do diálogo de Platão em um circuito textual mais amplo e situado historicamente no âmbito de um sistema cultural – a Atenas do século V-IV a.C.; 2. a sua estrutura global, ligado à sua construção e organização retórica, que se expressa particularmente através do vocabulário mobilizado e do conjunto imagético elaborado e a serviço de uma expressão “conceitual”. Nesse sentido, também não evitamos mostrar, de quando em quando, as relações entre a obra de Platão e demais textos coetâneos, ainda que de outros autores, e ligados a gêneros diversos – especialmente os dos sofistas, dos tragediógrafos e dos demais agentes culturais de relevância na sociedade ateniense antiga, que, em nossa tese, aparecem como atores coadjuvantes que nos ajudam a compreender o panorama cultural da época em que a obra platônica foi produzida.

Do mesmo modo, não podemos limitar nossa leitura à exegese de uma passagem específica: é imperioso considerar a complexidade do gênero diálogo, que desafia o leitor a ler através de suas ambiguidades, paradoxos, ironias, polissemias ou mesmo afirmações categóricas de certos personagens (Scolnicov, 2006, p. 184), o que nos impede de fazer uma análise intrínseca de determinadas passagens isoladas de seu contexto dialógico e nos exige uma leitura de caráter “global”, por concebermos que o pensamento de Platão não está aprisionado em determinadas proposições proferidas pelos personagens, mas emerge como um efeito de interpretação das diferentes vozes do diálogo, nos diferentes enquadramentos dramáticos e nos diferentes níveis de significação. Em suma, concebemos Platão como “materialmente ausente do diálogo, mas bem presente do ponto de vista filosófico, como um invisível manipulador que move suas marionetes na

cena” (Trabattoni, 2010, p. 19). Nesse sentido, estamos também de acordo com Hösle (2008, p. 17), ao sublinhar as limitações de algumas leituras excessivamente analíticas: “resta para todo hermeneuta sério a obrigação de, em primeiro lugar, interpretar todo o diálogo específico e com maior razão toda passagem específica de qualquer diálogo no contexto de toda a obra. Muitas – nem de longe todas – das interpretações de Platão inspiradas analiticamente já estão de antemão condenadas ao fracasso pelo fato de formalizarem passagens isoladas sem levar em consideração o seu contexto”.

Finalmente, algumas informações quanto aos textos e traduções consultados. Para o *Fedro* e demais diálogos de Platão, seguimos principalmente as edições críticas da Oxford (*Platonis opera*, editadas por J. Burnet, 1900-1907), cotejadas eventualmente com as da Teubner, da Loeb e de Cambridge (Cf. Referências Bibliográficas). Entre as várias traduções do *Fedro* em língua portuguesa a que tivemos acesso (Paleikat, 1954; Carlos Alberto Nunes, 2007 [1975]; Pinharanda Gomes, 2000; José Trindade Santos, 2016; Maria Cecília Gomes dos Reis, 2016), privilegiamos em nossas citações a tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2016), indicando sempre, quando vem ao caso, pequenas modificações que nos pareceram relevantes para o propósito desse trabalho, cotejando também com traduções em língua inglesa (Fowler, 1914; Hackforth, 1997 [1952]; Nehamas & Woodruff, 1997), em língua francesa (Chambry, 1992; Brisson, 2004 [1989]) e em língua italiana (De Luise, 2002; Velardi, 2006; Pucci, 2014). Para as demais obras de Platão, ora seguimos as traduções já consagradas em língua portuguesa (cf. Referências Bibliográficas), ora propusemos traduções de nossa autoria, quando julgamos pertinente. Em todo caso, para todos os autores citados – antigos e modernos –, quando não explicitamente expresso em nota, as traduções são nossas. Para as transcrições gregas, utilizamos o Sistema Benveniste (cf. Brisson, 2003, p. 9-10), mas somente lançamos mão de transcrições quando as expressões gregas figuravam articuladas à sintaxe do nosso texto em língua portuguesa. Para citações de textos ou mesmo de expressões entre parênteses, mantivemos os termos no alfabeto original.

Ainda uma última nota de caráter metodológico: a vastidão da bibliografia secundária sobre Platão. Para um autor cuja fortuna crítica é oceânica, o problema não é tanto acessar textos de referência, mas proceder a uma seleção consistente do que há de relevante e atualizado, sem desconsiderar fontes que, embora mais antigas, consagram-se como bibliografia secundária “clássica”. Nesse sentido, consideramos algumas poucas obras referenciais de autores dos séculos XIX e XX, como a obra de Schleiermacher (1804), privilegiando referências mais recentes, renunciando, entretanto, a qualquer pretensão de sermos exaustivos nesse quesito. Sempre que possível, fizemos também

referências a teses e artigos que resultaram de pesquisas dos centros de Filosofia Antiga no Brasil, especialmente as defendidas no âmbito da Linha de Pesquisa em Filosofia Antiga e Medieval da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, em cuja tradição este trabalho tem a esperança de se inscrever e dar sua contribuição para o debate filosófico em nosso país.

α' DIALEKTIKÉ

E no entanto, sim, miríades de vezes, sobre a virtude, pronunciei numerosos discursos, para multidões, e muito bem, pelo menos como me parecia. Mas agora, nem sequer o que ela é, sei dizer. Realmente, parece-me teres tomado uma boa resolução, não embarcando em alguma viagem marítima, e não te ausentando daqui. Pois se, como estrangeiro, fizesses coisas desse tipo em outra cidade, rapidamente serias levado ao tribunal como feiticeiro.

(Men. 80b2-6)¹¹

Para onde vais, e de onde vens? A dupla interrogação, proferida por Sócrates, assinala o início do diálogo *Fedro*. À primeira vista, o que poderia apenas soar como mais uma estrutura formulaica¹² empregada por Platão para colocar em cena seus célebres interlocutores, sugere, na verdade, como já apontado por vários comentadores (Yunis, 2014; Burnyeat, 1997; Reis, 2016), os principais temas que serão tratados ao longo desse que é considerado um dos mais complexos e multitemáticos diálogos platônicos¹³. Dessas duas perguntas se pode depreender uma espécie de movimento: Fedro – uma das muitas personagens da cultura ateniense que ganham vida na obra de Platão¹⁴ – responde vir da casa do famoso orador Lísias¹⁵, dirigindo-se para fora das muralhas de

¹¹ Tradução de Maura Iglésias (2001), cf. καίτοι μυριάκις γε περί ἀρετῆς παμπόλλους λόγους εἶρηκα καί πρὸς πολλούς, καί πάνυ εὖ, ὡς γε ἑμαυτῷ ἐδόκουν· νῦν δὲ οὐδ' ὅτι ἐστὶν τὸ παράπαν ἔχω εἰπεῖν. καί μοι δοκεῖς εὖ βουλευέσθαι οὐκ ἐκπλέων ἐνθένδε οὐδ' ἀποδημῶν· εἰ γὰρ ξένος ἐν ἄλλῃ πόλει τοιαῦτα ποιῶις, τάχ' ἂν ὡς γόης ἀπαχθεῖις.

¹² O caráter formulaico da expressão é acentuado pela forma particularmente concisa da expressão (ποῖ δὴ καὶ πόθεν); o verbo de movimento é omitido, recuperável apenas pelo contexto (Cooper & Krüger, 1998, 62.3.1) e a partícula δὴ, que enfatiza a interrogativa, acrescenta um tom de insistência a essa fórmula (Denniston, 1964, p. 210).

¹³ O diálogo *Fedro* está entre os textos mais complexos de Platão. A definição do seu tema apresentou dificuldades já na Antiguidade – se seria o amor, a beleza, a retórica ou um pouco de tudo isso. Conforme anota Perine (2014, p. 78), essa multiplicidade temática revela-se na pluralidade de epítetos recebida pelo diálogo ao longo de sua história: na classificação de Trásilo, o *Fedro* é chamado de *Sobre o amor*; na maior parte dos manuscritos, que remontam ao século IX, é chamado de *Sobre o belo*; no comentário de Hérmias de Alexandria, recebe diferentes subtítulos: *Sobre o amor*, *Sobre a retórica*, *Sobre a alma*, *Sobre o bem*, *Sobre o belo*. Para uma discussão mais ampla, De Vries, (1969, p. 22); Brisson (2004 [1989], p. 13).

¹⁴ O personagem Fedro aparece também no *Protágoras* (315b-c) e no *Banquete*. No *Protágoras* (ação dramática entre 433-32 a.C.), é retratado como adolescente, na companhia de Erixímaco (um entre os auditores de Hípias de Élis). No *Banquete*, ele tem por volta de 34 anos (a ação se passa por volta de 416 a.C.): propõe colocar o amor como o tema de discussão (177a) e é o primeiro a pronunciar o elogio a *Érōs*. Características comuns do personagem no *Banquete* e no *Fedro*: a) interesse pela mitologia; b) excelente conhecimento da arte oratória; c) preocupado com sua saúde (relação com Erixímaco, médico); revela-se conhecedor da doutrina de Hipócrates. Índicios históricos também associam Fedro a certa personalidade histórica envolvida na profanação dos Mistérios de Elêusis em 415 a.C., que lhe teria causado a pobreza como consequência (teria sido condenado a doar suas propriedades como penalidade); o que explicaria a alusão aos mistérios no referido diálogo (Nails, 2002, p. 232-234).

¹⁵ Lísias (c. 458 - 380 a.C.), irmão de Polemarco e Eutidemo, que também são representados como personagens na obra de Platão, era oriundo de uma rica família de Siracusa. Tornou-se um escritor profissional de discursos (um “logógrafo”), tentou obter a cidadania ateniense, não tendo, entretanto, conseguido. Escreveu cerca de 200 peças oratórias (sobretudo forenses), das quais sobreviveram cerca de trinta e cinco (e somente vinte e três completas). Seu estilo era admirado pela simplicidade e naturalidade,

Atenas, aonde Sócrates promete lhe acompanhar, contanto que lhe exponha o discurso aprendido com seu mestre (227c9-d5).

Além do já bem conhecido e detalhado percurso que o diálogo passa então a descrever – começando em um dos pórticos de Atenas, passando ao longo das bucólicas margens do Rio Ilisso, até um bosque sombreado, à beira de um regato, onde, finalmente, Sócrates põe-se a ouvir o discurso que Fedro trazia anotado – é possível também inferir um outro movimento, no qual é Sócrates quem conduz Fedro: do encantamento pelo discurso escrito de Lísias, à perplexidade e ao conseqüente compromisso com outro tipo de *lógos*: o dialético. Se, no primeiro plano, é Fedro quem conduz Sócrates, que lhe acompanha no percurso; no segundo, quem dirige o movimento é o próprio Sócrates, que insinua também uma condução da alma de seu interlocutor¹⁶.

Para onde vais? De onde vens? Essas mesmas questões, a despeito da multissecular distância que nos separa da atmosfera intelectual da Academia, também nos levam a refletir sobre esse movimento que a filosofia de Platão engendra¹⁷. Assim como o personagem Fedro, outrora imerso no universo dos mais variados discursos que mobilizavam a vida cultural de Atenas do século IV a.C.; também nós, a partir desta nossa longínqua contemporaneidade, inseridos em uma sociedade fortemente assentada no valor da letra e da palavra escrita, e desafiados pelas aporias da intercomunicação próprias do nosso tempo, somos convidados a refletir sobre aquela questão antiga, mas

evitando o excesso de ornamentos retóricos e extravagância. Conforme Brisson (2004 [1989], p. 23-27), Lísias era filho de Céfalos (personagem já velho que aparece na *República* I, que dá o motivo a Sócrates para iniciar a discussão sobre justiça – Céfalos é de Siracusa, portanto ele nem seus filhos são atenienses, são metecos – estrangeiros residentes em Atenas que não tinham todos os direitos políticos); passa período na colônia grega de Thouronion (cidade grega na Itália), retornando à Atenas por volta de 420 a.C. A ação do Fedro ter-se-ia desenrolado por volta de 418-16 a.C., tendo Lísias, portanto, entre 26 e 28 anos. Com a derrota de Atenas em 404, Lísias se refugiou em Mégara, de onde forneceu recursos para os gregos banidos que tentavam retomar o poder de Atenas. Em contrapartida, Trasíbulo, líder dos democratas a quem Lísias apoiou, fez votar um decreto que daria direito de cidadania a todos os não-atenienses que tivessem auxiliado os democratas; contudo, tal intento foi considerado ilegal e Lísias teve que se contentar com a *isotelia*, título menor que, não obstante, lhe permitiu posteriormente elaborar, e defender, o famoso discurso contra Erastótenes. Outros discursos importantes de Lísias: *Oração fúnebre* (393 a.C.) e *Discurso olímpico* (388 a.C.). Lísias teria morrido em 379 a.C. (antes, portanto, da escrita do *Fedro*, que Platão teria escrito por volta de 370 a.C.) (Nails, 2002, p. 190-194; Howatson, 2005, p. 337).

¹⁶ Peixoto (2011, p. 173) defende que Platão realiza no *Fedro* um exercício de psicagogia: “Socrate, svolgendo il ruolo dell'“auriga”, conduce Fedro e i lettori ad un rovesciamento della retorica techne sotto il segno della dialettica”. A tese é também defendida por Kélessidou (1992, p. 265). Voltaremos a esse tema mais à frente.

¹⁷ Não nos parece descabido, conforme sustenta Cotton (2014, p. 4), que Platão, por meio do diálogo como manifestação da sua filosofia, também nos conduza no seu movimento dialético, ensinando-nos como devemos (e como não devemos) filosofar e, ao mesmo tempo, que seus diálogos nos mobilizem a nos engajar no debate dialético: “they encourage us to engage in it for ourselves, pointing towards further active philosophizing beyond the confines of the text (...). Specifically, I will suggest that it makes sense to see our activity in reading as similar in nature and in value that of interlocutors - that is, as constituting a kind of learning - and that engaging the reader in a process of learning is a central function of dialogues”.

de uma atualidade imprescindível¹⁸: os limites e potencialidades do discurso (ou da linguagem) para o pensar. Parece-nos vir ao caso, portanto, engajarmo-nos também a compreender as distinções e congruências apresentadas por Platão entre, por um lado, o *lógos* retórico, formalmente elaborado segundo os preceitos da arte antiga, materializado nos discursos proferidos na primeira e mais longa seção do *Fedro* (230e-257b) e o *lógos* dialético, que, mais que uma expressão da linguagem, nos sentidos que a palavra assume nas línguas modernas, configura sobretudo o método proposto para a investigação filosófica – e que não se deixa, em tese, apreender seja nos esquemas formais da retórica, seja nas convenções da escrita, embora ele próprio tenha seu modo de organização e não se especifique sem qualquer relação com a linguagem, com a retórica ou a escrita (257c-279c).

Portanto, para além dos vários temas que atravessam as páginas do *Fedro*, consagra-se uma reflexão em torno do *lógos*¹⁹. O termo, de longa história na filosofia grega, não nos exime de reconhecer de antemão inúmeros problemas quando o pensamos face aos múltiplos significados que a ele se podem associar nas línguas modernas. Derivado do verbo grego *légein*, que poderia ser encontrado em Homero nos sentidos de “colher, recolher, juntar”, depois também “enumerar, contar, narrar, falar”; no período clássico, a palavra *lógos* podia abarcar significados em duas matrizes semânticas principais: 1. “palavra, discurso, argumento, explicação” e 2. “raciocínio, pensamento, razão, cálculo” (Bailly, 2000 [1894]; Liddell & Scott, 1996 [1843]; Chantraine, 1968). Des Places (2003 [1964], p. 310-312) oferece-nos um catálogo das diferentes nuances em torno desses dois significados principais que o termo possui na obra de Platão:

- I. “Palavra”: 1. discurso, proposição; 2. prosa; 3. argumento; 4. pesquisa, discussão; 5. palavra, teoria (opondo-se a ação); 6. palavra no ar, verbo; 7. definição; 8. tradição, lenda;

¹⁸ São tantas as questões “atuais” da obra de Platão que, como afirmam Nunes & Pinheiro (2011, p. 13), listá-las seria, de certo modo, inventariar o percurso do pensamento contemporâneo. O protagonismo de Platão para pensar questões de nosso tempo podem ser conferidos nas obras de Dixsaut (1995), Zuckert (1996), Lane (2001), Trabattoni (2009), Vegetti (2010).

¹⁹ Conforme levantamento de Brandwood (1976), o termo *lógos* (em todas as suas flexões de número e caso) aparecem 147 vezes no texto do *Fedro* (com apenas duas omissões em 234c1 nos manuscritos BW, e em 242b1, em T): 227b6, c4, d2; 228a7, b5, b6, c1, d7; 229d2, 230a7, d8; 231c2; 234c1, c3, d3, e6; 235b2; 236d9, e2; 237a5, e3; 238a7, b8, d2, d7; 240c1, d7; 241d3, e5, e7; 242a7, b1, b3, b4; 242c8, d4, d11, e3; 243a8, c2, d4, e1; 244a1, a3; 245e3; 246c6; 253e1; 254d6; 255b3; 256a6; 257b1, b2, b3, b6; c1, d6, e4; 258d2; 259d6, e1; 260b7, d4, e2, e4; 261a1, a8, b7; 262c1, c5, d1, d2, d8; 263d3, d6, e2; 264a6, b2, b4, c2, c7, e3, e7, e8; 265c6, b8, d7, e3; 266a3, c3, d6, d8; 267a8, b1, b4, b10, c8, d3, d7, e3; 269c5; 270a6, b7, c1, c7, e3, e4; 271c10; 272a1, a3, b8, c7, d4; 273a1, a3; 274a4, b3, b9, e3; 275b4, b6, c8, d7, e1; 276a1, a8, c8, c9, e2, e7; 277a10, b1, c2, c3 (2 ocorrências), c5, d1, e5, e7; 278a5, b7, b9, c1, c3, e1; 279a4, a6, a7.

II. “Pensamento, razão”: 1. diálogo interior; 2. asserção mental, raciocínio; 3. princípio, lei; 4. motivo, causa, prova; 5. julgamento (verdadeiro/falso); 6. faculdade racional; 7. cálculo, conta; 8. proporção.

Assim, como nos dá testemunho o estudo lexical supracitado, o termo *lógos* parece evidenciar na obra de Platão noções associadas tanto à expressão propriamente linguístico-discursiva, isto é, ligada à palavra, quanto à dimensão cognitiva, ligada ao pensamento e à racionalidade. Dito de outro modo, significa que, de forma ampla, o *lógos* de Platão parece ao mesmo tempo referir-se a modos de expressão próprios da fala humana (o perguntar e o responder, o afirmar e o negar, o discursar em público, o defender uma tese mediante artificios técnicos etc.), e ao exercício racional que tem como parâmetro a adoção de um método de investigação para o conhecimento da realidade²⁰. Além disso, de forma ampla, os significados de *lógos* na obra de Platão parecem representar uma espécie de réplica tanto a questões previamente colocadas no campo do conhecimento e da realidade desenvolvidas por filósofos anteriores, especialmente a partir da obra de Parmênides, quanto às posições sobre o discurso consagradas, por exemplo, no pensamento de rétores e sofistas, como Górgias²¹.

²⁰ Os sentidos do *lógos* ligados a pensamento e fala sugerida mostram-se evidentes, por exemplo, na discussão apresentada por Platão no *Teeteto* (189e4-a2), no qual o pensar (τὸ δὲ διανοεῖσθαι) é definido como um *lógos* que a alma mantém consigo mesma (Λόγον ὄν αὐτῇ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχῇ), e que consiste em perguntar e responder, afirmar e negar (ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα). Mais à frente, *lógos* é determinado como o que torna o pensamento visível através de nomes e de verbos (206d1-2: Τὸ μὲν πρῶτον εἶη ἂν τὸ τὴν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων). Conceção semelhante de *lógos* está também no *Sofista* (263e1-12). Nesse diálogo, o Estrangeiro de Eleia afirma a identidade entre pensamento e *lógos* (263e1: διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν), na sequência define pensamento (διάνοια) como o “diálogo da alma consigo mesma, que nasce sem voz” (263e4: τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος), o *lógos* é definido como a materialização linguística desse pensamento, “um fluxo que decorre da alma, através da boca, com som” (263e7-8: Τὸ δὲ γ’ ἀπ’ ἐκείνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὼν μετὰ φθόγγου κέκλεται λόγος), pelo qual se pode afirmar e negar (263e12: Φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν).

²¹ Representando uma pesquisa na interface entre pensamento e discurso, o *lógos* de Platão parece representar uma resposta a dois encaminhamentos previamente colocados na tradição anterior: 1) ao problema da identidade entre ser e pensar, inaugurada por Parmênides, mas, em certa medida, respondida também por Zenão e Górgias – do qual decorria o problema do falso e do não-ser; 2) ao problema da relação entre realidade e o devir, já patente no pensamento de Heráclito, mas também, de certo modo, refletida na obra de sofistas como Protágoras. Conforme comenta Schäfer (2012, p. 196): “O pano de fundo objetivo da filosofia da linguagem de Platão é formado por reflexões críticas na filosofia da natureza (Empédocles, Anaxágoras) e na atomística (Leucipo, Demócrito) no final do século V, que desembocavam em dúvidas quanto à naturalidade da relação entre nome e coisa e à aptidão da linguagem de reproduzir adequadamente a realidade. Ao mesmo tempo florescia a retórica, que pretendia alcançar o efeito erístico e estético especialmente no campo da sofística, muitas vezes de modo independente daquela relação nome-coisa. A filosofia da linguagem de Platão acolhe esses pressupostos implícita ou explicitamente e gira em torno de um esclarecimento da referência da linguagem à realidade, de uma determinação de sua função epistemológica, de uma análise de expressões linguísticas como portadoras de significado e de verdade, assim como de uma análise das condições da comunicação linguística”.

Portanto, muito embora não haja em Platão uma única palavra relacionada ao que contemporaneamente poderíamos chamar de *linguagem*²², a investigação sobre o *lógos* talvez possa ser admitida, de forma ampla, como uma incursão nesse domínio, uma vez que, tomada genericamente, a palavra permite compreender a abrangência semântica contida no vocábulo grego, sem homogeneizar seus sentidos particulares. Assim, “linguagem” – não obstante represente palavra substitutiva imperfeita, como, ademais, toda tradução, que representa sempre um recorte dentro de uma temporalidade específica, tanto mais problemática quando falamos de culturas muito distantes no tempo – permite simultaneamente abarcar manifestações propriamente da ordem do discurso e da língua, ligadas à articulação de signos orais ou gráficos, e corresponder ao processo do pensamento pelo qual é possível aprender²³.

Particularmente, no *Fedro*, embora o *lógos* possa ser, na maior parte das vezes, tomado como “discurso”, ligado, portanto, à expressão retórica da linguagem, é possível também nele entrever esta dupla conotação ao longo do diálogo: dizendo respeito inicialmente aos discursos retóricos – quando *lógos* faz referência a formulações próprias de um modo específico de uso da língua oral ou escrita –, no final do diálogo, essa palavra está também fortemente ancorada à definição de um método para o pensar e, portanto, para o aprender – a dialética. Com efeito, o tema é inicialmente abordado no *Fedro* no âmbito de uma reflexão de viés retórico-discursivo, que se inicia com uma discussão sobre os efeitos de um discurso retoricamente elaborado, e se desdobra em demorada análise desse *lógos*, com referências frequentes aos procedimentos técnicos da própria arte retórica (266d1-269c5). É nesse sentido, por exemplo, que Sócrates se refere à retórica como a “arte dos discursos” (260d4: τὴν τῶν λόγων τέχνην, grifo nosso). Entretanto, se, por um lado, tal análise do *lógos* se inicia no horizonte de uma concepção estritamente retórico-discursiva, ela culmina, por outro, em uma reflexão que mantém fortes

²² Cf. Schäfer (2012, p. 195): “No centro das primeiras reflexões gregas sobre a linguagem está a palavra *lógos*, que nesse contexto se refere ao pensamento e à fala humanos e sua relação. Um significado terminológico limítrofe se encontra nas palavras *glossa* (em ático: *glotta*; linguagem, eloquência, língua, fluência, expressão, dialeto), *léxis* (palavra, fala, modo de falar, expressão linguística), *phōnḗ* (fonema, linguagem, dialeto), *stóma* (boca, linguagem, fala) e *dialéktos* (conversa, modo de falar)”.

²³ Não há a superposição exata dos sentidos atribuíveis à palavra “linguagem” àqueles relacionados ao termo *lógos*. Em que pese isso, as demais alternativas (“argumento”, “discurso”, “razão” etc.), embora eventualmente mais precisas nos contextos específicos, enfatizam sentidos parciais do termo grego. Por outro lado, embora com o risco do anacronismo (“linguagem” se trata, com efeito, de vocábulo registrado na língua portuguesa somente após o século XIII, como nos ensina Houaiss, 2009), o hiperônimo permite apreender, entre outros, sentidos ligados à estruturação do pensamento por meio de signos (orais ou escritos), à aprendizagem e à comunicação por meio do discurso, como se pode compreender nas seguintes definições constantes na entrada do Dicionário: 1. qualquer meio sistemático de comunicar ideias, pensamentos ou sentimentos através de signos convencionais, sonoros, gráficos, gestuais etc.; 2. meio de comunicação por meio de signos orais articulados, próprio da espécie humana; 3. capacidade da espécie humana de aprender e se comunicar por meio de uma língua.

compromissos com fundamentos de ordem epistemológica e ontológica que são desenvolvidos na “palinódia socrática” (243e9-257b6) e ao longo da segunda parte do diálogo (259e1-279c8). Após o segundo discurso de Sócrates e as reflexões que lhe seguem em torno do conhecimento (259e1-262c4), da dialética (264e4-266c9), da alma (269c6-274b6) e, finalmente, da escrita (274b6-278b6), não nos parece possível conceber *lógos* apenas como uma formulação discursiva, isto é, a articulação de signos segundo o aparato técnico da retórica, sem lhe associar também aquelas nuances relacionadas ao processo de conhecer e pensar. É o que vemos, por exemplo, na ocorrência do termo em 265d7, quando se trata de explicitar certa concordância (ὁμολογεῖν) entre a estrutura do *lógos* e as divisões da realidade, concordância possível mediante o processo de divisão e reunião, ou em 275e1, quando *lógos* parece remeter à expressão do pensamento, quando capturado pela escrita²⁴.

Assim sendo, respeitando os sentidos específicos de *lógos* nos contextos em que aparecem nos diferentes diálogos de Platão – no *Fedro*, no mais das vezes, “discurso” parece uma boa tradução –, ao nos referirmos de forma geral ao termo, para uma visão de conjunto, se não o fizermos com a simples transliteração do termo grego, optaremos por fazê-lo com a palavra “linguagem” – termo, conforme vimos, propositalmente vago e

²⁴ Embora o termo seja o mesmo, motivo pelo qual os tradutores mantenham a tradução de *lógos* como “discurso”, remetendo, portanto, também aos discursos retóricos proferidos, em 265d7 a palavra é empregada no âmbito de uma definição dos procedimentos da dialética, estando, por isso, também relacionada à dimensão epistemológica e ontológica (para além da sua expressão discursiva). O sentido, portanto, parece ir um pouco além do de simples “peça oratória” ou “discurso escrito”, como aparecera antes:

SÓCRATES: Reunir em uma única ideia coisas dispersas aqui e ali, abarcando-as numa visão de conjunto, a fim de tornar evidente, definindo cada coisa, aquilo em que cada caso pretende-se ensinar. Tal como agora mesmo a respeito de Eros – quando definido o que é – esteja bem ou mal enunciado, o *lógos* teve como dizer graças a isso algo ao menos claro e coerente consigo mesmo.

(265d3-7, tradução de Reis, 2016, com adaptação, cf. {ΣΩ.} Εἰς μίαν τε ιδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλὰ χῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀρίζομενος δῆλον ποιῆ περι οὐ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλη. ὥσπερ τὰ νυνδὴ περὶ Ἐρωτος – ὃ ἔστιν ὀρισθέν – εἴτ' εὐ εἶτε κακῶς ἐλέχθη, τὸ γοῦν σαφές καὶ τὸ αὐτὸ αὐτῶ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος.).

Mais à frente, em 275d4-e3, quando associado à crítica que Sócrates faz à escrita, na sua relação com o aprender/rememorar, *lógos* – mais que “discurso” –, parece ter sentidos ligados a “pensamento”: o “pensamento”, quando escrito, se comporta como a pintura, incapaz de produzir modulações quando questionado:

SÓCRATES: Pois há algo de terrível na escrita, Fedro, e que se assemelha realmente à pintura. Pois os produtos desta são postos como seres vivos, mas, ao interrogá-los sobre algo, mantêm-se em silêncio solene. O mesmo se dá com os *lógoi*: parecerá a ti que falam algo [τι λέγειν] pensando por si mesmos [φρονούντας αὐτοὺς], mas se interrogá-los, querendo aprender o que tenham dito, indicam sempre uma única e mesma coisa. E uma vez escrito, todo *lógos* roda por toda a parte do mesmo modo – entre os que o compreendem bem como entre aqueles aos quais não convém.

(275d4-e3, tradução de Reis, 2016, com adaptação, cf. {ΣΩ.} Δεινὸν γὰρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὁμοῖον ζωγραφία. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρη τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾶ. ταῦτὸν δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὡς τι φρονούντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δὲ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἐν τι σημαίνει μόνον ταῦτὸν αἰεὶ. ὅταν δὲ ἅπαξ γραφή, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαῖουσιν, ὡς δ' αὐτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μῆ.).

que permite abarcar o entrelugar entre discurso e pensamento, entre o “falar e o pensar” (266b4-5: ὃ λέγειν τε καὶ φρονεῖν) que configura a relação entre o discurso elaborado em palavras (ditas ou escritas) e o processo dialético (que envolve certa articulação discursiva, mas se refere sobretudo à modalidade do conhecer/aprender)²⁵. Além disso, porque “linguagem” – diferentemente de “discurso”, “argumento”, “palavra” ou “razão” – constitui um hiperônimo, tal como a expressão grega, é possível empregá-la em referência a sentidos distintos, em cada contexto, tornando ainda possível evidenciar, no *Fedro*, o exercício de divisão entre, por um lado, o *lógos* retórico, no limite de uma tecnicidade associada a usos específicos da língua grega, e o *lógos* dialético, que mantém relações com o processo de conhecer e com as articulações do real.

A reflexão sobre essas duas modalidades do *lógos* no âmbito do *Fedro*, ao mesmo tempo em que permite estabelecer uma macrodivisão desse texto de Platão, também parece unificá-lo. Por um lado, se podem reconhecer duas partes formal e tematicamente distintas no mesmo diálogo: uma longa introdução “retórica”, com as reflexões em torno do tema do *éros*²⁶, contidas na declamação de três discursos oratórios – parte em que sobressaem os longos discursos, a ausência de diálogos curtos e a linguagem retoricamente ornamentada, especialmente rica em imagens – e uma segunda parte, um condensado, porém significativo desfecho “dialético” – “dialético” tanto na forma como se apresenta, o progressivo desenvolvimento das ideias a partir do *élenkhos* socrático, quanto no próprio tema, que culmina com uma consagrada crítica à retórica e à escrita (266a-275d) e com uma espécie de definição avançada da dialética (276a-279c). Vale notar também a rica variedade de expedientes literários que caracteriza o diálogo, no qual se testemunham a descrição cênica, a narrativa mítica, as alegorias, as analogias, os discursos retóricos, o diálogo socrático, entre outros. Não obstante, essa divisão não escapa ao fato de ser meramente esquemática, haja vista que é preciso também atentar,

²⁵ Trindade (2018, p. 153 e seguintes) também opta pelo vocábulo português “linguagem” para se referir ao problema do *lógos* nas diferentes fases da obra platônica. O comentador observa, por exemplo, que, nos chamados diálogos elênticos, há a formulação inicial de uma “teoria do *lógos*”, no qual a linguagem é tomada como instrumento de pesquisa e como prova de saber, ao lado da estratégia da refutação (*élenkhos*); nos diálogos de maturidade e nos diálogos de velhice, haveria, então, respectivamente, o desenvolvimento das categorias ontológicas e epistemológicas que permitem a compreensão da linguagem como método que permite a passagem do ‘entendimento’ para o ‘saber’ (como na *República*); e a ampliação do *lógos* compreendido como “enunciado explicativo” (como no *Teeteto*) e, mais à frente, como “enunciado predicativo” (como no *Sofista*).

²⁶ O tema de *éros*, presente na primeira parte do diálogo, não é indiferente ao assunto tratado nessa seção, tampouco se explica por razões de ordem contingencial ou histórica, tal qual aquela oferecida por Jaeger, segundo o qual derivaria da mera “frequência do tema em exercícios escolásticos do tipo” (*apud* Trabattoni, 2003). Em vez disso, como sustentam vários comentadores (Reale, 1998; Trabattoni, 2003; Peixoto, 2011; Reis, 2016) há umnexo necessário entre *éros*, retórica e dialética, conforme avaliaremos na sequência.

como chave de leitura, para o que nos informa Reis (2016), na introdução de sua tradução do *Fedro*:

a chave para captar a unidade dramática do diálogo consiste em rebater, por assim dizer, a segunda parte na primeira – examinar a explicação sobre o método *concomitante* à exibição sobre o procedimento, olhar para a conversa desde o início da perspectiva de uma mudança radical de rota – da sedução pela retórica à iniciação em dialética.

(Reis, 2016, p. 20).

Assim, concordamos não ser possível esclarecer os significados do *Fedro* (e talvez de qualquer outro diálogo de Platão) prescindindo de uma atenta observação de sua estrutura global, das interrelações que se verificam entre as suas partes²⁷. Não é possível, com o objetivo de iluminar a seção “dialética” dessa obra, deixar de lado toda reflexão “retórica” que não somente lhe precede e lhe prepara, mas se constitui mesmo como parte da *performance* da dialética no *Fedro*. Essa orientação parece, além disso, contribuir para o debate em torno da “unidade dramática” deste diálogo, debate que, embora já endereçado pelos antigos²⁸, ainda gera perplexidade em comentadores recentes²⁹.

Ora, se o diálogo como um todo, mais que descrever um movimento *geográfico* de Fedro e Sócrates para além das muralhas de Atenas, põe também em evidência uma espécie de movimento *psíquico*, que parte de um encantamento (erótico) engendrado pelos discursos retoricamente elaborados³⁰, em direção a um compromisso com o *lógos*

²⁷ Conforme também sublinhamos na introdução, de um ponto de vista metodológico, não julgamos procedente uma abordagem que procure esclarecer os significados de um tema tratado no diálogo, prescindindo de uma atenta observação da sua estrutura global. Ademais, como observa Trabattoni (2003, p. 103): “o método que consiste em interpretar o texto platônico, isolando algumas passagens de seus contextos, nunca deu bons frutos, e hoje tende-se a abandoná-lo”.

²⁸ Conforme Werner (2007, p. 91), isso pode ser visto na discussão do tema realizada, por exemplo, por Hermeias (comentador neoplatônico), assim como na pluralidade de subtítulos que o diálogo recebeu ao longo da Antiguidade, que puseram em evidência o debate sobre o tema principal do diálogo: *Éros*, a alma, o Bem, a Beleza.

²⁹ Nichols (2016, p. 58): “Quando nos debruçamos sobre *Fedro*, é ainda mais problemático determinar o tema central. De fato, a própria existência desse diálogo como texto escrito talvez seja a mais contundente ironia nas obras de Platão. Deparamos com Sócrates, que não deixou nada escrito, denegrindo o valor da escrita enquanto tal e defendendo que um homem sério só pode considerar seus escritos como uma ocupação paralela e divertida – lemos isso escrito por Platão, em que todo e qualquer leitor reconhece um escritor dos mais cuidadosos e esmerados. Somos informados que uma obra escrita deve ter uma unidade semelhante à de um ser vivo, com todas as suas partes adaptadas de forma adequada ao todo; e, ainda assim, a unidade do *Fedro* é difícil de articular, como a de qualquer diálogo do *corpus* platônico”. Uma discussão sobre o intenso debate sobre a unidade temática do *Fedro* pode ser verificado em De Luise (2002, p. 20-27).

³⁰ O encanto que o *lógos* engendra é, de partida, insinuado de diversas maneiras no *Fedro*. Em 228b6, Sócrates admite ser “doente por discursos” (νοσῶν περὶ λόγων). O discurso é, em seguida, qualificado como o *phármakon* (230d5: “remédio”, “encanto”, “poção”, “veneno”), capaz de levar Sócrates às ações mais inesperadas (como empreender uma longa caminhada pela Ática), somente para ouvi-lo. Após a audição do discurso de Lísias, o discurso é qualificado como “divino” (234d1: δαίμονίως). Conforme apontaremos mais detidamente na Parte β’, não somente o *tópos* da linguagem como ambígua, poderosa e – portanto,

da filosofia, a “verdadeira retórica” (266c-270d); logo, amor (ἔρως) e linguagem (λόγος) já estão, assim, imbricados de antemão. Poderíamos, com isso, talvez inferir que todo o diálogo representa uma espécie de conversão amorosa à filosofia, esta que se opera somente pela dialética enquanto um caminho para o pensar?³¹ Mais que isso, seria possível entrelaçarmos, por um lado, os discursos em torno do amor e, por outro, a reflexão sobre a dialética, para a compreensão do grande tema que unificaria o *Fedro*, qual seja, o delineamento do filósofo e de sua atividade?³²

Essas duas perguntas são norteadoras da discussão que pretendemos empreender nesta parte da tese. Antes de retornarmos diretamente a elas, uma observação metodológica: por entendermos que as balizas conceituais da dialética estabelecidas nesse diálogo têm como referência a reflexão sobre esse tema apresentada na *República* (Kahn, 2013; Dixsaut, 2001; Destopoulos, 1992), julgamos apropriado examinar, preliminarmente, como a noção de dialética e os termos que a designam emergem na *República*, para, então, tentarmos avaliá-lo a partir dos sentidos de sua repercussão no *Fedro*.

Desse modo, nossas reflexões aqui contidas serão divididas em dois capítulos: no primeiro, para compreender os contornos iniciais do tema, apresentamos um breve exame da dispersão dos termos relacionados à dialética na *República* (V, VI, VII) e em alguns diálogos que lhe estão diretamente associados (*Mênon*, *Eutidemo*, *Crátilo*); no segundo, retornamos ao *Fedro*, avaliando as repercussões e desdobramentos do conceito

talvez – perigosa, terrível (δεινόν) é bastante explorado por Platão em sua crítica à escrita, como também não é uma ideia propriamente nova na cultura grega. Como lemos no *Elogio de Helena* (14), Górgias já alertava quanto ao ambíguo estatuto da linguagem: “A mesma relação tem também a potência do discurso para com a boa ordem da alma e a potência dos medicamentos com relação ao estado natural dos corpos, pois, do mesmo modo que certos medicamentos expulsam do corpo certos humores, e uns suprimem a doença, outros, a vida, do mesmo modo também, entre as palavras, umas afligem, outras encantam, outras amedrontam, outras estabelecem confiança nos ouvintes, outras, através de sórdida persuasão, envenenam e enganam a alma” (Tradução de Aldo Dinucci, 2009, cf. (14) τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμούς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινα κακῆι τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν). Uma reflexão sobre a posição gorgiânica quanto ao *lógos*, que traduz em outro paradigma a questão parmenídica do *ser*, numa chave diversa da posição socrático-platônica pode ser conferida em El-Jaick (2016) e Salles (2018).

³¹ Tal é a posição de Reis (2016, p. 21): “Se esse é o caso, o problema central de Sócrates no diálogo pode ser colocado nestes termos: de que maneira levar Fedro, meu atual interlocutor cuja *psykhé* bem conheço, a abandonar seu entusiasmo por Lísias e adotar uma rota voltada para a filosofia e movida pela dialética? Os seus dois discursos, à luz dessa perspectiva, podem ser interpretados como composições em que tudo foi deliberado e estabelecido justamente para contribuir com a finalidade de demover Fedro de sua sedução inicial pela oratória – bem como da tese defendida ali – e persuadi-lo a seguir os valores filosóficos por meio de uma arte que captura e expressa o mais real e o mais inteligível”.

³² Hülsz-Piccone (1992, p. 261) sugere que a unidade do *Fedro* é de fato o tema da dialética, que, embora em diferentes tratamentos, perpassa todas as partes do diálogo. Voltaremos a esse tópico no capítulo II.

platônico, considerando sua dimensão “prática” e “teórica”, com especial atenção para as relações instituídas entre *érōs*, dialética, retórica e psicagogia.

I.

CAMINHOS DA DIALÉTICA

ὁδός, f.: «rota, caminho, viagem, jornada», por metáfora, «via, meio, método» etc. O termo abrange um campo semântico mais amplo que κέλευθος, significa o caminho, a direção que o leva a um objetivo, lat. *Via*. Μέθοδος: originalmente significa «busca», mas assume o significado de «pesquisa, investigação, método de pesquisa, ciência, doutrina»³³.

(Chantraine, 1968, Tomo III, p. 774)

Se concordamos com Trabattoni (2003, p. 103) quanto ao fato de que

a obra de Platão não tem, em nenhum ponto, a característica de um tratado científico impessoal, razão pela qual o intérprete nunca se defronta com asserções válidas em abstrato e em si, mas somente, e sempre, com momentos de um discurso que podem ser esclarecidos unicamente à luz do conjunto. No que concerne, além disso, a esse conjunto, o diálogo platônico poderia ser descrito como um organismo argumentativo escrito em vista de um certo objetivo, enquanto o conjunto inteiro dos diálogos e objetivos desenha o quadro geral da filosofia de Platão (...),

podemos justificar a abordagem segundo a qual, por um lado, não é possível prescindir de uma análise imanente de cada diálogo, considerando suas relações internas e seu projeto global, mas, por outro, também não se inviabiliza uma leitura que considere transversalmente outras obras, quando nos interessa a compreensão de determinado conceito no âmbito do “quadro geral” da filosofia platônica.

De fato, *como exprimir a verdade em palavras e, se possível, como escrevê-la?*, são perguntas que se colocam a partir do *Fedro*, tendo como corolário a seção final desse diálogo, onde se verifica uma investigação particular sobre a dialética (276a-279c). No entanto, tais perguntas trazem à tona um dos mais antigos problemas que acompanham a história da filosofia: a questão do *lógos*, que se materializa na complexa relação que se pode compreender entre realidade, pensamento e discurso, e que, embora tenha nesse

³³ Cf. ὁδός, f. : « route, chemin, voyage, marche », par métaphore, « voie, moyen, méthode », etc. Le terme couvre un plus large champ sémantique que κέλευθος, il signifie le chemin, la direction que vous mène au but, distingué de κέλευθος, lat. *via*. μέθοδος : signifie originellement « poursuite », mais prend le sens de « recherche, investigation, méthode de recherche, science, doctrine » .

diálogo um lugar privilegiado de reflexão, não se inicia, nem se conclui nessa obra³⁴. Mesmo no *corpus Platonicum*, o tema não se restringe a um único diálogo, mas é significado e ressignificado em diferentes contextos dialógicos, diante de problemas filosóficos específicos, emergindo como um mosaico, como um efeito de interpretação que obtemos a partir da leitura de uma pluralidade de elementos.

Com isso em mente, neste capítulo apresentaremos um levantamento, seguido de breve análise, daquelas passagens que contêm termos relacionados ao campo lexical da dialética nos diálogos que precedem o *Fedro*, especialmente na *República*, mas também em alguns outros diálogos que a ela estão associados (o *Mênon*, o *Eutidemo* e o *Crátilo*). Trazendo à tona as reflexões que emergem desses diálogos em torno do dialético e da dialética, tivemos como critério de análise a efetiva ocorrência de expressões nominais e adverbiais cognatas do campo lexical da dialética, motivo pelo qual, neste momento, deixamos de lado deliberadamente diálogos que, quanto ao tema, seriam igualmente importantes para o *Fedro*, como o *Fédon*; bem como abdicamos das expressões verbais, que, muito mais prevalentes no *corpus Platonicum*, na maior parte têm sentido mais coloquial e cotidiano, o que implicaria uma análise de, praticamente, todos os diálogos, tornando, por isso, esse esforço inócuo. Com efeito, nossa meta é apenas apresentar um esboço daquilo que talvez possamos considerar como as primeiras reflexões em torno de um método da dialética, para então confrontá-las com os sentidos a ela associados no *Fedro*. Portanto, nossa análise, reconhecidamente parcial, não tem a preocupação de exaurir o tema tal qual se afigura particularmente em cada diálogo, menos ainda de examiná-lo no pensamento de Platão como um todo – tarefa já em parte empreendida por vários comentadores de cujas análises nos servimos parcialmente (Müri, 1944; Trabattoni, 1993; Kahn, 1999; Dixsaut, 2001; Benson, 2006; Fink, 2012) – tarefa que, aliás,

³⁴ Já Heráclito (séc. VI-V a.C.) apontava para a complexa relação entre coisas/ações (ἔργα) e *lógos*, como lemos no fragmento citado por Sexto Empírico (*M.* 7.132.3-10): “desse *lógos*, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo esse *lógos*, e ainda assim parecem inexperientes nestas palavras e ações, tais quais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se comporta. Aos outros homens, encobre-se tanto o que fazem acordados como esquecem o que fazem dormindo” (Tradução de Alexandre Costa, 2012, cf. “λόγου τοῦδε ἔοντος ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκόσι, πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγῆμαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.”). As observações de Heráclito apontam para uma reflexão de caráter epistemológico que, ao nosso ver, seria retomada no tratamento que Platão faz da dialética: há uma organização do *lógos* caracterizada por um movimento de “distinção de acordo com a natureza de cada coisa”, que se opõe a uma “indistinção” que é uma espécie de encobrimento/esquecimento. Voltaremos a essa questão nos próximos capítulos.

parecer-nos-ia tanto impossível pela abrangência do tema, quanto pela fecundidade do pensamento de Platão, que não se confina a esquemas fechados³⁵.

I.I A formulação de uma terminologia e de um método

Segundo a pesquisa de Brandwood (1976) e Dixsaut (2001), o substantivo *dialektikē* (e flexões) e suas formas derivadas, de substantivo e adjetivo (*διαλεκτικός* e flexões) e advérbio (*διαλεκτικῶς*), aparecem nos contextos da *República* (7.531d9, 532b4, 533c7, 534b3, 534e3, 536d6, 537c6, 537c7), *Fedro* (266c1, 276e5, 266c8), *Crátilo* (390c11, 390d5, 398d7), *Sofista* (253d2, 253e4), *Eutidemo* (290c5), *Político* (285d6, 287a3), *Filebo* (17a4) e *Mênon* (75d4, 75d5).

É interessante observar, a partir desse breve inventário, que o termo aparece raras vezes na obra de Platão, em relativamente poucos diálogos, concentrando-se, com exceção do *Mênon* e do *Eutidemo* – e talvez do *Crátilo*³⁶ – naqueles que a tradição consagra como pertencentes às fases de maturidade e de velhice (Kraut, 2006, p. 5; Trabattoni, 2010, p.14, Dixsaut, 2012, p. 15). Além disso, a presença dos termos “dialético” e “dialética” especialmente nesse subconjunto de diálogos mais tardios estaria de acordo com a tese segundo a qual se poderiam observar diferenças no projeto filosófico de Platão antes e depois da *República*, obra que assinalaria uma espécie de divisor de águas, um marco de referência entre duas fases distintas do pensamento platônico. A definição de dialética poderia ser pensada precisamente como uma das marcas dessa diferença³⁷.

³⁵ Cf. Schäfer (2012, p. 15): “Em contrapartida, para que nos asseguremos dos pensamentos de Platão de modo que possamos nos apropriar deles, precisaremos de um dispêndio muito maior, a saber, de um intenso trabalho de apropriação, que não consiste apenas em ler o que o autor escreve e em tê-lo entendido suficientemente. Trata-se, antes, de detectar o decisivo no dito e não dito e deixá-lo atuar em nós num processo de pensamento contínuo. Isso é possibilitado pelo diálogo platônico, em cuja forma singular de processamento também se refletem, por causa da crítica à escrita, certas peculiaridades identificáveis: nada aí parece deixar-se encerrar em conceitos rígidos, nem em teses; até mesmo termos pretensamente ‘tipicamente platônicos’ como *ideia* são usados nos diálogos de maneira conscientemente não terminológica, tendo ora um sentido específico, ora outro, e muitas vezes apenas um sentido bastante geral e próprio da linguagem cotidiana”.

³⁶ Não há consenso sobre a posição do *Crátilo* na cronologia dos diálogos de Platão. Como veremos à frente, do ponto de vista temático, o *Crátilo* se aproxima dos diálogos de maturidade e velhice, embora, do ponto de vista formal, se aproxime dos diálogos da primeira fase (especialmente ligados ao método socrático, em que se destaca o papel de Sócrates como mediador de uma discussão que, como é o caso, frequentemente termina em aporia). Por isso, muitos comentadores atuais sustentam que esse diálogo esteja no rol das obras de maturidade, o lado da *República*, do *Banquete*, do *Fedro* e do *Fédon* (como, por exemplo, o fazem Trabattoni, 2003; Schäfer, 2012; Dixsaut, 2012), mas há quem o sustente pertencer à fase de juventude, provavelmente em transição para a fase de maturidade, ao lado do *Górgias* e do *Mênon* (Reale, 2007). Seddley (2003, p. 7), defende, contudo, que a cronologia tradicional não se pode aplicar ao *Crátilo*. Conforme sustenta em seu comentário especializado, a versão que nos teria chegado desse diálogo poderia ter resultado de duas ou mais redações ao longo da vida de Platão, de modo que o texto final mantivesse um núcleo central que espelhasse as considerações próprias de uma discussão de juventude, mas modificado por alterações promovidas no texto em etapa mais tardia do desenvolvimento filosófico.

³⁷ Conforme observa Trabattoni (2003, p. 119), nos diálogos que precedem a *República*, por meio da figura de Sócrates, Platão vinha delineando um modelo de filósofo/educador destinado a superar os pretensos

Mesmo a presença do *Mênon*, do *Eutidemo* e do *Crátilo* nessa amostra, diálogos que vários estudiosos, como Trabattoni (2003), Schäfer (2012) e Dixsaut (2012), admitem precederem a *República*, também não surpreenderia. Com efeito, conforme ensina Kraut (2006, p. 9), não se poderia considerar o *Mênon* inequivocamente um diálogo de juventude, pois nele já se pode conceber uma ampliação de interesses filosóficos: pela primeira vez, o personagem Sócrates devota sua atenção a um assunto fora do domínio da ética, embora esteja motivado por uma pergunta do tipo socrática (“o que é a virtude?”- *Mênon*, 71b1-8³⁸): dela decorrem questões sobre a legitimidade da pesquisa, o conhecimento e o papel da reminiscência³⁹. O *Eutidemo*, por sua vez, representa uma primeira tentativa de opor diferentes métodos de investigação: o socrático, ligado à prática do dialético, e o sofístico, associado à erística. Dessa discussão decorre, como é típico dos diálogos avançados, uma preocupação com o modo de filosofar e com a natureza do conhecimento. Por sua vez, o *Crátilo*, que, conforme vimos, quanto à forma se assemelha aos diálogos que precedem a *República*, pelo critério temático faria parte do conjunto de diálogos de velhice. De fato, como comenta M. Marques na introdução à tradução de Celso Vieira (2014, p. 15), esse diálogo possui um caráter “teorético e lógico, tal como os diálogos nos quais a condução da discussão passa a ser feita pelo Estrangeiro de Eleia, como o *Sofista* e o *Político*”.

Sendo assim, a ocorrência dos termos ligados à dialética nesse conjunto de diálogos não nos parece ser circunstancial, mas parece revelar que, não obstante a variada performance da dialética em diferentes diálogos, ela se torna um procedimento mais distintamente tematizado a partir de um momento específico da obra de Platão, que

educadores que dominavam a cena em Atenas – os poetas, os sacerdotes, os sofistas, os rétores. Para isso, Platão alimentaria uma polêmica contra esses sábios em diferentes diálogos – o *Górgias*, o *Protágoras* e o *Hípias*, por exemplo, entre outros, trazem no próprio título o nome de figuras históricas cuja arte se põe em debate –, e culminaria com o modelo perfeito do filósofo, educador e político que está na *República* (V e VI). Nos diálogos subsequentes, haveria, então, uma tentativa de determinar a natureza, o conteúdo e o método do saber que caracteriza esse filósofo, para além do modelo ideal e celeste apresentado na *República* (592a-b). É nesse sentido que emerge, vigorosamente, a dialética enquanto tema de discussão – para além da sua materialização, digamos, “prática”, presente desde os primeiros escritos. De fato, é na *República* que a dialética é primeiramente colocada diretamente em discussão (Kahn, 2013, p. 132).

³⁸ A tradução da palavra grega *areté* como ‘virtude’ nesse contexto, embora seja abonada pela tradição tradutória – assim traduzem, por exemplo, Carlos Alberto Nunes (1973) e Maura Iglésias (2001) – merece, entretanto, ser problematizada, por restringir o sentido da acepção mais ampla que sugere o vocábulo grego. O *Lexicon Platonicum* (Places, 1964 [2003]), sugere, entre as primeiras acepções para o termo, os seguintes: “qualidade”, “perfeição”, “mérito”, “coragem”. Schäfer (2012, p. 320) observa ainda que: “habitualmente traduzido por ‘virtude’, o termo grego *aretē* tem um campo semântico essencialmente maior, estendendo-se não somente a fatos éticos, mas também à ontologia, à psicologia, ou à epistemologia, motivo pelo qual pode ser traduzido também por excelência, aptidão ou eficiência”.

³⁹ Segundo Kraut, o tema da reminiscência é o marco do período médio da obra de Platão, motivo pelo qual o *Mênon* pode ser considerado um diálogo de transição entre o período de juventude e maturidade, em que se pode perceber a transformação de “Sócrates” em Platão (Kraut, 2006, p. 6).

tem por referenciais, por um lado, a prática socrática do perguntar, responder, refutar, postular e examinar hipóteses; e, por outro, a ideia de filósofo consagrada na *República*, com suas implicações epistemológicas e metafísicas – o que também poderia explicar que o termo, em sua forma abstrata substantiva (ἡ διαλεκτική), ocorra pela primeira vez somente neste diálogo. Afora tais referenciais, esse elenco de ocorrências lexicais parece ainda sugerir que o procedimento dialético tende a adquirir maior centralidade nos diálogos mais avançados, entre os quais se inscreve certamente o *Fedro* (mas também o *Sofista*, o *Político* e o *Filebo*).

Concordamos com a asserção de M. Dixsaut (2001, p. 8) de que não há uma ruptura, mas sim uma transmutação, entre as diferentes práticas dialéticas na obra de Platão, que partiriam do estilo dialógico, presente nos primeiros diálogos (no *Hípias menor* e no *Protágoras*, por ex.) até as análises avançadas sobre o um e o múltiplo, a divisão e reunião que caracterizam o método de pesquisa nos diálogos mais tardios (no *Sofista*, no *Político* e no *Filebo*, por ex.). Além disso, parece-nos também correta a avaliação de H. Benson (2006, p. 87), de que o “método dialético”, se tomado de forma ampla, incluiria ao menos três diferentes formas de realização: o método do *élenkhos*, que Platão recomendaria e poria em prática nos diálogos de juventude; o método de hipóteses, que aparece mais explicitamente aplicado no *Mênnon* e no *Fédon*, sendo também empregado na *República*; e o método dialético propriamente dito, que aparece na *República* e é explicitado como o método de divisão e reunião no *Fedro* (e seguido, não sem alteração, no *Sofista*, *Político* e *Filebo*). Assim, antes de avançarmos, talvez valha a pena indicar alguns sentidos relacionados a essas diferentes práticas da dialética, considerando o que se pode depreender desse conjunto de textos. Para isso, examinaremos algumas questões lexicais (Schäfer, 2012; Brisson & Pradeau, 2010) e analíticas (Müri, 1944; Dixsaut, 2001; Benson, 2006; Fink, 2012; Kahn, 1999, 2013) relacionadas aos contextos em que tais termos efetivamente aparecem nesses diálogos.

O adjetivo *dialektikós* preexiste, no *corpus Platonicum*, ao substantivo *dialektiké*, cujas primeiras ocorrências estão na *República* (7.532b4, 533c7, 534e3, 536d6, 537c6). Trata-se, como sustenta C. Schäfer (2012, p. 93), de neologismo criado por Platão derivado de *dialégesthai*, verbo de voz média que tem, entre acepções possíveis, as de “conversar”, “dialogar”⁴⁰. Conforme avalia W. Müri (1944), Platão, que normalmente evita fixações

⁴⁰ Conforme aponta Kahn (1999, p.301), o termo “dialética” (διαλεκτική), derivado de *dialégesthai*, foi provavelmente cunhado por Platão, por causa do papel paradigmático da conversação socrática no âmbito de sua filosofia, não havendo razão consistente para reconhecer uma existência da dialética prévia a Sócrates. Diógenes Laércio (D.L. 7.57; 9.25), entretanto, afirma que Aristóteles teria considerado Zenão de Eleia o inventor da dialética (tal posição também pode ser encontrada na *Metafísica* N, 3.1078b23-30).

terminológicas, teria empregado um neologismo para caracterizar e especificar o *dialégesthai* como um método de investigação filosófica, caracterizado, por um lado, pela necessária relação dialógica, e, por outro, por incontornável necessidade de justificação e fundamentação (λόγον διδόναι), consistindo em uma espécie de exame da linguagem com vistas à coerência, que se alcança com o assentimento ou a refutação (ἔλεγχος)⁴¹.

No mesmo sentido, Dixsaut (2001, p. 8) identifica, pelo menos, duas dimensões associadas à noção de dialética na obra de Platão: a configuração inicial do *dialégesthai*, que aponta para a natureza dialógica e maiêutica da discussão que se trava entre Sócrates e seus interlocutores, e um desenvolvimento metodológico mais específico, presente nos diálogos tardios, que envolve análises sutis da linguagem, abarcando reflexões em torno do uno e do múltiplo, da divisão e reunião. Conforme argumenta, “da maiêutica à divisão, não existe nem uma ruptura, nem uma evolução contínua”, mas “mutações sem ruptura, retomadas de um pensamento que pesquisa sempre na mesma direção, e, entretanto, sempre de forma diversa” (Dixsaut 2001, p. 8)⁴².

Isso explica a metáfora empregada pela estudiosa de que a dialética constitua uma “metamorfose” no âmbito do *corpus Platonicum*: por tal motivo, não se poderia esperar a superposição exata dos sentidos que essa palavra traduz em dois diálogos diferentes; tampouco uma incompatibilidade entre elas; não por pressupormos, necessariamente, uma “evolução” que teria levado Platão a fazer retificações ou revisões sucessivas do conceito, mas principalmente porque a dialética se *metamorfoseia* segundo exigências próprias de cada problema colocado (Dixsaut, 2001, p. 12). Nesse sentido, J. Fink (2012, p. 11) também observa que a dialética produz diferentes efeitos, de acordo com o caráter dos personagens envolvidos; basta lembrar-nos, por exemplo, de sua limitada eficácia diante de interlocutores pouco propensos à colaboração, como ocorre com Trasímaco, da *República* (1.336b-337a), ou mesmo com Cálicles, do *Górgias* (506b4-c4).

⁴¹ A refutação (ἔλεγχος), termo oriundo da retórica antiga, é ressignificada na obra de Platão, associada à prática da pesquisa filosófica socrática. A busca pela refutação é, assim, em ampla medida, o *modus* principal das discussões em Platão, conforme fica claro na passagem do *Górgias* (458a2-7):

SÓC.: (...) Mas que tipo de homem sou eu? Aquele que se compraz em ser refutado quando não digo a verdade, e se compraz em refutar quando alguém não diz a verdade, e deveras aquele que não menos se compraz em ser refutado do que refutar; pois considero ser refutado precisamente um bem maior, tanto quanto se livrar do maior mal é um bem maior do que livrar alguém dele.

(Tradução de Daniel R. N. Lopes, 2011, Cf. ἡδέως ἂν σε διερωτώην· εἰ δὲ μή, ἐφῆν ἄν. ἐγὼ δὲ τίνων εἰμί; τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἴ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγχάντων εἴ τις τι μὴ ἀληθὲς λέγοι, οὐκ ἀηδέστερον μεντᾶν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγχάντων· μείζον γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἡγοῦμαι, ὅσπερ μείζον ἀγαθὸν ἐστὶν αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι.)

⁴² Cf. “De la maïeutique à la division, il n’y a ni rupture, ni évolution continue (...) des mutations sans rupture, les reprises d’une pensée qui cherche toujours dans la même direction, et cependant toujours autrement”.

Examinando os contextos, é possível observar que os termos são empregados por Platão para se opor, por um de seus sentidos, à forma de linguagem não-dialógica, consagrada nos discursos retóricos⁴³. Nesse sentido, conforme aponta Kahn (2013, p. 132), o *dialégesthai* se opõe, quanto à forma, à retórica propriamente dita (ρητορική), mas, a partir da reflexão presente no *Mênon* (75c8-e1), quanto à finalidade, ele faz oposição também à erística (ἐριστική) e à agonística (ἀγωνιστική)⁴⁴, isto é, diferente dessas técnicas sofisticadas, a dialética não se limita a uma busca pela refutação em si mesma. Teríamos aqui, portanto, um primeiro sentido associado à dialética quanto à sua expressão formal (o diálogo *vs.* o discurso retórico) e à sua inclinação ética (o diálogo *vs.* a refutação erística):

SÓCRATES: A verdade, acredito eu. E, mais, se aquele que me interroga fosse um desses sábios hábeis em erística e agonística, dir-lhe-ia: “está dito o que disse eu; se digo coisas que não são corretas, é tua tarefa proceder ao exame do argumento e refutar-me”. Mas, se é o caso, como tu e eu neste momento, de que pessoas que são amigas e queiram conversar uma com a outra, é preciso, de alguma forma, responder de maneira mais suave e dialética. Mas talvez o mais dialético seja não só responder a verdade, mas também por meio de coisas que aquele que é interrogado admita que sabe⁴⁵.

(*Men.* 75c8-e1)

⁴³ É assim que o verbo *dialégesthai* aparece, por exemplo, no *Hípias menor* (373a6-7). Essa oposição é também explorada no *Górgias* (447b-e), no qual se opõe ao discurso de demonstração (ἐπίδειξις). Neste texto, há ainda a oposição entre o “diálogo” e a “retórica” (448d7-10 – tradução de Daniel R. N. Lopes, 2011): “SÓCRATES: Não; se tu mesmo quiseses responder, será mais aprazível interrogar-te. Pois é evidente que Polo, pelo que acabou de dizer, tem praticado antes a retórica do que o diálogo”. (Cf. {ΣΩ.} Οὐκ, εἰ αὐτῷ γε σοὶ βουλομένῳ ἐστὶν ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ πολὺ ἂν ἥδιον σέ. δῆλος γάρ μοι Πῶλος καὶ ἐξ ὧν εἴρηκεν ὅτι τὴν καλουμένην ῥητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι). Conforme comenta Lopes (2011, p. 174), este é “um dos modos de Platão figurar, do ponto de vista da construção das personagens no *Górgias*, a oposição entre dois modos de discurso diferentes, o filosófico e o retórico: Polo, devido à sua inexperiência no domínio discursivo dialógico (pelo menos segundo as expectativas de Sócrates), é incapaz de dar uma resposta breve e simples conforme o argumento indutivo de Querofonte, recorrendo, em contrapartida, ao discurso extenso e ornamentado do modelo retórico”.

⁴⁴ Termos derivados de *Éris* (divindade que personifica o conflito, a discórdia) e *ágon* (a arena de debates, a batalha, a luta), fazem menção à técnica de disputa sofisticada, em que os contendentes tinham como meta derrubar o argumento do rival, usando, frequentemente, perguntas e respostas (Places, 1964 [2003]). O termo, associado aos praticantes de disputas verbais já aparece em Isócrates (em *Contra os sofistas*, 1.8: οἱ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες). Diógenes Laércio (9.55) abre a lista das obras de Protágoras então existentes com o título *Τέχνη ἐριστικῶν*). Na obra de Platão, o discurso “dialético”, opondo-se ao “erístico”, revela que o *dialégesthai* socrático-platônico pretendia diferir-se de outras práticas de perguntas e respostas que revelavam a maestria verbal de certos sofistas. A partir do *Mênon*, na passagem aludida, esse lugar-comum será também explorado nos diálogos mais tardios: *República* (5.454a-b, 7.537e-539c); *Filebo* (17a4); *Sofista* (231e1-5).

⁴⁵ Tradução de Iglésias (2001), cf. {ΣΩ.} Τάληθῆ ἔγωγε· καὶ εἰ μὲν γε τῶν σοφῶν τις εἴη καὶ ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν ὁ ἐρόμενος, εἶπομι' ἂν αὐτῷ ὅτι “Ἐμοὶ μὲν εἴρηται· εἰ δὲ μὴ ὀρθῶς λέγω, σὸν ἔργον λαμβάνειν λόγον καὶ ἐλέγχειν.” εἰ δὲ ὡσπερ ἐγὼ τε καὶ σὺ νυνὶ φίλοι ὄντες βούλοιντο ἀλλήλοις διαλέγεσθαι, δεῖ δὴ πραότερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι. ἔστι δὲ ἴσως τὸ διαλεκτικώτερον μὴ μόνον τάληθῆ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ δι' ἐκείνων ὧν ἂν προσομολογῆ εἰδέναί ὁ ἐρωτώμενος.

Nessa passagem, Platão contrasta, por meio da observação de Sócrates, o método erístico e agonístico, o qual consiste em se tomar o argumento (λαμβάνειν λόγον) e refutá-lo (ἐλέγχειν), com vistas a ganhar um debate⁴⁶, a um modo de responder “mais suave e dialético” (πρῶτερόν καὶ διαλεκτικώτερον), que resulta de um compromisso entre amigos (φίλοι) que desejam conversar entre si (βούλονται ἀλλήλοις διαλέγεσθαι). Nesse contexto, mais do que a busca da refutação (ἔλεγχος), entra em jogo a amizade (φιλία), de modo que a dimensão propriamente técnica, competitiva e bélica dos artificios de persuasão e refutação são deixados de lado em prol de uma conversa franca e amigável, que não prescinde, portanto, das relações éticas entre os dialogantes, consubstanciadas pela noção de *philía*.

Está claro, como comenta Kahn (1999, p. 306), que neste contexto específico Sócrates trata de estabelecer com Mênon uma espécie de pacto: o jovem precisa concordar com os termos que serão usados por Sócrates em sua nova definição de figura (*Men.* 75d7-76a3). Sócrates recorre, assim, a argumentos do tipo matemático menos conhecidos, de modo que é preciso que o aprendiz os aceite até que se complete o processo de reminiscência (ἀνάμνησις)⁴⁷. Nesse sentido, a dialética, enquanto “conversa amistosa” seria a condição *sine qua non* para uma espécie de prática discursiva por meio da qual necessariamente não se diz, ou se ouve, a verdade em si mesma (até mesmo porque não se a possui como um dado de partida). Contudo, porquanto essa prática configura uma interrelação mediada pelo *lógos*, pode engendrar a emergência de um saber previamente conhecido, mediante o processo de *anámnēsis*.

Todavia, nesse diálogo, além do aspecto ético implicado na contraposição entre o *dialégesthai* e os expedientes da erística e da agonística, decorrem também implicações de ordem propriamente metodológica, que se observam, por exemplo, na aporia a que chega a investigação preliminar sobre a definição de virtude (71b1-80d4) e na demonstração que Sócrates faz da tese da reminiscência, a partir da conversa que mantém com o escravo (82a7-85d8).

Na primeira parte do diálogo, Mênon havia fracassado em definir a virtude (ἀρετή) em três ocasiões. Suas tentativas de definição não resistiram à refutação socrática: para cada uma delas Sócrates apontou consequências inaceitáveis que o levaram a

⁴⁶ Com efeito, tais habilidades são abordadas pelo próprio Platão em um conjunto de diálogos da primeira fase: *Hípias menor* (363c-d), *Górgias* (447c5-8; 447d6-448a, 449c7-8), *Protágoras* (334e4-335a3).

⁴⁷ Essa é a posição de Kahn (1999, p. 306), na leitura da passagem: “This leads to Meno’s paradox about looking for what you do not know, and the response to Meno’s paradox is recollection. Recollection explains how the search for an unknown definition is possible in principle”.

rejeitá-las⁴⁸. A conclusão desse processo havia sido, portanto, negativa: Mênon constatara não ser capaz de definir virtude, suas crenças iniciais mostraram-se, se não incorretas, ao menos insuficientes para abarcar o objeto investigado (79e7-80a8). Assim, embora anteriormente Mênon se considerasse até mesmo capaz de proferir discursos sobre a virtude diante de multidões (80b2-3), após submeter-se ao *dialégesthai* socrático, já não era capaz de dizer nem mesmo o que seria a virtude (80b4).

Esse primeiro ciclo investigativo, além de exemplificar aquela cooperação “mais suave e dialética” (75d4: *πρότερον πως και διαλεκτικώτερον*), pôs em cena também o assim chamado “método da hipótese” que, conforme explica Benson (2006, p. 87), reside em avaliar proposições que visem a responder a uma questão colocada, examinando se suas consequências são aceitáveis (o que indicaria a validade da hipótese) ou inaceitáveis (o que indicaria sua refutação). Nesse sentido, a pesquisa passaria por três etapas: 1. apresentação de hipóteses, isto é, de proposições que busquem responder a uma questão colocada; 2. o exame de suas consequências, o que pode levar à refutação da hipótese ou à sua confirmação; 3. se refutada, a constatação do não-saber e a aporia, o que, por sua vez, recomendaria um retorno à questão inicial. O percurso investigativo trilhado pelos personagens, partindo da postulação das hipóteses que Mênon julgava corretas, passou, assim, pelo seu exame e refutação, até levá-lo à aporia, demonstrando, em suma, que o método mais dialético não corresponderia a “somente responder a verdade” (75d5: *μόνον τάληθῆ ἀποκρίνεσθαι*), mas consistiria em examinar “aquilo que

⁴⁸ As três tentativas de definição e suas respectivas refutações, simplificada, foram: 1) ἀρετή é variada (e relativa): depende da ação, do trabalho, do sexo, da idade das pessoas. Virtudes da mulher são de um tipo e dos homens de outro; de crianças, de um; de velhos, de outro; assim também são os vícios (κακία). Sócrates rebate usando a metáfora de um enxame de abelhas: afirma que, mesmo sendo diferentes, as abelhas não diferem quanto a serem abelhas. Do mesmo modo, o todo das virtudes (ἀπασαι), embora possa abrigar variedades, tem uma mesma forma (εἶδος). Compara com a força, a coragem, a saúde. Contudo, Mênon não concorda que isso valha para a virtude (que seria diferente no homem e na mulher). Sócrates tenta convencê-lo mostrando que “bem administrar a casa” e “bem administrar a cidade” (virtudes comumente associadas a mulheres e homens, respectivamente), requerem o mesmo tipo de virtude (71e-73c); 2) ἀρετή é a capacidade de liderar os homens (ἢ ἀρχεῖν). Sócrates mostra que, ao contrário da sua primeira tentativa, agora essa definição não respeita a multiplicidade (não seria a mesma para o Senhor e para o escravo) e oferece uma definição que confunde com uma parte dela, como definir forma como “o redondo” (73b-74b); 3) ἀρετή é desejar as coisas belas e ser capaz de consegui-las. Crítica de Sócrates: associação entre o belo (καλόν) e o bom (ἀγαθόν): I) Sócrates tenta convencer Mênon que todos desejam coisas boas (Mênon, discorda, dizendo que há aqueles que desejam as coisas más; Sócrates, para convencê-lo, diz que os que desejam as coisas más acreditam serem proveitosas, portanto boas, e que ninguém quer ser alvo de um dano ou prejuízo advindo de uma coisa má). Sendo assim, a definição não faz jus a virtuosos e não-virtuosos, já que se aplica a todos (todos querem as coisas boas), sendo assim, só resta a segunda parte da definição: poder alcançar as coisas boas. II) Sócrates mostra que além de conseguir as coisas boas (como ouro e prata) é preciso consegui-lo com justiça; do mesmo modo não seria virtude conseguir tais coisas sem justiça. Logo, a segunda parte dessa definição também está descartada (77a-79a).

quem responde poderia admitir saber” (75d6: ὦν ἄν προσομολογῆ εἰδέναι ὁ ἐρωτώμενος)⁴⁹.

Na sequência, a aporia a que Mênon é conduzido, e que o leva a formular o célebre paradoxo do conhecimento (80d5-8: Como se pode procurar saber algo que não se conhece?), induz Sócrates a expor a tese de que conhecer é recordar (81a10-82a3: ἀναμνήσθηναι). Para demonstrá-la, Sócrates propõe um experimento cognitivo envolvendo um escravo: através de perguntas e respostas, Sócrates pretende mostrar como alguém sem prévia instrução pode se revelar conhecedor de um princípio matemático. Além da questão da *anamnesis* envolvida na passagem, tema ao qual retornaremos no capítulo IV, observemos que o processo descrito replica também aquele método hipotético mencionado acima. Conforme apontam Sedley & Long (2010, p. xix), o escravo passa pelos mesmos estágios que Mênon: 1. apresenta hipóteses que julga corretas; 2. vê suas hipóteses refutadas; 3. reconhece estar em aporia. Porém, nesse momento, o processo não resulta negativo como da primeira vez; o escravo vai além: 4. retoma a pesquisa e 5. chega à resposta correta⁵⁰.

⁴⁹ Uma formulação explícita desse método, conforme nos indica Benson (2006, p. 88), está, por exemplo, no próprio *Mênon* (86e1-87b2), grifos nossos:

Sócrates: [...] Se mais não <fizeres>, então, pelo menos relaxa um pouco o comando sobre mim e consente que se examine a partir de uma hipótese se ela [a virtude] é coisa que se ensina ou se <é> como quer que seja. Por “a partir de uma hipótese” quero dizer a maneira como os geômetras frequentemente conduzem suas investigações. Quando alguém lhes pergunta, por exemplo sobre uma superfície, se é possível *esta superfície aqui* ser inscrita *como triângulo* neste círculo aqui, um geômetra diria: “Ainda não sei se isso é assim, mas creio ter para essa questão como que uma hipótese útil, qual seja: se *esta superfície* for tal que, *aplicando-a* alguém sobre uma dada *linha* do círculo, *ela fique em falta* de uma superfície *tal como* for aquela que foi aplicada, parece-se resultar uma certa consequência, e, por outro lado, outra <consequência>, se é impossível que <a superfície> seja passível disso. Fazendo então uma hipótese, estou disposto a dizer-te o que resulta a propósito de sua inscrição no círculo: se é impossível ou não”.

(Tradução de Iglésias, 2001, cf. εἰ μὴ τι οὖν ἀλλὰ μικρόν γέ μοι τῆς ἀρχῆς χάλασον, καὶ συγχώρησον ἐξ ὑποθέσεως αὐτὸ σκοπεῖσθαι, εἴτε διδακτόν ἐστιν εἴτε ὄπωσοῦν. λέγω δὲ τὸ ἐξ ὑποθέσεως ὧδε, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι πολλάκις σκοποῦνται, ἐπειδὴν τις ἔρηται αὐτούς, οἷον περὶ χωρίου, εἰ οἷόν τε ἐς τόνδε τὸν κύκλον τόδε τὸ χωρίον τρίγωνον ἐνταθῆναι, εἴποι ἄν τις ὅτι “Οὐπω οἶδα εἰ ἐστιν τοῦτο τοιοῦτον, ἀλλ’ ὥσπερ μὲν τινα ὑπόθεσιν προῦργου οἶμαι ἔχειν πρὸς τὸ πρᾶγμα τοιάνδε· εἰ μὲν ἐστιν τοῦτο τὸ χωρίον τοιοῦτον οἷον παρὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτοῦ γραμμὴν παρατείναντα ἐλλείπειν τοιούτῳ χωρίῳ οἷον ἂν αὐτὸ τὸ παρατεταμένον ἦ, ἄλλο τι συμβαίνειν μοι δοκεῖ, καὶ ἄλλο αὖ, εἰ ἀδύνατόν ἐστιν ταῦτα παθεῖν. ὑποθέμενος οὖν ἐθέλω εἰπεῖν σοι τὸ συμβαῖνον περὶ τῆς ἐντάσεως αὐτοῦ εἰς τὸν κύκλον, εἴτε ἀδύνατον εἴτε μὴ.”).

Outra formulação explícita do método de hipóteses, bastante semelhante a essa, pode ser encontrada no *Fédon* (99e4-100a7; 101d3-e3). Entretanto, porque nosso recorte aqui foi o das ocorrências dos termos cognatos de dialética, não examinaremos a passagem contida no *Fédon*, onde o termo, de fato, não está presente.

⁵⁰ Cf. Sedley & Long (2010, p. xix): “Here the quintessentially Socratic stages (1) to (3) pointedly mirror the stages through which Meno has already passed, and in particular the slave’s reduction from confident false belief to a state of numbed puzzlement (82b–84c) is designed to mimic in detail Meno’s deflation in the first part of the dialogue (71e–80d). Yet when the slave has been thus humbled, Socrates asks ‘So when we made him puzzled and numb, . . . we didn’t do him any harm, did we?’ (84b). The point is that the slave *had* to go through this stage, by being disabused of his previous confident misconceptions, before he would be ready to find out the truth. By analogy, Meno too has not been harmed, but benefited, by his reduction to puzzlement, and for precisely the same reason”.

Essas duas passagens brevemente comentadas têm em comum o fato de que as respostas oferecidas por Mênon e o escravo, em cada contexto, são tomadas pelo interlocutor, Sócrates, não como verdades desde o início, mas como hipóteses (dentro, digamos, de um enquadre do tipo: “Se é verdade que... então...”). Embora a estrutura condicional não esteja explícita nos turnos de fala dos personagens, é como se Sócrates, ao examinar a posição dos seus interlocutores, a avaliasse no âmbito de uma estrutura linguística hipotética. Vejamos um exemplo: a primeira resposta de Mênon à questão colocada (“O que é a virtude?”) poderia ser resumida na seguinte postulação: *a virtude é múltipla e variável* (diversa para homens e mulheres, crianças e velhos, homens livres e escravos – 71e1-72a5). Tal proposição é tomada por Sócrates, no discurso, como uma hipótese: H. “*Se é verdade que a virtude é múltipla e variável...*”, inferindo-se dela a seguinte consequência: C₁. “... *então* ela não teria um caráter único [εἶδος], não sendo a mesma para homens, mulheres, crianças, velhos, homens livres e escravos”. Entretanto, essa consequência não parece aceitável a nenhum dos interlocutores, porquanto é confrontada com os seguintes argumentos apresentados por Sócrates:

1. um enxame representa também uma multiplicidade, *i.e.* dentro dele as abelhas possuem diferentes funções, tamanhos, comportamentos etc., mas, quanto ao fato de serem abelhas, elas são iguais entre si; assim também ocorre com as virtudes: embora possam manifestar uma variedade, quanto ao fato de serem virtudes, devem possuir uma forma única (72c7: εἶδος);

2. a virtude é como os atributos da força, do tamanho e da saúde: embora variáveis entre homens, mulheres, crianças, velhos etc., quanto ao fato de serem força, tamanho e saúde, tais atributos são o mesmo (72e6: τῆ αὐτῆ);

3. o bem administrar uma casa ou uma cidade requerem também o mesmo, isto é, que sejam feitos com prudência [73e9: σωφρόνως] e justiça [73e9: δικαίως].

É interessante notar, ainda, que os argumentos acima, constituintes da refutação socrática, se controem, por sua vez, também a partir da admissão de hipóteses: para cada um dos argumentos listados, Sócrates apresenta uma hipótese, com a qual é preciso que seu interlocutor concorde (e, de fato, ele o faz): H₁. A multiplicidade de virtudes é como uma multiplicidade de abelhas; H₂. A virtude é como outros atributos humanos, tais como força, tamanho e saúde; H₃. Agir com prudência e justiça são atributos do agir bem (do bem administrar uma cidade ou casa, por exemplo)⁵¹. Desses três argumentos

⁵¹ Embora sustentemos que o método de hipóteses esteja, de certo modo, presente desde o início do diálogo, já presente, conforme apontamos, nas refutações das tentativas de Mênon para definir a virtude, vários comentadores – entre os quais Benson 2006; Kahn, 1999 – reconhecem, e com eles concordamos, que a

apresentados, infere-se, na sequência, a seguinte conclusão: C₂. “...então a virtude, apesar de parecer múltipla e variável, pode ser reduzida a uma forma única, quando interessa conhecer o que é”. Assim, o exame do *lógos* que resulta da análise das premissas colocadas, de acordo com o método formulado e aplicado no *Mênnon*, faz ver a contradição que decorre quando se analisam consequências de hipóteses falsas (neste exemplo em particular, C₁ parece-nos claramente estar em contradição com C₂, logo, H deve ser rejeitada). Sabemos não haver, na obra de Platão, a explicitação teórica de algo como um “Princípio da Não-Contradição”, nem mesmo a proposição de um sistema lógico formalizado, matéria cujos princípios foram formulados apenas por Aristóteles; entretanto, sem a pretensão de avançar uma resposta, poderíamos nos perguntar: seria

passagem em que a estrutura hipotética do argumento é mais explícita é aquela que vem na sequência da formulação “teórica do método” que apresentamos em nota acima (86e6-87b2). Naquela ocasião, Sócrates propunha, explicitamente, investigar se a virtude pode ser ensinada por meio de uma hipótese. Assim, na sequência, a partir da primeira hipótese (H₁: A virtude é coisa que se ensina), examinavam-se duas outras hipóteses: H₂: A virtude é uma ciência [ἐπιστήμη], H₃: A virtude é um bem [ἀγαθόν]. Vale a pena lermos a passagem entre 87b2-d4, grifos nossos:

SÓCRATES: [...] Assim, também, sobre a virtude, já que não sabemos nós o que é nem como é, façamos uma hipótese [ὑποθέμενοι] e examinemos se é coisa que se ensina ou que não se ensina, dizendo o seguinte: se for que tipo de coisa, entre as que se referem à alma, será virtude coisa que se ensina, ou coisa que não se ensina? Em primeiro lugar, se ela é um tipo de coisa diferente do tipo de coisa que é a ciência, é, ou não, coisa que se ensina, ou, como dizíamos há pouco, coisa que pode ser lembrada? Que não nos importe absolutamente que nome utilizemos, mas sim: é coisa que se ensina? Ou melhor: não é evidente para todo mundo que nada se ensina ao homem a não ser a ciência?

MÊNON: Parece-me que sim.

SÓC.: E se é uma ciência, a virtude, é evidente que pode ser ensinada.

MÊN.: Como não seria?

SÓC.: Dessa questão, vejo, desvencilhamo-nos depressa: se for uma coisa desse tipo, é coisa que se ensina, se for de outro tipo, não.

MÊN.: Perfeitamente.

SÓC.: Depois disso, segundo me parece, é preciso examinar se a virtude é ciência ou algo de tipo diferente de ciência.

MÊN.: Parece-me, a mim, que esta é a questão a examinar depois daquela.

SÓC.: E então? Não dizemos que ela, a virtude, é um bem, e não nos fica esta hipótese, que ela é um bem?

MÊN.: Perfeitamente.

(Tradução de Iglésias, 2001, cf. οὕτω δὴ καὶ περὶ ἀρετῆς ἡμεῖς, ἐπειδὴ οὐκ ἴσμεν οὐθ' ὅτι ἐστὶν οὐθ' ὁποῖόν τι, ὑποθέμενοι αὐτὸ σκοπῶμεν εἴτε διδασκτὸν εἴτε οὐ διδασκτὸν ἐστίν, ὥδε λέγοντες· Εἰ ποῖόν τί ἐστὶν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν ὄντων ἀρετὴ, διδασκτὸν ἂν εἴη ἢ οὐ διδασκτὸν; πρῶτον μὲν δὴ εἰ ἐστὶν ἄλλοιον ἢ οἷον ἐπιστήμη, ἄρα διδασκτὸν ἢ οὐ, ἢ ὁ νυνδὴ ἐλέγομεν, ἀναμνηστὸν – διαφερέτω δὲ μηδὲν ἡμῖν ὁποτέρῳ ἂν τῷ ὀνόματι χρώμεθα – ἀλλ' ἄρα διδασκτὸν; ἢ τοῦτό γε παντὶ δηλον, ὅτι οὐδὲν ἄλλο διδάσκειται ἄνθρωπος ἢ ἐπιστήμην;

{MEN.} Ἐμοιγε δοκεῖ.

{ΣΩ.} Εἰ δέ γ' ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἢ ἀρετὴ, δηλον ὅτι διδασκτὸν ἂν εἴη.

{MEN.} Πῶς γὰρ οὐ;

{ΣΩ.} Τοῦτου μὲν ἄρα ταχὺ ἀπηλλάγμεθα, ὅτι τοιοῦδε μὲν ὄντος διδασκτὸν, τοιοῦδε δ' οὐ.

{MEN.} Πάνυ γε.

{ΣΩ.} Τὸ δὴ μετὰ τοῦτο, ὡς ἔοικε, δεῖ σκέψασθαι πότερόν ἐστιν ἐπιστήμη ἢ ἀρετὴ ἢ ἄλλοιον ἐπιστήμης.

{MEN.} Ἐμοιγε δοκεῖ τοῦτο μετὰ τοῦτο σκεπτέον εἶναι.

{ΣΩ.} Τί δὲ δὴ; ἄλλο τι ἢ ἀγαθὸν αὐτὸ φαμεν εἶναι τὴν ἀρετὴν, καὶ αὕτη ἢ ὑπόθεσις μένει ἡμῖν, ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι;

{MEN.} Πάνυ μὲν οὖν.

possível aproximar esse exame do *lógos*, tal qual preconizado no método platônico, daquela experiência da aporia gerada pela contradição de enunciados (que revela, como mostra Aristóteles, não somente uma impossibilidade ontológica, mas igualmente doxológica e semântica)?⁵²

Em todo caso, tal método de pesquisa – o método de hipóteses ou, nas palavras de Benson (2006, p. 86), a “dialética com ‘d’ minúsculo”⁵³ – consiste, no *Mênnon*, em aplicar ao exame de uma questão filosófica (a saber, a definição e o atributo da virtude, de ela ser ou não ensinável) aquele procedimento adotado pelos geômetras (para calcular, por exemplo, a área de um triângulo de modo a estar inscrito em um dado círculo – 86e1-87b2). O próprio experimento cognitivo realizado com o escravo, afora o seu caráter demonstrativo da tese da reminiscência associada ao aprender, não fazia a distinção entre formas diferentes de conhecimento a que tal método se poderia aplicar. Com efeito, não é possível inferir da passagem, apesar do fato de que tal experimento levasse à dedução de um princípio estritamente matemático, que tal procedimento não pudesse igualmente ser empregado para a busca de outra forma de conhecimento. Queremos dizer com isso

⁵² Conforme explica Gotlieb (2015), o Princípio da Não-Contradição, cuja formulação mais explícita se pode ser na *Metafísica* (Γ, 3-6) se apresenta em três versões: ontológica (considerada a principal delas), doxástica e semântica:

1. a **versão ontológica**: “É impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo subjacente e conforme ao mesmo aspecto (considere-se delimitado, em acréscimo, tudo aquilo que acrescentaríamos contra as contendas argumentativas); ora, este é o mais firme de todos os princípios, pois ele comporta a definição mencionada. Com efeito, é impossível que quem quer que seja considere que um mesmo fato é e não é” (*Metaph.* Γ, 3, 1005b19-24, tradução de Angioni, 2007: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισάμεθ' ἄν, ἔστω προσδιωρισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας)· αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν· ἔχει γὰρ τὸν εἰρημένον διορισμόν. ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταυτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι).
2. a **versão doxológica**, ligada à impossibilidade de sustentar opiniões contrárias: “E, dado que não é possível que os contrários ao mesmo tempo pertençam a uma mesma coisa (considerem-se acrescentados por nós, nesta premissa, todos os acréscimos de costume), e dado que são contrárias entre si as opiniões contraditórias, evidentemente é impossível que um mesmo homem, ao mesmo tempo, conceba que o mesmo fato é e não é. Pois aquele que erra a respeito disso teria ao mesmo tempo as opiniões contrárias” (*Metaph.* Γ, 3, 1005b26-32, tradução de Angioni, 2007: εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τὰναντία (προσδιωρίσθω δὴμῖν καὶ ταύτη τῇ προτάσει τὰ εἰωθότα), ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξη ἢ τῆς ἀντιφάσεως, φανερόν ὅτι ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό· ἅμα γὰρ ἄν ἔχοι τὰς ἐναντίας δόξας ὁ διεψευσμένος περὶ τούτου.)
3. a **versão semântica**, ligada à impossibilidade de duas asserções contraditórias serem ao mesmo tempo verdadeiras: “Assim, neste tanto, considere-se dito que a mais firme de todas as opiniões é *não serem verdadeiras ao mesmo tempo as enunciações opostas*, e o que decorre para os que se pronunciam daquele modo, e por que assim se pronunciam. Dado que é impossível que a contraditória diga a verdade ao mesmo tempo a respeito da mesma coisa, evidentemente tampouco é possível que os contrários ao mesmo tempo estejam presentes na mesma coisa” (*Metaph.* Γ, 6, 1011b13-18: Ὅτι μὲν οὖν βεβαιοτάτη δόξα πασῶν τὸ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἅμα τὰς ἀντικειμένους φάσεις, καὶ τί συμβαίνει τοῖς οὕτω λέγουσι, καὶ διὰ τί οὕτω λέγουσι, τσσαῦτα εἰρήσθω· ἐπεὶ δ' ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἅμα ἀληθεύεσθαι κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερόν ὅτι οὐδὲ τὰναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ).

⁵³ Em seu ensaio, Benson (2006) defende que aquilo que aparecerá somente na *República* como “a dialética com ‘d’ maiúsculo”; em sentido estrito) tem como precedentes o método da refutação e o método das hipóteses, com os quais não mantém uma relação de oposição, mas de desenvolvimento. Voltaremos a esse aspecto no próximo item, ao analisarmos as ocorrências do termo na *República*.

que, no *Mênon*, a postulação de um método parece indiferente à natureza do objeto (se se trata de um objeto matemático ou de um objeto filosófico), não havendo, nesse diálogo, nem uma reflexão sobre os limites e diferenças entre os objetos pertinentes aos dois domínios, nem mesmo sobre uma possível adequação do método a ser aplicado a cada um deles. Uma diferenciação nesse sentido somente apareceria explícita, como veremos à frente, nos livros centrais da *República*, com a noção de dialética (em seu sentido forte, com “d” maiúsculo). Em todo caso, antes mesmo dessa formulação, no *Eutidemo*, no contexto em que, pela primeira vez, o substantivo *dialektikós* é empregado, uma distinção entre a ciência do dialético e outras formas de pesquisa já vem, de certo modo, anunciada. Vejamos.

Assim como o *Mênon*, o *Eutidemo* também traz à tona uma reflexão em torno do conhecimento, embora o faça de outro ângulo. Conforme vimos, naquele diálogo, Mênon propusera as perguntas motivadoras da investigação (70a1-4: A virtude é algo que se ensina ou se adquire pelo exercício? Decorre da natureza ou de outro artifício?), perguntas que exigiram o exame de questão ainda mais fundamental (71b1-8: O que é a virtude?). Embora o prólogo daquele diálogo aludisse ao sofista Górgias, como o grande exemplo de um sábio, alguém que poderia responder não somente a tais questões, mas também a quaisquer outras que se lhe apresentassem (70b2-c3); não houve ali uma demonstração de como seria o tratamento que o sofista daria àquele problema: Sócrates limitou-se a afirmar que, já não estando Górgias entre os gregos, restaria a ele e a Mênon, ainda que ignorantes, levarem adiante a investigação (71d4-8). Ora, no *Eutidemo*, a questão sobre o ensino da virtude não é jamais formulada explicitamente, tampouco examinada, como no *Mênon*, a partir de um método hipotético. O diálogo encena, no primeiro plano, a conversa entre Críton⁵⁴ e Sócrates. Críton pede ao amigo que lhe relate a discussão em que havia tomado parte com os sofistas no Liceu⁵⁵. O núcleo central e mais longo do

⁵⁴ Críton era proveniente do mesmo demo de Sócrates, Alópece, sendo provavelmente da sua mesma idade e seu amigo. Aparece também no *Fédon*, na *Apologia* e no diálogo homônimo, *Críton*. Seu papel nos diálogos revelam familiaridade e proximidade com Sócrates: na *Apologia* (33b, 38d), Críton é identificado como um dos presentes ao julgamento, o que se oferecera a pagar a multa de trinta minas para a liberação de Sócrates; no *Críton*, ele se coloca como porta-voz dos gregos que vieram persuadir Sócrates a abandonar a prisão, após o seu julgamento; no *Fédon* (118a), Sócrates lhe atribui a tarefa de cuidar do seu cadáver e de sacrificar um galo a Asclépio. Nos *Memoráveis* de Xenofonte (1.2.48), Críton é também identificado como alguém pertencente o círculo íntimo de amigos de Sócrates (Nails, 2002, p. 114-115).

⁵⁵ Liceu: o termo se refere ao bosque onde se encontrava um templo de Apolo (Λυκείος é um dos epítetos da divindade). Nessa localidade havia, entre outras construções, um ginásio que passou a receber o mesmo nome e onde se encontraram os personagens do diálogo. Embora o nome tenha se consagrado pela Escola de Aristóteles, que seria aí também localizada, tratava-se de lugar muito frequentado pelos sofistas e por Sócrates (Iglésias, 2011, p. 21).

diálogo consiste, então, no relato das discussões que Sócrates mantivera com Clínias⁵⁶, Eutidemo⁵⁷, Dionisodoro⁵⁸ e Ctesipo⁵⁹, relato que parece demonstrar a errância dos expedientes erísticos adotados pelos sofistas⁶⁰. Mais que isso: uma vez que os maiores responsáveis pela educação naquele contexto, os irmãos Eutidemo e Dionisodoro, tenham-se declarado, de antemão, plenamente capazes de ensinar a virtude (273d8-9), sendo sábios – reputação que Sócrates parece inicialmente subscrever de forma irônica e exagerada, assim como o faz a respeito de Górgias no *Mênon*⁶¹ –, a revelação do caráter

⁵⁶ Clínias, de Scambonides, filho de Axíoco. No diálogo, provavelmente um jovem de, aproximadamente, 14 anos de idade, discípulo dos sofistas Eutidemo e Dionisodoro. No *Eutidemo*, há a sugestão de que Clínias, pela sua beleza e vigor físico, seja amante do também jovem Ctesipo; sugestão que é explicitada por Xenofonte, no *Banquete* (4.12-16), que representa os dois jovens como amantes (Nails, 2002, p. 100).

⁵⁷ Eutidemo, de Quios ou Túrio, representado como irmão de Dionisodoro, com quem veio de Quios para Túrio e então, exilados, vieram para Atenas. Dos dois irmãos, é o único que obteve a reputação de sofista. Embora haja debate sobre a existência histórica de Eutidemo, a favor de sua historicidade há menção ao sofista também no *Crátilo* (386d) e em Aristóteles (*Rh.* 2.24; *SE* 20), além de serem mencionados também por Xenofonte nos *Memoráveis* (3.1.1-11) (Nails, 2002, p. 152).

⁵⁸ Dionisodoro, de Quios ou Túrio, irmão de Eutidemo. Nos *Memoráveis* (3.1), Xenofonte o representa ainda jovem, chegando a Atenas, oferecendo-se para ensinar generalidades (Nails, 2002, p. 136).

⁵⁹ Ctesipo, de Peânia, jovem interlocutor dos sofistas no *Eutidemo*, onde sugere-se nutrir uma paixão pelo jovem Clínias, é também personagem do *Lísis* (306d), onde é identificado como irmão de Menexeno. É também representado no *Fédon*, como um daqueles que presenciaram o último dia de Sócrates, o que sugere que, como Platão, de quem provavelmente foi conhecido, frequentara o círculo íntimo de amigos de Sócrates. Não há evidências históricas do personagem em fontes externas à obra de Platão. (Nails, 2002, p. 120)

⁶⁰ Tal é o que se pode depreender, por exemplo, já na primeira demonstração (ἐπίδειξις) que Eutidemo e Dionisodoro realizam quanto à sua habilidade de “transmitir melhor e mais rapidamente a virtude” (273d8-9: ἀρετὴν ... παραδοῦναι κάλλιστ' ... καὶ τάχιστα). Entre 275c5 e 277d2, Platão figura a cena de um jovem Clínias acuado pelos dois experientes sofistas, constrangido pela habilidade que demonstram de refutá-lo e pela audiência que se comporta como uma torcida de um espetáculo oferecido pelos sofistas. A questão é de natureza filosófica (275d3-4): quem são os que conhecem/aprendem (μανθάνοντες): os que sabem/são inteligentes (σοφοί) ou os que não aprendem/são ignorantes (ἄμαθεις)? O que se segue à pergunta é o mero exercício de refutação, independente da resposta. O próprio Dionisodoro, de partida, jocosamente declara a Sócrates: “de qualquer das duas maneiras que responda o menino, será refutado” (Tradução de Maura Iglésias, 2011, 275e6-7: ὁπότερ' ἂν ἀποκρίνηται τὸ μειράκιον, ἐξελεγχθήσεται). Com efeito, diante da primeira resposta de Clínias, quando responde que quem aprende (μανθάνουσιν) são os inteligentes (σοφοί), Eutidemo o refuta, levando-o a concordar que os que aprendem (μανθάνουσιν) são os ignorantes (ἄμαθεις) (276b4-5). Na sequência, Dionisodoro refuta essa tese, levando-o novamente a concluir que são os sábios (σοφοί), que compreendem (μανθάνουσι). Na sequência, cada um dos sofistas refuta a tese um do outro novamente. O que a passagem evidencia? Certamente não que Dionisodoro e Eutidemo, mediante os expedientes de sua arte, consigam ensinar a virtude (de fato, sustentam teses contrárias, sem jamais demonstrar compreender a questão). Além disso, revela o caráter burlesco da competição em que se engajam, diante de uma plateia eufórica. Em terceiro lugar, revela ainda que Eutidemo e Dionisodoro apenas conseguem refutar as opiniões de Clínias porque sustentam seus argumentos em um artifício da linguagem: a ambiguidade do verbo *manthánein* (que pode significar “aprender”, mas também “compreender”) e *sophós* (que tanto pode significar “sábio”, quanto “inteligente, perspicaz”). Assim, empregando-se os termos ora em um sentido, ora em outro, é possível defender teses que, na verdade, não são incompatíveis entre si: “São os inteligentes (σοφοί) que compreendem (μανθάνουσι)”, posição de Dionisodoro; e “São os ignorantes (ἄμαθεις) que aprendem, não os sábios (σοφοί)”, posição de Eutidemo.

⁶¹ Lugar-comum na obra de Platão, tanto no *Mênon*, quanto no *Eutidemo*, a sabedoria dos sofistas é exaltada por Sócrates. No *Mênon*, a referência enfaticamente – e talvez ironicamente – laudatória se dirige a Górgias: *Men.* 70b2-c3: “O responsável por isso entre vós é Górgias. Pois, tendo chegado a vossa cidade, fez apaixonados, por conta de sua sabedoria, os principais tanto dos aléuades, entre os quais está o teu apaixonado Aristipo, quanto dos outros tessálios. E, em especial, infundiu-vos esse costume de, e alguém fizer uma pergunta, responder sem temor e de maneira magnificamente altiva, como é natural <responderem> aqueles que sabem, visto que afinal ele próprio se oferecia para ser interrogado, entre os

farsesco e artificial de suas habilidades, como se torna patente na sequência das suas demonstrações⁶², logra o mesmo efeito daquele alcançado no *Mênon*: colocar em aporia aqueles que julgam ser capazes de ensinar a virtude⁶³; além disso, sublinha também a diferença que haveria de ser feita entre métodos tais quais os empregados por Eutidemo e Dionisodoro e aquele, que, por outro lado, caberia ao dialético.

A marca dessa diferença é logo demonstrada quando Sócrates retoma a fala. Logo após elucidar a armadilha de linguagem pela qual Eutidemo e Dionisodoro colocara Clíncias em apuros (277d2-278c8), e mostrar como aquela primeira exibição só poderia ser concebida como uma brincadeira (παιδιά), tendo, ademais, falhado no objetivo de demonstrar a habilidade de efetivamente ensinarem; Sócrates, então, inicia a sua demonstração, adotando procedimento análogo quanto à forma (o perguntar e o responder, o *dialégesthai*), mas diverso quanto ao efeito pretendido. Partindo da premissa geral, “os homens querem ser bem-sucedidos/felizes” (εὖ πράττειν), Sócrates, nesse diálogo, deduz duas consequências particulares: “ser feliz não é somente possuir bens,

gregos, por quem quisesse, sobre o que quisesse, não havendo ninguém a quem não respondesse”. (Tradução de Iglésias, 2001, cf. τούτου δὲ ὑμῖν αἰτιός ἐστι Γοργίας· ἀφικόμενος γὰρ εἰς τὴν πόλιν ἐραστάς ἐπὶ σοφία εἴληφεν Ἀλευαδῶν τε τοὺς πρώτους, ὧν ὁ σὸς ἐραστής ἐστιν Ἀρίστιππος, καὶ τῶν ἄλλων Θετταλῶν. καὶ δὴ καὶ τοῦτο τὸ ἔθος ὑμᾶς εἴθικεν, ἀφόβως τε καὶ μεγαλοπρεπῶς ἀποκρίνεσθαι ἂν τις τι ἔρηται, ὥσπερ εἰκὸς τοὺς εἰδότας, ἅτε καὶ αὐτὸς παρέχων αὐτὸν ἐρωτᾶν τῶν Ἑλλήνων τῷ βουλομένῳ ὅτι ἂν τις βούληται, καὶ οὐδενὶ ὄτω οὐκ ἀποκρινόμενος.). No *Eutidemo*, o alvo desse exagerado enaltecimento é Dionisodoro e Eutidemo: *Euthd.* 273c1-9: “Cumprimentei-os, então, pois fazia tempo desde que os tinha visto. Depois disso, disse a Clíncias: Clíncias, estes dois homens aqui, Eutidemo e Dionisodoro, são, seguramente, sábios, não em coisas pequenas, mas nas grandes. Com efeito, conhecem tudo a respeito da guerra, todas as coisas que, a quem vai ser um bom general, é preciso <conhecer>: táticas e comando dos exércitos, bem como lutar com armas. Mas também são capazes de torná-lo apto a prestar assistência a si mesmo nos tribunais, se alguém cometer uma injustiça contra ele”.

⁶² As teses sustentadas por Eutidemo e Dionisodoro são uma a uma desmascaradas como falácias por Sócrates, que revela serem baseadas em um jogo de linguagem (277d2-278c8), ou desembocarem em absurdo que os leva à contradição (287e3-a7). Em todo caso, Sócrates insiste em que os sofistas sejam sábios, exortando a que os discípulos esperem até que eles deixem seus truques e brincadeiras de lado e levem a sério a discussão. Os próprios discípulos, como Ctesipo (288a8-b2), já parecem não confiar na alegação de sabedoria de tais mestres. O caráter cômico das performances de Dionisodoro e Eutidemo parece ser acentuado pela própria organização do diálogo. Conforme sustentam Taylor (1926), Post (1926), Méridier (1970) e Iglésias (2011), Platão, no *Eutidemo*, parece mobilizar recursos próprios da comédia aristofânica, ridicularizando, pelo seu fracasso, a figura dos diferentes sofistas. Méridier (1970) defende que a própria estrutura do diálogo pode ser reduzida a cinco atos de uma comédia, que teria Sócrates como personagem e diretor. Iglésias (2011) observa ainda, em consonância com isso, o paralelo entre o *Eutidemo* e *As nuvens*: em ambos há confrontos entre métodos de educação, colocando no centro a educação dos sofistas, embora em Platão o argumento dramático coloque Sócrates em posição honrosa, de modo que se trata, além disso, de uma espécie de defesa contra a ridicularização imposta a Sócrates na comédia de Aristófanes.

⁶³ É interessante observar que o mesmo paradoxo do conhecimento apresentado no *Mênon* (80d5-8), emerge, de outro modo, também no *Eutidemo*, a partir da primeira demonstração dos sofistas (275c5 e 277d2). A diferença é que, enquanto aquela aporia motiva no *Mênon* a investigação, que se realiza mediante a postulação da hipótese de que “o que chamamos conhecer é recordar” (81e4: ἦν καλοῦμεν μάθησιν ἀνάμνησις ἐστίν), e a avaliação de suas consequências; no *Eutidemo* ela é tratada apenas como um exercício erístico, que, no final, chega a nenhuma conclusão. O *Eutidemo* parece, portanto, representar o método sofístico como uma espécie de caricatura do dialético, mostrando, na prática, o alerta que Sócrates fizera no *Mênon*: “Vês quão erístico é esse argumento que estás urdindo: que pelo visto não é possível ao homem procurar nem o que conhece, nem o que não conhece?” (80e1-3, tradução de Maura Iglésias, 2001, cf. ὁρᾷς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατάγεις, ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε;).

mas saber usá-los” (280d5-6) e “usar corretamente [um bem] é possuir uma ciência (ἐπιστήμη)” (281a3-4). Dessas duas asserções, chega-se à seguinte conclusão: “ser feliz é dominar a ciência que produz a correção no uso dos bens” (281a8-b1), o que significa que nenhum bem em si seria gerador de felicidade, sem que seu uso não revele inteligência e ciência (281d8: φρόνησις τε καὶ σοφία). Enquanto a demonstração de Eutidemo e Dionisodoro teve como meta a refutação de Clínicas, com ela produzindo o vexame público do jovem e o deslumbramento de uma audiência afeita a tais práticas, a partir do uso de argumentos que se sustentavam em um jogo de palavras; a intervenção de Sócrates pretendia-se colocar como paradigma (παράδειγμα) de outra abordagem, que consistiria, em vez disso, no exame atento do *lógos*, tendo em vista: o caráter hipotético das postulações, o exame de suas consequências, a exigência de justificação e, finalmente, o assentimento.

A sequência da *performance* socrática somente ocorre após o entrevero entre Eutidemo, Dionisodoro e Ctesipo (283b4-288d4), no qual se evidencia uma vez mais a fragilidade da argumentação desenvolvida pelos dois irmãos. Levados ao absurdo em seus argumentos⁶⁴, falham novamente em oferecer uma resposta para o desafio proposto: “É preciso que Clínicas adquira todas as ciências ou apenas uma ciência, suficiente para que ele se torne um homem bom e feliz?” (282e2-4). É no âmbito dessa segunda intervenção que vem à tona a passagem que mais nos interessa, aquela em que Clínicas atribui aos dialéticos (290c5: τοῖς διαλεκτικοῖς) o domínio de uma “ciência do uso”, ciência que, conforme sustenta Schäfer (2012, p. 94), os colocaria numa posição capital, no âmbito de uma hierarquia de disciplinas. Não nos parece despropositual que a postulação de tal ciência, ainda que não desenvolvida no *Eutidemo*, venha precisamente após o insucesso dos sofistas em duas demonstrações, e se apresente não desacompanhada de sua efetiva *performance* através das intervenções de Sócrates: o contraste entre o *modus socraticus* e o atabalhado desempenho dos sofistas parece reforçar e tornar ainda mais persuasiva a necessidade de abandono daqueles métodos estrangeiros então vigentes e apreciados.

⁶⁴ O sentido da argumentação dos sofistas consistira em demonstrar que era impossível tornar alguém sábio (ou bom, ou feliz), já que “tornar-se” (γένεσθαι) implicaria levá-lo a ser o que não é, portanto, a deixar de ser o que é, isto é, a desaparecer/perecer (283d6: ἀπολωλέναι). O argumento parece tão frágil, que não somente provoca a irritação de Ctesipo (283e1-6), quanto levam os dois irmãos a postular outra tese: a impossibilidade do não-ser (ou do falso), do que decorreria a impossibilidade de falar falso, do contradizer, do errar e, portanto, também do ensinar (não havendo o erro, não haveria a necessidade da instrução). Dessa contradição – ambos alegaram, precisamente, serem capazes de ensinar a virtude –, Eutidemo e Dionisodoro não conseguem sair senão atacando Sócrates (287b3: “És um velho idiota...”, εἶ Κρόνος...) e tentando mudar de assunto.

Assim, na sequência, Sócrates recapitula o argumento anterior: a busca pela sabedoria (φιλοσοφία) consiste na aquisição de uma ciência (ἐπιστήμη) que, por sua vez, significa “saber usar” (289a1-2: ἐπίστασθαι χρῆσθαι). Por isso, seria necessário um saber que fizesse coincidir o produzir (ποιεῖν) e o “saber usar aquilo que ele produz” (289b6: ἐπίστασθαι χρῆσθαι τούτῳ ὃν ἄν ποιῇ). Como as artes produtivas são distintas das que consistem na ciência do uso – a arte de quem produz a lira, por exemplo, é diversa daquela de quem sabe tocá-la –, dominar a arte de produzir discursos (289c7: λογοποιικήν τέχνην μανθάνειν) seria também diferente da arte de usá-los, de modo que não raros são aqueles que, apesar aparentarem ser sábios (289e3) sendo produtores de discursos (λογοποιοί), não são capazes de usá-los corretamente (289d2-7). Torna-se patente, portanto, uma diferença valorativa entre o “saber produzir” e o “saber usar” quando ligados ao domínio do *lógos*, o que parece sublinhar a distinção entre os sofistas – capazes de produzir discursos sendo aparentemente sábios –, e os dialéticos – os que dominam a “arte do uso” do *lógos*. Mas os dialéticos se distinguem não somente por isso: como Clíncias considera na sequência, o dialético é também aquele que faz o uso correto de todas as descobertas ligadas ao conhecimento das demais ciências:

Nenhuma espécie da arte da caça propriamente dita, disse ele, vai além de caçar e capturar. Depois que capturarem aquilo que tiverem caçado, essas artes não são capazes de fazer uso disso; ao invés, caçadores e pescadores, por um lado, entregam aos cozinheiros o que tiverem caçado, enquanto, por outro lado, os geômetras, os astrônomos e os calculadores – com efeito, são caçadores estes também, pois não produzem, cada um deles, as figuras, mas descobrem as que são – não sabendo, eles mesmos, usá-las, como é o caso, mas apenas dar-lhes caça, entregam, presumivelmente, aos dialéticos suas descobertas, para que façam uso delas, pelo menos aqueles dentre eles que não são completamente insensatos.⁶⁵

(*Euthd.* 290b7-c6)

Como comenta Iglésias (2011, p. 144), a se aceitar a cronologia mais ortodoxa dos diálogos de Platão, tratar-se-ia da primeira ocorrência da palavra “dialético”. Nesse passo, a expressão conota aquele que possuiria um tipo de saber “arquitetônico”, “superior”, antecipando, por assim dizer, a reflexão que viria à tona com o modelo educacional

⁶⁵ Tradução Maura Iglésias (2011), Cf. Οὐδεμία, ἔφη, τῆς θηρευτικῆς αὐτῆς ἐπὶ πλέον ἐστὶν ἢ ὅσον θηρεῦσαι καὶ χειρώσασθαι· ἐπειδὴν δὲ χειρώσωνται τοῦτο ὃ ἄν θηρεύωνται, οὐ δύνανται τούτῳ χρῆσθαι, ἀλλ' οἱ μὲν κυνηγέται καὶ οἱ ἀλιῆς τοῖς ὀψοποιοῖς παραδιδόασιν, οἱ δ' αὖ γεωμέτραι καὶ οἱ ἀστρονόμοι καὶ οἱ λογιστικοί – θηρευτικοί γάρ εἰσι καὶ οὗτοι· οὐ γὰρ ποιούσι τὰ διαγράμματα ἕκαστοι τούτων, ἀλλὰ τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσιν – ἅτε οὖν χρῆσθαι αὐτοὶ αὐτοῖς οὐκ ἐπιστάμενοι, ἀλλὰ θηρεῦσαι μόνον, παραδιδόασιν δὴπου τοῖς διαλεκτικοῖς καταχρῆσθαι αὐτῶν τοῖς εὐρήμασιν, ὅσοι γε αὐτῶν μὴ παντάπασιν ἀνόητοί εἰσιν.

proposto na *República*. Além disso, o fato de que o dialético seja apresentado como aquele que vai saber usar (χρῆσθαι) os conhecimentos produzidos pelos matemáticos⁶⁶ remete-nos igualmente, como um espécie de antecipação, àquela dupla divisão dos saberes inteligíveis que se depreende da metáfora da linha dividida da *República* (7.533e7-534a11); por esse motivo, Kahn (1999, p. 308) argumenta que o *Eutidemo*, tendo sido escrito antes da *República*, tratar-se-ia do caso mais notório de evidência protréptica de um diálogo em relação a outro, haja vista que a menção aos dialéticos, nesse contexto, poderia ser entendida como alusão à relação entre matemáticos e dialéticos na *República* (VI e VII).

Em todo caso, se nos ativermos ao diálogo, observamos que a arte dos dialéticos se postula como a que representa a ciência do uso das descobertas de geômetras, astrônomos, calculadores etc. Parece significar, logo de partida, haver algo mais do que aquela distinção entre dois modos de expressão do *lógos*, o dialético e o erístico; distinção que, como vimos, estava evidente no *Mênon*, mas que não deixava de estar sugerida também no *Eutidemo*. Nessa passagem, porém, vai-se além disso: trata-se de discernir a ciência dos dialéticos daquela ligada às demais disciplinas. Para isso, dois aspectos são então explicitados: 1. os matemáticos descobrem (ἀνευρίσκουσιν) as figuras (τὰ διαγράμματα), não sabendo fazer uso delas; 2. os dialéticos recebem o produto dessas descobertas e fazem uso delas. Estaria aqui sugerido, como propõe Dixsaut (2001, p. 45), que, enquanto os matemáticos lançam mão de imagens sensíveis (τὰ διαγράμματα)⁶⁷, os

⁶⁶ Estamos aqui nos valendo do sentido etimológico ligado à palavra: matemático como o especialista de diferentes disciplinas (μαθήματα), que compreende astrônomos, geômetras, lógicos etc. É ainda de se notar que as suas artes – a dos geômetras (γεωμέτραι) astrônomos (ἀστρονόμοι) e calculadores (λογιστικοί) – se valem do *lógos* como matéria própria de expressão. Essa posição é também notada em outros diálogos de Platão, no *Górgias* (449d8-451a2), por exemplo. Górgias define a retórica como a arte dos discursos (449e1). Na sequência, Sócrates demonstra que não somente a retórica, mas muitas outras artes concernem ao discurso (a medicina, a ginástica, a aritmética, o cálculo, a geometria), como fica patente em 450d4-e2:

SÓC.: Há, porém, outras artes que tudo cumprem mediante o discurso, e que requerem, por assim dizer, ou nenhum, ou um ínfimo exercício prático, como a aritmética, o cálculo, a geometria, os jogos de peças e tantas outras. Para algumas, os discursos quase se equivalem às ações; para a maioria, eles as excedem, e toda sua ação e realização se fazem inteiramente mediante o discurso. Parece-me que tu incluis a retórica dentre essas últimas”.

(Tradução Daniel R. N. Lopes, cf. {ΣΩ.} Ἐτεροι δὲ γέ εἰσι τῶν τεχνῶν αἱ διὰ λόγου πᾶν περαίνουσι, καὶ ἔργου ὡς ἔπος εἰπεῖν ἢ οὐδενὸς προσδέονται ἢ βραχέος πάνυ, οἷον ἡ ἀριθμητικὴ καὶ λογιστικὴ καὶ γεωμετρικὴ καὶ πεττευτικὴ γε καὶ ἄλλαι πολλαὶ τέχναι, ὧν ἔναι σχεδὸν τι ἴσους τοὺς λόγους ἔχουσι ταῖς πράξεσιν, αἱ δὲ πολλαὶ πλείους, καὶ τὸ παράπαν πᾶσα ἡ πράξις καὶ τὸ κύρος αὐταῖς διὰ λόγων ἐστίν. τῶν τοιούτων τινὰ μοι δοκεῖς λέγειν τὴν ῥητορικὴν.)

⁶⁷ Compreender o sentido da expressão *diagrámmata* nessa passagem, do que depende a interpretação sugerida por Dixsaut (2001, p.45), não é questão pacífica. Trata-se meramente de uma figura geométrica? Sendo assim, deve ser concebida em abstrato ou a partir de uma imagem? Poderia ser concebida em sentido menos literal, para dar a entender todo o conjunto de princípios matemáticos? Tais são as questões levantadas por Hawtrey (1978, p. 14), sem cuja compreensão é difícil desenvolver um argumento definitivo quanto ao seu papel na diferença entre saberes matemáticos e dialéticos: “First of all, what are διαγράμματα? “Diagrams” seems the obvious translation, meaning graphic representations of geometrical figures. That the word can mean this (and even usually does so) is clear. That it must be at least doubtful; it has also the sense of a geometrical *figure*, whether actually drawn or not. Here it is explicitly stated by Plato that the διαγράμματα are not made by the men in question but already exist; we may take it that they are

dialéticos não se serviriam delas? Em outras palavras: o termo *dialektikós* poderia nessa passagem ter implicação mais metafísica, para além de sua conotação propriamente metodológica? Com isso parecem concordar diferentes comentadores do *Eutidemo* (Hawtrey, 1978; Gifford, 1973 [1905]; Méridier, 1931). Entretanto, parece-nos arriscado ir além das perguntas, e defender uma interpretação definitiva, até porque o final aporético do diálogo recomenda cautela⁶⁸.

Os dialogantes não chegam a apreender a substância da ciência dos dialéticos, limitando-se a concluir apenas que ela deveria “transmitir nenhuma outra ciência a não ser ela própria” (292d3-4: ἐπιστήμην δὲ παραδιδόναι μηδεμίαν ἄλλην ἢ αὐτὴν ἑαυτήν). Por isso, Críton e Sócrates falham ao tentar associá-la a outra arte conhecida (como à arte política ou à medicina por exemplo). Muito foi discutido sobre o significado dessa aporia no *Eutidemo* (291b1-c2). Erler (1991, p. 380) afirma, por exemplo, que a passagem tornaria evidente para o conhecedor que se trataria da dialética platônica. A interpretação dessa passagem nesses termos não somente pressupõe uma concepção unitarista da noção de dialética, como também de todo o pensamento filosófico contido na obra de Platão. Além disso, parece implicar que o objetivo do diálogo seria, tão somente, deixar transparecer algumas pistas, ocultando deliberadamente o essencial, de modo que somente um leitor iniciado fosse capaz de decifrar o enigma, evocando um conteúdo doutrinal previamente adquirido por outros meios que não o do diálogo escrito. Uma leitura que tenha tais pressupostos, como observa Brisson (2003, p. 88) tem a desvantagem de esvaziar o conteúdo filosófico dos diálogos aporéticos e de praticamente anular toda a inserção social da prática socrática neles contida. Estaríamos, por outro lado, muito mais inclinados a concordar com M. Marques (2003, p. 21) com o fato de que a função pedagógica do *Eutidemo* não seria a de explicitar a diferença entre dialética e erística, pressupondo um conhecimento esotérico, mas apenas *encenar* tais diferenças,

figures. Are these figures, as Robinson assumes, conclusions as distinct from premisses? I suspect not: geometry is more likely to start from a figure than to end with one, and the word ἀνευρίσκουσα suggests that Plato is thinking rather of the discovery of certain figures with their particular properties than of the drawing from them of conclusions. Or, more probably, he may be referring generally to the subject matter rather than to either end of a process, and διαγράμματα may be a loose para- phrase of those postulates of mathematics more precisely described at *Republic* 510c as τὸ τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριττὰ εἶδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ καθ' ἑκάστην μέθοδον; at the very least it is the equivalent of σχήματα in that passage”.

⁶⁸ Cf. Iglésias (2011, p. 11): “Esse fato é devido ao insucesso de Sócrates que não atinge nenhuma coisa de positivo em sua pesquisa sobre a natureza da ciência que conduz à *eudaimonia* – a felicidade, a plena realização da vida –, objetivo que se tinha proposto em suas conversações com Clíncias. Em outras palavras: a busca por essa ciência revela-se aporética. A razão da aporia, seja dito de passagem, é o fracasso em encontrar o objeto próprio dessa ciência, que parece mostrar-se como ciência de si mesma, isto é, uma ciência cujo objeto, ou produto, é ela mesma, o que parece absurdo”.

convidando Críton (e os leitores) a entrarem no jogo dialético⁶⁹. Isso significa que a aporia, mais que um enigma cuja solução se encontraria alhures, representaria um levantamento do problema, a exigir mais demorada reflexão.

Assim, ao se contraporem as pretensões educativas e os métodos erísticos dos sofistas a um modo de conhecer ligado aos dialéticos, mais que evocar um conteúdo doutrinário do que seria a dialética – conteúdo ausente no *Eutidemo*, porém mais desenvolvido em outros diálogos, especialmente na *República* –; tudo que a “encenação” platônica nos ofereceria seria prenciar, por exigir reflexão mais cuidadosa, um conhecimento ainda de fato não disponível. Nesse sentido, conforme argumenta Iglésias (2011, p. 11), se objetivo fosse deslindar de forma positiva a questão pesquisada, teria sido preciso, antes, que Platão resolvesse a “aporia ontológica” do *Eutidemo*, isto é, determinasse qual é o objeto próprio da ciência pesquisada. De fato, algumas propostas para a resolução desse problema não tardariam a se apresentar na obra de Platão: uma delas é, seguramente, a postulação da hipótese das Formas⁷⁰. Inteiramente alheia ao *Eutidemo*, ela já aparece todavia sugerida no *Crátilo* e, na *República*, se apresenta fortemente associada à dialética, conforme veremos.

O termo *dialektikós* aparece também duas vezes no *Crátilo* (como substantivo em 390c11 e adjetivo em 390d5, ligados ao mesmo contexto). O diálogo coloca em disputa

⁶⁹ Cf. Marques (2003, p. 21): “A meu ver, o objetivo do diálogo não é, simplesmente, tornar clara a diferença entre a dialética filosófica e erística, através da solução de falácias lógicas, mas encenar as suas diferenças, de modo a mobilizar o discernimento tanto de Críton, quanto do leitor, e não simplesmente oferecer de modo não crítico, uma série de conteúdos positivos totalmente explicitados e inequívocos. O modo de fazê-lo é decisivo. O fato de Platão resolver encenar a diferença significa, por si, que não é equivalente fazê-lo de modo puramente expositivo; para ele, a relação é mais complexa porque envolve também semelhanças, porque a diferença só emerge no detalhe do enfrentamento, porque a identidade da dialética só se estabelece e se reconhece no confronto com a sua alteridade determinada que é a dialética sofisticada ou erística. (...) A função pedagógica do diálogo consiste em lançar tanto Críton quanto o leitor no processo dialético; é justamente ao entrar no jogo instaurado pela composição labiríntica do diálogo que sensibilidade, a inteligência e o discernimento são convidados a se exercerem”.

⁷⁰ Conforme veremos no capítulo 5, a noção de Formas (ou Ideias) é raramente tratada diretamente ao longo da obra de Platão, sendo, no mais das vezes, apenas apresentada indiretamente (com exceção do *Fédon*, 78d-79a; e do *Parmênides*, 128e-134e). Grosso modo, as Formas representam princípios ontológicos, metafísicos e epistemológicos que, embora sobre eles não haja consenso entre os comentadores – de fato, já representavam objeto de vívida discussão ainda na Academia – representam, entretanto, um dos pilares fundamentais do pensamento de maturidade de Platão. Embora não se possa concebê-los como um “sistema”, uma “doutrina” ou uma “teoria” (é sempre imprecisa a alusão, entretanto comum, de uma “Teoria das Formas” em Platão), Ferrari (2018b, p. 226) elenca algumas das características transversais a respeito das Formas que se depreendem ao longo dos diálogos: 1) são entidades metafísicas, externas ao espaço e ao tempo; 2) são eternas (não geradas e incorruptíveis), sempre idênticas; 3) cada uma corresponde de modo absoluto e inqualificado ao predicado que exprimem (as ideias são o ser); 4) são a causa das coisas particulares; 5) a participação dos particulares nas Formas é um evento obscuro, mas consubstancia uma espécie de relação entre dois modos de ser (sensível e inteligível), irreduzíveis um ao outro; 6) constituem uma ordem entre si que se configura como uma relação complexa de inclusão e exclusão recíproca.

Hermógenes⁷¹ e Crátilo⁷², que defendem teses que se contrapõem acerca da relação entre os nomes (ὀνόματα) e as coisas (πράγματα). Enquanto Hermógenes expõe e argumenta a favor da tese segundo a qual os nomes são dados pela lei e pelo costume (384d7-8: νόμῳ καὶ ἔθει), do que decorreria que sua justeza (ὀρθότης) e se instituiriam por convenção e acordo (384d1: συνθήκη καὶ ὁμολογία); Crátilo, por sua vez, defende que a correspondência entre nomes e referentes seja estabelecida pela natureza (383a5: φύσει), o que implicaria haver uma justeza inerente aos próprios nomes na designação das coisas (383a7-b2). O papel de Sócrates é o do mediador que conduz a investigação (384c2-c4). Uma vez que a prevalência de uma tese sobre a outra determinaria o lugar dos nomes no processo de investigação filosófica, a questão de fundo na disputa entre elas diz respeito ao conhecimento; desse modo, a mesma preocupação de base contida no *Mênon* e no *Eutidemo* também se manifesta no *Crátilo*⁷³.

O diálogo se estrutura no exame das consequências das duas posições conflitantes, sem chegar, ao final, a um consenso. Um primeiro movimento da discussão (385a-391b) consiste em tensionar a opinião de Hermógenes: Sócrates mostra como a hipótese convencionalista, se levada ao seu extremo, não seria admissível. De fato, embora Hermógenes tivesse admitido que o grau de convencionalidade na relação entre nomes e coisas pudesse chegar ao nível do indivíduo (385d7-e3); isto é, qualquer usuário da linguagem, em particular, teria o poder de designar qualquer coisa pelo nome que

⁷¹ Hermógenes, de Alópece, é meio-irmão de Cálías, também filho de Hipônico, “o homem mais rico da Grécia”. No *Crátilo* é representado ainda jovem, como um dócil interlocutor de Sócrates. Nesse diálogo, há também a menção à sua carência de recursos, já que ainda não dispunha dos bens paternos (391c1-2), diferentemente do seu irmão Cálías. Em Xenofonte, onde aparece em diferentes passagens dos *Memoráveis*, das *Helênicas*, da *Apologia* e do *Banquete*, sua extrema pobreza, ao lado de sua personalidade supersticiosa (traço ausente na obra de Platão), torna-o um personagem mais caricato. Platão também o cita entre os personagens que assistiram o último dia de Sócrates, no *Fédon* (59b7). (Nails, 2002, p. 162).

⁷² Crátilo, possivelmente de Atenas, filho de Esmicrío. É representado ainda jovem no diálogo homônimo, onde já se revela inclinado à filosofia de Heráclito (440d7-e2). É identificado por Aristóteles (*Metaph. A*, 987a32-b1) como o filósofo heraclítico, com quem Platão, ainda jovem, teria tido contato antes de se tornar discípulo de Sócrates, o que impõe que Crátilo tivesse uma idade intermediária entre Sócrates e Platão. Há também um testemunho sobre Crátilo na obra de Diels-Kranz (DK 65).

⁷³ Particularmente interessante, na relação entre os diálogos aqui examinados, é observar que, tendo como questão de base comum a determinação de possíveis métodos para o conhecer/aprender, nos três o papel dos sofistas é trazido à baila: enquanto o *Eutidemo* encena explicitamente o contraste entre as demonstrações erísticas e a *performance* socrática; o *Mênon* sugere tal contraste através da breve alusão a Górgias (70a5-d2) e da proposição e prática de um método dialético; do mesmo modo, o *Crátilo*, antes que Sócrates se proponha a examinar a questão, faz menção a Pródico (384b2-c2), com quem alega que poderia ter aprendido, caso tivesse a condição de pagar por suas aulas. Essa contraposição, explícita ou insinuada, entre um modo sofístico de lidar com o saber – o modo de quem pretensamente “ensina”, ainda que mediante um pagamento – e o modo socrático parece-nos central para a compreensão dos contornos do “dialético” nesses três diálogos, onde o termo, portanto não casualmente, é empregado. Em todo caso, essa contraposição recupera também de um lugar-comum na obra de Platão (que pode ser visto, por exemplo, no *Protágoras* e no *Górgias*).

melhor lhe aprouvesse⁷⁴; ele não pode aceitar as consequências advindas dessa posição, a saber, um relativismo de tal ordem que levaria à absoluta indiferença quanto ao emprego dos nomes e, por isso, a uma indistinção entre as coisas, que passariam a ser, então, significadas a partir de cada indivíduo, em consonância com a máxima de Protágoras (385e6-386a1: “o homem é a medida de todas as coisas” – πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον). Por isso, Hermógenes é levado a admitir, na sequência, que 1. porque as coisas e ações não são indistintas ou relativas a cada pessoa, elas possuem uma essência (386d8-e4: οὐσίαν); 2. o nomear (τὸ ὀνομάζειν), que é parte do ato de falar (λέγειν), possuindo então uma essência, não pode ser relativo aos indivíduos, mas deve se realizar de acordo com a própria natureza (387b11-d2: ἰδίαν φύσιν).

O acordo quanto a essas conclusões preliminares, que parecem inicialmente dar ganho de causa à posição do Crátilo, não é, entretanto, mantido até o fim do diálogo. Quando Sócrates avalia, na sequência, as consequências da proposta naturalista, ela se torna também inadmissível. Sem avançarmos nessa discussão, que nos afastaria da passagem que nos interessa imediatamente, vale acrescentar nesse sentido apenas uma nota: se a justeza dos nomes decorresse da sua própria natureza, bastaria investigá-los para se chegar ao conhecimento das coisas; o que significa que toda pesquisa filosófica deveria coincidir com uma espécie de exame da linguagem, uma investigação dos nomes de natureza etimológica⁷⁵. Porém, quando Sócrates propõe a simulação dessa prática (396d-421c), ele fracassa em seu intento: a pesquisa etimológica remete à noção de movimento (como, por exemplo, tal como se verifica na palavra *theós*, “deus”, associada a *theîn*, “correr”), o que sugere a incômoda tese heraclítica do fluxo (411b-c), a qual precisa,

⁷⁴ A posição de Hermógenes não é de todo destituída de sentido: explicaria, por exemplo, fenômenos de paronímia e sinonímia no âmbito de uma língua, bem como a diferença de designação entre duas línguas (385d9-e3). Com o perdão do anacronismo, Hermógenes poderia ter-se livrado da aporia a que é levado, se tivesse levado em consideração que a língua é um fato social, no qual a justeza entre nomes e coisas somente se dá mediante acordos coletivos; se tivesse, em outras palavras, argumentado a favor da arbitrariedade do signo linguístico, tal qual F. de Saussure (1857-1913) o faz na obra póstuma que lhe concederia o título de “pai da Linguística moderna”, o *Curso de Linguística Geral* (1916). A noção de sentido como o resultado de um jogo de linguagem – perspectiva de L. Wittgenstein (1889-1951), após a sua virada pragmática, nas *Investigações Filosóficas*, §7 (1953) – também teria sido favorável a Hermógenes. É claro que tais concepções de linguagem estão ainda longe do horizonte do pensamento grego, bem como a reflexão do *Crátilo*, é importante frisar, não se limita a uma questão de linguagem.

⁷⁵ Embora modernamente a etimologia se refira ao estudo das relações históricas entre palavras, tendo por base a sua morfologia; isto é, o ramo dos estudos linguísticos que se dedica ao estudo de como palavras do passado se fazem derivar morfologicamente em palavras usadas no presente (por exemplo, da palavra latina medieval *tripalium* decorre “trabalho” no português moderno), uma forma de reconstituição da história de uma palavra, a partir da reconstrução hipotética de formas antigas (no Indo-Europeu, por exemplo) ou da relação com palavras documentalmente atestadas; no mundo antigo a prática de etimologia era compreendida de forma bastante diversa. No contexto grego e romano, tratava-se de uma pesquisa que tinha por fundamento a busca do sentido verdadeiro ou fundamental de uma palavra, a relação entre dois termos era, portanto, não somente formal, mas de natureza ontológica e a pesquisa tenha por base não somente semelhanças formais, mas relações semânticas. (Dubois et al., 1973, p. 251-252).

então, ser discutida na sequência, haja vista que parece vir a contrapelo daquele primeiro assentimento, o da estabilidade da linguagem, argumento que, aliás, servira em primeiro lugar para refutar a tese de Hermógenes⁷⁶.

Seja como for, decorrente daquelas primeiras conclusões, postulou-se que a produção dos nomes se devesse realizar não de forma fortuita, mas tendo em vista um paradigma (παράδειγμα), isto é, a Forma (εἶδος) de cada nome (389b8-390a2). Se o nome pode ser concebido como o instrumento do ato de nomear (388a4: ὄργανον), através do qual seus usuários podem se informar (388b10: διδάσκομέν) e distinguir as coisas (388b11: τὰ πράγματα διακρίνομεν), aquele que informa (διδασκάλικος), valendo-se desse instrumento, não pode prescindir da arte de quem o produz, do mesmo modo que um tecelão que se serve de uma lançadeira depende da arte do seu produtor, o carpinteiro (388c3-13).

Se os nomes são dados pelo *nómos* (conforme a hipótese examinada), é forçoso então supor a figura hipotética de um *nomothétes*⁷⁷, como o seu artífice (388e1-6), o único capaz de produzir os nomes de acordo com tal paradigma, de modo a que os nomes revelem justeza na sua relação com as coisas⁷⁸. Restaria, então, apenas determinar quem

⁷⁶ De fato, como comenta Schäfer (2012, p. 198): “as duas posições básicas observadas revelam-se deficitárias: a convencionalista (com exceção de sua radicalização, que permite a linguagem privada isolada) faz mais justiça aos aspectos comunicativos da linguagem, mas renuncia à fundamentação ontológica, enquanto para a posição naturalista a relação nome-coisa (sob problemática concentração na relação de correspondência entre linguagem verbal e mundo em fluxo no sentido heraclitiano) encontra-se em primeiro plano, mas a função comunicativa é desconsiderada. A solução platônica que se vislumbra para o problema é encontrada na doutrina das ideias, segundo a qual as palavras não se referem a coisas sensíveis, mas primariamente às ideias que lhes são subjacentes como modelo e o verdadeiro ser, que garante a referência das palavras à realidade”. Apesar de que nos parece correto o sentido geral do comentário acima na análise das aporias do *Crátilo*, apenas fariamos uma ressalva quanto à existência, em seu sentido forte, de um “doutrina das ideias” nesse diálogo. Tendemos a concordar com Dixsaut (2003, p. 100-106), relativizando essa posição, que as expressões *ousía* e *eídos* que aparecem no *Crátilo* não podem ainda ser tomadas em seu sentido metafísico forte, que assumirão não antes do *Fédon*, como realidades ontologicamente superiores e transcendentais à dimensão sensível da realidade. No *Crátilo* não é possível assumir que tenham uma existência separada, embora já implique uma imutabilidade e uma estabilidade que lhes confere, ao menos, um estatuto “diferente” dos sensíveis (no caso, dos nomes), voltaremos a essa questão adiante.

⁷⁷ O termo *nomothétes*, formado pelos radicais de *nómos* (“lei”, “costume”, “uso”) e raiz *the-*, do verbo *títhemi* (“pôr”, “impôr”, “determinar”), deve ser entendido menos no sentido técnico-jurídico que poderia evocar tanto em grego quanto na tradução mais comum (“legislador”), e mais no sentido geral que se depreende a partir do contexto em que aparece pela primeira vez no diálogo (388d12-e2): uma vez que os nomes são fornecidos e transmitidos pela “lei”, é possível que haja um “legislador” responsável por essa ação. Vale observar que o termo não é propriamente um neologismo em Platão (aparece, por exemplo, em Demóstenes, 706, 22, cf. Bailly et al., 2000 [1963]). Parecendo manter a semelhança formal entre *nómos* (“lei”) e *ónoma* (“nome”), Vieira (2014) traduz como “normatizador”. Quando o traduzimos, optamos por manter, contudo, a tradição mais consagrada.

⁷⁸ O “legislador”, que domina a arte de produção dos nomes, precisa fabricá-los não de acordo com o que gostaria (389c5-6: οὐχ οἷον ἄν αὐτὸς βουληθῆ), mas como exige a natureza do instrumento (389c6: ἀλλ' οἷον ἐπεφύκει). No seu processo produtivo, é preciso, assim, olhar para o que o nome é (389d6-7: βλέποντα πρὸς αὐτὸ ἐκείνο ὃ σὺν ὄνομαι), de modo a reproduzir a Forma do nome (390a5-6: τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος). Concordamos com Dixsaut (2003, p. 105) que, no *Crátilo*, a proposição de uma Forma dos nomes (τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος) decorre não de uma necessidade ontológica ou metafísica, como na *República*, mas de uma

é o especialista⁷⁹ que domina a arte do uso dos nomes e que, tal como o artista que domina o uso de outro instrumento qualquer (como um tecelão, no uso da lançadeira), seria o mais apto a avaliar a justeza daquele instrumento:

SÓCRATES: Quem poderia, entre nós e entre os bárbaros, melhor supervisionar o trabalho do legislador e examiná-lo quando produzido? Não seria quem dele faz uso?

HERMÓGENES: Seria.

SÓC.: Ora, por acaso este não é quem domina fazer perguntas?

HERM.: Exatamente.

SÓC.: E também oferecer respostas?

HERM.: Sim.

SÓC.: Aquele que domina perguntar e responder chamas de outra coisa, senão dialético?

HERM.: Não, chamo disso mesmo.

SÓC.: Logo, é trabalho do carpinteiro produzir uma leme, supervisionado pelo comandante, se quiser que ela seja uma boa leme.

HERM.: Assim parece.

SÓC.: Então, o trabalho do legislador, ao que parece, é produzir um nome, tendo um dialético como supervisor, se quiser dar bons nomes.

HERM.: Isso mesmo.⁸⁰

necessidade lógica e epistemológica. Isso quer dizer que, no *Crátilo*, não seria possível conceber *eídōs* como uma realidade separada das coisas às quais elas conferem suas qualidades (promovendo uma cisão, por exemplo, entre o inteligível e o sensível), mas como uma exigência de distinguir (os nomes e as coisas entre si), uma exigência, portanto, afeita à ordem da relação uno/múltiplo; mesmo/outro.

⁷⁹ Porque se postula um especialista para a produção dos nomes e outro para seu uso, parece estar também em evidência um argumento que é lugar-comum nos diálogos, a autoridade do especialista, tópico que também aparece na *República*. De fato, como comenta Vieira (2014, p. 33), “quem é melhor para julgar alguma coisa é quem sabe utilizá-la (o especialista), não quem produz ou qualquer ser humano. Um citarista, e não um marceneiro, é quem sabe quando uma cítara é boa ou não. O fato de, no caso dos nomes, o especialista ser o dialético é importante para o desenvolvimento do diálogo. Nesse quadro, a busca do dialético pelo conhecimento das coisas lhe daria condições de julgar a correção dos nomes. Ou seja, o objeto dessa busca pela verdade das coisas é que legitimaria o funcionamento de um nome, não o contrário”. A ideia de que a excelência (*ἀρετή*) consista em que cada um desenvolva a função para qual é talhado se encontra também em diferentes momentos dos livros I e II da *República*. Ainda no livro I, postula-se a relação entre a excelência e a função específica para a qual cada coisa é destinada (352d-c: os olhos têm a virtude de ver; os ouvidos, a de ouvir; cada coisa realiza bem a função que está de acordo com a sua natureza). No livro II, no exercício de idealização de uma cidade justa, consigna-se, explicitamente, que cada um deveria nela exercer apenas uma única função, aquela para a qual teria sido talhado por natureza (370c3-5).

⁸⁰ Cf. {ΣΩ.} Τίς δὲ τῶ τοῦ νομοθέτου ἔργῳ ἐπιστατήσσει τ' ἂν κάλλιστα καὶ εἰργασμένον κρίνειε καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν τοῖς βαρβάροις; ἄρ' οὐχ ὅσπερ χρήσεται;

{ΕΡΜ.} Ναί.

{ΣΩ.} Ἄρ' οὖν οὐχ ὁ ἐρωτᾶν ἐπιστάμενος οὗτός ἐστιν;

{ΕΡΜ.} Πάνυ γε.

{ΣΩ.} Ὁ δὲ αὐτός καὶ ἀποκρίνεσθαι;

{ΕΡΜ.} Ναί.

{ΣΩ.} Τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν;

{ΕΡΜ.} Οὐκ, ἀλλὰ τοῦτο.

{ΣΩ.} Τέκτονος μὲν ἄρα ἔργον ἐστὶν ποιῆσαι πηδάλιον ἐπιστατοῦντος κυβερνήτου, εἰ μέλλει καλὸν εἶναι τὸ πηδάλιον.

{ΕΡΜ.} Φαίνεται.

{ΣΩ.} Νομοθέτου δέ γε, ὡς ἔοικεν, ὄνομα, ἐπιστάτην ἔχοντος διαλεκτικὸν ἄνδρα, εἰ μέλλει καλῶς ὀνόματα θήσεσθαι.

Assim, no *Crátilo*, o dialético assoma como quem dispõe de competência crítico-linguística para inspecionar (ἐπίστασθαι) e examinar (κρινεῖν) o trabalho do produtor de nomes⁸¹. Não podemos deixar de notar, contudo, que seu papel é mais do que empregar um uso específico do *lógos*. Enquanto no *Mênnon* e no *Eutidemo* estava patente a distinção entre a prática do dialético e os métodos erísticos dos sofistas (no *Eutidemo* a passagem já apontava, todavia, para além dessa distinção), no *Crátilo* a questão erística não é trazida à tona; no que se refere ao uso da linguagem pelo dialético, a ênfase é dada somente na sua dimensão dialógica (o perguntar e o responder). Além disso, atribui-se-lhe o encargo de averiguar se os nomes cumprem corretamente a função de instrumento para o ensino e diferenciação do ser (388b12-c2: ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας)⁸². Logo, ainda que, seguindo Hawtrey (1978, p. 15) ou Dixsaut (2003, p. 105), não precisemos assumir todas as consequências de ordem ontológica e metafísica na sua caracterização, não podemos deixar observar que, no *Crátilo*, o dialético assoma em um contexto no qual já se entrevêm noções ligadas à epistemologia e à metafísica da fase madura do pensamento platônico – as noções de essência (οὐσία) ou de “o que é por si” (ὄν καθ’ αὐτόν)⁸³. Particularmente digno de nota é também a atribuição

{EPM.} Ἔστι ταῦτα.

⁸¹ É ainda de se notar o fato de que a distinção entre o “saber usar” (χρησθαι) e o “saber produzir” (ποιεῖν) parece-nos consistir também em índice que, no contexto do *Crátilo*, evoca aquela reflexão presente no *Eutidemo*, na passagem supracitada. Também naquele contexto, conforme vimos, o dialético era quem dominava o “uso”: a diferença, entretanto, é que, enquanto no *Crátilo* o “uso” do dialético se enquadra no contexto das artes produtivas (a produção de nomes, por assim dizer, está em paralelo com a produção de lira, navio, tear), naquele outro contexto, o uso que o dialético dominava era complemento das artes da caça (os exemplos apresentados eram a caça de animais e a pesca, em paralelo com os “caçadores” das artes que envolvem o *lógos*: geômetras, astrônomos, calculadores).

⁸² Conforme comenta Dixsaut (2001, p. 50-1): “Mais pourquoi est-ce le dialecticien qui serait juge de la langue? Parce qu’il sait, comme le dira plus tard l’Athénien des Lois (895d), qu’il y a « pour la pensée, trois points de vue sur chaque chose » – le nom, la définition, l’essence –, et en conséquence deux manières possibles de poser une question: ou bien, partant du nom, on en cherche la définition (ou l’explicitation – toujours cet intraduisible *lógos*!), et tantôt on tien le *logos* et on cherche quel est le nom qui lui convient. Mais quelle que soit la direction du mouvement, il faut ajuster le nom à l’essence par l’intermédiaire du *logos*, dans le second, il faut, à partir d’une connaissance de l’essence, en donner le *logos* et trouver dans la langue le nom approprié, ou, à défaut, le fabriquer. Autrement dit, le travail du dialecticien consiste soit à donner au nom sa signification véritable, soit à expliciter une réalité dont le nom existe ou n’existe pas dans la langue”.

⁸³ No *Crátilo*, como vimos, Sócrates formula a hipótese de que as coisas não são relativas a cada pessoa em particular, mas são “em si mesmas” (386e3: καθ’ αὐτὰ):

SÓC.: Então, se nem todas as coisas são sempre e ao mesmo tempo semelhantes para todos, nem cada uma delas exista para cada um em particular, é evidente que as coisas, tendo, então, uma essência estável, existem em si mesmas, não em relação a nós, nem são levadas por nós para cima e para baixo, de acordo com o que nos parece; mas existem em si mesmas, possuindo uma essência em relação a elas próprias.

(Cf. {ΣΩ.} Οὐκοῦν εἰ μήτε πάντα ἐστὶν ὁμοίως ἅμα καὶ αἰεὶ, μήτε ἐκάστῳ ἰδίᾳ ἕκαστον [τῶν ὄντων ἐστίν], δῆλον δὲ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ’ ἡμῶν ἐλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ’ αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἧπερ πέφυκεν).

ao dialético da função de produzir a distinção das coisas (388b10-11: τὰ πράγματα διακρίνομεν), condição para aprendê-las/ensiná-las (388b10: διδάσκομεν). Ora, o verbo *diakrínein*, que decorre do substantivo *krísis* (“separação”, “determinação”, “seleção”, cf. lat. *cerno*, *LSJ*), pode, então, assumir na língua grega os seguintes sentidos: 1. *separar* uma coisa de outra; 2. *decompor* em partes elementares; 3. *distinguir*, tornando nítidas as diferenças entre as partes (cf. *LSJ*). Nesse sentido, o uso do *lógos* do dialético parece produzir um duplo efeito, a nosso ver indissociável: o de dividir e diferenciar, noções que estão intrínsecas, como mostraremos no próximo capítulo, à definição e prática da dialética no *Fedro* (266b3-c9).

Em suma, examinando as passagens em torno do dialético tal como se dispõem no *Mênon*, no *Eutidemo* e no *Crátilo*, não se pode ainda afirmar que haja a explicitação de algo como uma “teoria da dialética”, disciplina cujo nome, ainda indisponível na língua grega, seria cunhado somente na *República*. Entretanto, isso não nos impede de neles reconhecer um esforço de diferenciação da prática do dialético em relação à de outros usuários do *lógos*, ainda que, nesse primeiro momento da obra de Platão, sua prática não seja claramente distinta do estilo e do método particular de Sócrates⁸⁴. Em que pese isso, dessa primeira aproximação resulta ao menos um ponto fundamental: operando no campo do *lógos*, a prática do dialético pretende se distinguir de outras abordagens ligadas à pretensão de ensinar e aprender – a abordagem erística, cf. *Mênon* e *Eutidemo*; a abordagem dos matemáticos, cf. *Eutidemo*; a abordagem etimológica, cf. *Crátilo*. Desse modo, tornando distinta uma diferença inicialmente formal (o “perguntar” e o “responder”, como essência do método de Sócrates, por oposição à retórica e à erística, cf. *Mênon* e *Eutidemo*), a reflexão sobre o dialético enseja também uma reflexão sobre o conhecimento: seja porque ele domina o método de hipóteses e o aplica ao exame das questões (cf. *Mênon*); seja porque, sendo mais geral, sua ciência é distinta da geometria e de outras artes matemáticas (cf. *Eutidemo*); seja, finalmente, porque ele representa um crítico da linguagem que torna possível produzir divisões e aferir distinções da realidade (cf. *Crátilo*).

Desse modo, ainda que as caracterizações do dialético que emergem desses três diálogos não possam inteiramente se sobrepôr, e não correspondam ainda àquela do

⁸⁴ Cf. Dixsaut (2001, p. 54): “Ce que nous appelons « la dialectique » ne commence donc pas par désigner une science particulière, elle est d’abord incarnée dans un personnage, Socrate, qui ne peut que « dialectiquement » discuter. C’est lui qui affronte les savants, rhéteurs et éristiques, et fait éclater sa différence, évidente en soi, visible à tous (sinon compréhensible par tous), sauf précisément aux savants. Sa manière de dialoguer met la pensée en mouvement, en rappelle les exigences, et soit l’oppose à des formes de non-pensée – la rhétorique, la éristique –, soit la distingue de ce qui pourrait apparaître comme son exercice le plus rigoureux, les mathématiques”.

filósofo da *República*, faltando-se-lhes talvez fundamentação ontológica e metafísica; o modo como ele é pensado em cada contexto parece estimular um interesse pela pesquisa de seu método, preparando talvez o leitor, como argumenta Kahn (1999), para o que poderia, de outro modo, soar como um relato bastante inusitado da dialética na *República* VI⁸⁵. Assim, com o avanço dessa reflexão, resta-nos perguntar: em que medida a dialética, a se tornar um conceito autenticamente “platônico” na *República*, deixaria de lado – ou não – sua dimensão essencialmente “socrática”, patente na dinâmica própria do “perguntar e responder” (διαλέγεσθαι)? Nesse ponto, estamos preparados para seguir para o segundo porto dessa viagem: o que estamos chamando de “a formulação canônica da dialética”, a que se testemunha nas reflexões da *República* (VI e VII, sobretudo), à qual passaremos no próximo item.

1.2 O caminho mais curto e o caminho mais longo

Até o momento, apresentamos alguns comentários sobre os contextos em que as palavras cognatas à dialética apareciam em alguns diálogos convencionalmente admitidos como precedentes à *República*. Observamos, particularmente, a ocorrência das formas do adjetivo e substantivo “dialético” (διαλεκτικός), em suas diferentes flexões, no *Mênon*, *Eutidemo* e *Crátilo*. Não se registrou, nesse subconjunto de textos, a forma substantiva “dialética” (διαλεκτική). Com efeito, conforme nos atestam Bailly (2000 [1894]) e o *LSJ* (1996 [1843]), esse substantivo abstrato tem, na língua grega, suas primeiras ocorrências no livro VII da *República* (7.534e3, 7.536d6). Entretanto, essas duas passagens, que consagram, como veremos à frente, a dialética como a cúpula das ciências, não podem ser bem compreendidas sem se considerar um longo desenvolvimento argumentativo que, neste diálogo, se inicia pelo menos no livro V e atinge talvez seu ponto mais alto com as célebres imagens do Sol (6.507b-509c), da Linha Dividida (6.509d-513e) e da Caverna (7.514a-517d).

A primeira alusão à prática da dialética na *República* ocorre, na verdade, no âmbito de um comentário marginal de Sócrates, aparentemente desvinculado da relação intrínseca que esse tema mantém com os engendramentos epistemológicos e metafísicos dessas imagens citadas acima. No livro V (450d1-3), Sócrates revela o receio de que seu

⁸⁵ Cf. Kahn (1999, p. 294): “One function of these elaborate exercises in hypothetical method in the two earlier dialogues must be, by stimulating an interest in philosophical method, to prepare the reader for an understanding of what might otherwise be quite unexpected account of dialectic in the Divided Line in *Republic* VI”.

pensamento (λόγος) sobre o papel das mulheres na cidade pareça ser uma opinião vaga, que reflita uma “aspiração vazia”, aquilo a que talvez poderíamos chamar, para nos valermos da expressão em língua inglesa, de um *wishful thinking* (μη εὐχὴ δοκῆ εἶναι ὁ λόγος). De fato, na sequência da passagem, Sócrates argumenta a favor da posição segundo a qual caberia às mulheres o acesso à mesma educação e o desempenho das mesmas funções dos homens na *pólis* (451e1-6)⁸⁶. Tal postulação, todavia, parece ser refutada na objeção levantada pelo próprio Sócrates em seguida: se mulheres e homens devem ter a mesma formação e ocuparem as mesmas posições na cidade, não estaria isso em contradição com o princípio da especialização, segundo o qual seres de naturezas diversas deveriam ter tarefas igualmente diversas (370c3-5)?

Essa possível contradição, que é explicitada em 453e1-454a2, decorre, sem dúvida, de um primeiro assentimento de que o homem e a mulher deveriam ocupar as mesmas funções e ter acesso à mesma formação educacional (451e5-7), mas também da concordância de que ambos possuam “naturezas diversas” (453b7-9). Em outras palavras, parte-se aqui de duas hipóteses principais: H₁) a de que a cada um será atribuído um trabalho de acordo com sua natureza específica, respeitando-se as diferenças e H₂) a de que exista uma diferença, quanto à natureza, entre homens e mulheres. Dessas hipóteses iniciais deduz-se a seguinte conclusão: C₁) se deveriam atribuir funções diferentes na cidade a homens e a mulheres (tal conclusão, contudo, como se constata, contradiz a posição inicial de Sócrates: a de que a mulheres e a homens se devem atribuir as mesmas funções na cidade e, por isso, lhes conceder a mesma educação).

O que essa passagem parece mostrar é que o método que então se vinha aplicando na *República* ao longo dos livros II, III, e IV – o método de hipóteses⁸⁷ – parece, então, pela primeira vez, resultar em aporia. É nesse contexto que Platão oferece, então, através de Sócrates, uma relevante inflexão metodológica, já preparando terreno para sua

⁸⁶ Platão sustenta o seu ponto de vista – de resto controverso à sua época, em uma sociedade fortemente baseada no primado patriarcal, que fomenta a exclusão da mulher da vida pública – a partir de uma analogia com os demais animais (459a-b), para provar que as qualidades naturais foram igualmente distribuídas entre homens e mulheres (455d8-e2). Conforme anotam Emlyn-Jones & Preddy (2013, p. 454), o argumento de Sócrates, contudo, teve uma eficácia limitada, haja vista que os animais, diferente dos homens, não desenvolvem uma cultura social. Essa fragilidade é percebida por Aristóteles (*Pol.* 1264b4-6), e parece também suscitar dúvida no próprio âmbito da *República*, com a objeção ao argumento levantada pelo próprio Sócrates (453e1-454a2), conforme veremos.

⁸⁷ Nesse contexto específico toda a argumentação foi construída a partir do exame de hipóteses de das consequências a partir delas. As duas hipóteses apresentadas foram: H₁: Ninguém é autossuficiente, mas todos precisam de muitas coisas (369b6-7); H₂: Cada um se difere dos outros quanto à natureza, sendo afeitos, cada qual, a uma tarefa especializada (370a8-b2). Dessas duas hipóteses, se chegou às duas conclusões preliminares: C₁: A cidade precisa ter, ao menos três classes (a dos artesãos, a dos soldados e a dos governantes) e cada cidadão deve realizar a tarefa para a qual é mais afeito (433e-434c); C₂: a alma também consiste também nessas três partes, de modo que cada uma deve realizar a tarefa para a qual é talhada. Conforme apontamos atrás, tal é, de forma geral, o mesmo método praticado no *Eutidemo* e no *Mênon*.

reformulação posterior. Com efeito, para sair desse impasse, Sócrates apresenta a seguinte reflexão: é preciso saber “dividir por espécies” o que se está discutindo, a fim de não restringir o argumento a uma mera disputa de posições contrárias (ἀντιλογία)⁸⁸:

- Quão nobre, ó Gláucôn, disse eu, é o poder da arte da disputa!

- Mas por quê?

- Porque muitos me parecem sucumbir a ela, mesmo sem querer, e achar que não estão rivalizando, mas dialogando, porque não conseguem examinar o que está sendo dito, dividindo-o por espécies, mas prendendo-se ao nome em si, parecem perseguir as contradições do que foi dito, usando entre si da contenda, não da discussão.⁸⁹

(R. 5.454a1-9)

Nessa passagem, Sócrates apresenta uma distinção entre aqueles que, por um lado, estão interessados em vencer batalhas verbais (ἔρις), que são seduzidos, ainda que sem querer, pela “arte da disputa” (τῆς ἀντιλογικῆς τέχνη) e aqueles que, por outro, optam por uma conversa mais prosaica (διάλεκτος)⁹⁰. Enquanto aqueles limitam-se a rivalizar entre si (ἐρίζειν), esses, de fato, dialogam (διαλέγεσθαι). Além disso, afirma, muitos sucumbem ao perigo do discurso antilógico⁹¹. E assim o fazem porque, prendendo-se ao nome⁹², negligenciam o exercício de identidade e diferença que decorre da análise dos argumentos, em suas múltiplas relações. Para além da diferença aparente

⁸⁸ Insistindo nesse ponto, Sócrates examina, na sequência, em que sentidos homem e mulher são diferentes quanto à sua natureza, concluindo que não o são, necessariamente, quanto às habilidades e competências a serem desempenhadas na cidade, ou para seu governo (456a11-13).

⁸⁹ Cf. Ἡ γενναία, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων, ἡ δύναμις τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης.

Τί δή;

Ὅτι, εἶπον, δοκοῦσί μοι εἰς αὐτήν καὶ ἄκοντες πολλοὶ ἐμπίπτειν καὶ οἶεσθαι οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἶδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι, οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι.

⁹⁰ Müri (1944, p. 161) esclarece que a palavra *diálekτος*, no sentido de “debate, discussão, argumento” aparece neste texto, no *Banquete* (203a3) e no *Teeteto* (146b3). No *Banquete* (203a3) parece ter o sentido mais usual de “conversação” (entre homens e deuses). No *Teeteto* (186b6) tem, por sua vez, o sentido de “modo de expressar”, “dialeto”. Nessa passagem da *República*, por oposição ao discurso da disputa, o termo parece conotar uma discussão mais amena, mais afim à conversação corrente. Essas são as quatro e únicas ocorrências do termo na obra de Platão.

⁹¹ Como anota Dixsaut (2001, p. 64): “Il y a comme une pente naturelle du logos qui fait que toute discussion d'un problème risque de tourner en querelle de mots. L'art de l'antilogie n'est pas une création purement artificielle, sa puissance est enracinée dans le logos même quand il prend la forme d'un dialogue”.

⁹² No contexto, a expressão κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα (na frase: κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν – 454a7-8) parece de difícil tradução, haja vista não apresentar nenhuma forma verbal explícita. Emlyn-Jones & Preddy (2013), optam por transformá-la em advérbio: “[they] pursue literally contradiction in what has been stated”. Rocha Pereira (1976 [2014]), traduz, por sua vez, através de um adjetivo: “seu alvo é a mera contradição verbal do que se afirmou”. Teixeira (2009) opta por tradução semelhante à nossa, inserindo uma forma verbal, para compreensão da expressão em seu sentido substantivo: “firmando-se no nome em si, parece buscar a contradição do que foi dito”. Optamos por esse recurso considerando a oposição que se parece fazer entre o tipo de discussão somente baseada no nome, na linguagem, no significante (κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα) e aquela outra, que consiste na análise dos diferentes lados do argumento, através da divisão (διαιρούμενοι).

(no caso, entre homens e mulheres), esse tipo de exercício pode demonstrar a existência de identidades e diferenças em outro nível, não aparente, que permitem, com efeito, que seres diferentes quanto ao critério do gênero, sejam, entretanto, iguais quando o critério em jogo é a capacidade de aprender ou governar uma cidade. Temos nessa passagem, como nos ensina Dixsaut (2001), um primeiro exemplo de exercício de divisão elaborada. Conforme a estudiosa argumenta,

Isso [o exemplo de divisão] é notável no que é altamente paradoxal: vai contra uma opinião que parece indiscutível (há uma diferença natural entre homens e mulheres), fundada na naturalidade mais óbvia da natureza e profundamente enraizada na cultura e na tradição. A divisão tem, assim, o poder de rejeitar as diferenças mais manifestas para alcançar o verdadeiro e descobrir a identidade onde todos só vêem diferença (ou o inverso)⁹³.

(Dixsaut, 2001, p. 67)

Temos, portanto, pela primeira vez, a ideia e a aplicação do procedimento de “divisão” (διάρσεις), associado a um tipo de argumentação “dialética”, orientado para aferir distinções reais, não aparentes. Embora os termos substantivos “dialético” ou “dialética” não cheguem de fato a ocorrer nessa passagem, trata-se, entretanto, de uma passagem relevante quando se deseja refletir sobre a elaboração dessa noção no pensamento de Platão. Como observa Kahn (1999):

Essa passagem é ainda mais interessante porque não estando tematicamente ligada ao relato central da dialética na *República*, direciona o olhar prospectivamente e retrospectivamente: retrospectivamente, para o contraste entre dialética e erística que encontraremos no *Mênon*, no *Eutidemo* e no *Fédon*; e prospectivamente, para a concepção de dialética como Divisão (*diáiresis*), de acordo com os tipos que são notáveis no *Fedro* e nos diálogos tardios, mas que é pouco destacado na *República*⁹⁴.

(Kahn, 1999, p. 298)

⁹³ Cf. “Il est remarquable en ce qu’il est éminemment paradoxal : il va contre une opinion qui semble indiscutable (il existe une différence naturelle entre les hommes et les femmes), fondée sur la naturalité la plus évidente de la nature et profondément ancrée dans la culture et dans la tradition. La division a donc le pouvoir de récuser les différences les plus manifestes pour atteindre les véritables et de découvrir l’identité là où tous ne voient que différence (ou l’inverse)”.

⁹⁴ Cf. “This passage is all the more interesting in that it is not thematically connected with the central account of dialectic in the Republic, but it looks both backwards and forwards: backwards to the contrast between dialectic and eristic that we will find in Meno, Euthydemus and Phaedo, and forward to the conception of dialectic as Division (*diáiresis*), according to kinds that is conspicuous in the Phaedrus and later dialogues but otherwise scarcely noticed in the *Republic*”.

A nosso ver, essa passagem representa não apenas uma proposição antecipada do método de divisão, a ser apresentado nos diálogos tardios, mas também, para além disso, parece desvelar os limites do método anterior, isto é, daquele que se desenvolvia a partir de hipóteses com vistas a elaboração de princípios. Se tal metodologia funcionou bem até certo ponto, resultando inclusive na estipulação de princípios gerais para a cidade⁹⁵, essa passagem testemunha o seu limite, isto é, que ele não se mostrou adequado para identificar uma distinção além das diferenças aparentes (aquelas entre homens e mulheres) ou além das contradições meramente verbais (os discursos antilógicos ou erísticos). Assim, para aferir distinções nesse outro nível, o método hipotético teria falhado, sendo preciso, portanto, descortinar um novo caminho, um novo método, ainda que mais longo e mais difícil; um caminho, em suma, que, como veremos à frente, não mais tenha hipóteses como pontos de partida, mas se mova através de princípios não-hipotéticos. Aliás, mesmo antes dessa passagem, Sócrates já alertava para as limitações do método então utilizado:

- E fiques sabendo, Gláucou, que, na minha opinião, a partir destes métodos que estamos usando nessas discussões, nunca compreenderemos com precisão isso – com efeito, o caminho que conduz a isso é outro, maior e mais completo – entretanto, [este caminho] talvez ainda seja digno daquilo que vínhamos discutindo e examinando.⁹⁶

(R. 4.435c9-d5)

Se, a partir dessa passagem, é razoável pensar que Platão orienta a discussão, pelo menos desde o livro IV, para a revelação de um “caminho mais longo e mais completo” (435d3: ἄλλη γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς), a ser revelado nos livros seguintes da *República*, seria possível inferir com isso, conforme comenta Benson (2006, p. 96), que o filósofo talvez considerasse a prática do método de hipóteses uma versão mais fraca ou ainda incompleta do método dialético? A questão parece ficar um pouco mais clara somente mais adiante, já no livro VI (504a4-d3), quando a distinção entre dois “caminhos” novamente vem à tona:

⁹⁵ Como resultado do método de hipóteses, Sócrates e seus interlocutores chegam a admitir vários princípios, nos livros iniciais da *República*, para a cidade que propõem imaginar como exercício paradigmático para a compreensão da justiça, como por exemplo: cada um deve se dedicar a uma apenas atividade, de acordo com sua natureza (R. 2.370c3-5); seus cidadãos devem ser educados, e sua educação consistirá de ginástica e música (R. 2.376e2-4); a poesia, especialmente homérica, não fará parte da educação das crianças (R. 3.387b1-6); a cidade não deverá ter riqueza nem pobreza (R. 4.422a1-3) etc.

⁹⁶ Cf. (...) καὶ εὖ γ' ἴσθι, ὦ Γλαύκων, ὡς ἡ ἐμὴ δόξα, ἀκριβῶς μὲν τοῦτο ἐκ τοιούτων μεθόδων, οἷαις νῦν ἐν τοῖς λόγοις χρώμεθα, οὐ μὴ ποτε λάβωμεν – ἄλλη γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς ἢ ἐπὶ τοῦτο ἄγουσα – ἴσως μὲντοι τῶν γε προειρημένων τε καὶ προεσκεμμένων ἀξίως.

- Mas te lembrás que tendo dividido a alma em três gêneros, inferimos, a respeito da temperança, da coragem e da sabedoria, o que cada uma delas poderia ser.
- Se não me lembrasse, seria justo não ouvir o restante.
- E o que foi dito antes disso?
- O quê?
- Falávamos naquela ocasião que, para ser possível examinar as coisas mais belas, deveria existir outra volta, mais longa, a qual, tendo sido contornada, tornaria tais coisas mais claras, embora fora possível também oferecer demonstrações seguindo-se o que fora dito antes. E vós falastes que isso era o suficiente, e assim foram ditas aquelas coisas que, no que diz respeito a precisão, a mim me pareceram deixar algo escapar, mas se vos for de bom grado, talvez pudésseis dizê-las agora.
- Mas a mim aquilo me parecera de bom tamanho; e também assim parecera aos demais.
- Mas, meu caro, uma medida de tais coisas, que de tal modo omite algo da realidade (τοῦ ὄντος), não pode, de forma alguma, ser de bom tamanho, pois nada que seja imperfeito (ἀτελές) pode ser a medida de coisa alguma. Porém, por vezes, alguns já tomam isso como o suficiente, e não julgam necessário buscar um pouco mais além.
- Com certeza, muitos se conformam com isso por indiferença.
- Mas tal conformismo é o de que menos precisa o guardião da cidade e das leis.
- Faz sentido, ele disse.
- Então, meu companheiro, ele deverá tomar o caminho mais longo, devendo-se aplicar não menos nos estudos que na ginástica; ou então, como falamos agora, jamais chegará até o ponto mais alto daquele aprendizado mais avançado e mais importante.⁹⁷

(R. 6.504a4-d3)

⁹⁷ Cf. - Μνημονεύεις μὲν που, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τριττὰ εἶδη ψυχῆς διαστησάμενοι συνεβιάζομεν δικαιοσύνης τε πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ σοφίας ὃ ἕκαστον εἶη.

- Μὴ γὰρ μνημονεύων, ἔφη, τὰ λοιπὰ ἂν εἶην δίκαιος μὴ ἀκούειν.

- Ἦ καὶ τὸ προρρηθὲν αὐτῶν;

- Τὸ ποῖον δὴ;

- Ἐλέγομέν που ὅτι ὡς μὲν δυνατὸν ἦν κάλλιστα αὐτὰ κατιδεῖν ἄλλη μακροτέρα εἶη περίοδος, ἦν περιελθόντι καταφανῆ γίγνοιτο, τῶν μέντοι ἔμπροσθεν προειρημένων ἐπομένως ἀποδείξεις οἷόν τ' εἶη προσάψαι. καὶ ὑμεῖς ἐξαρκεῖν ἔφατε, καὶ οὕτω δὴ ἐρρήθη τὰ τότε τῆς μὲν ἀκριβείας, ὡς ἐμοὶ ἐφαίνετο, ἐλλιπῆ, εἰ δὲ ὑμῖν ἀρεσκόντως, ὑμεῖς ἂν τοῦτο εἴποιτε.

- Ἄλλ' ἔμοιγε, ἔφη, μετρίως· ἐφαίνετο μὴν καὶ τοῖς ἄλλοις.

- Ἄλλ', ὦ φίλε, ἦν δ' ἐγώ, μέτρον τῶν τοιούτων ἀπολείπον καὶ ὀτιοῦν τοῦ ὄντος οὐ πάνυ μετρίως γίγνεται· ἀτελές γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον. δοκεῖ δ' ἐνίοτέ τισιν ἰκανῶς ἤδη ἔχειν καὶ οὐδὲν δεῖν περαιτέρω ζητεῖν.

- Καὶ μάλ', ἔφη, συχνοὶ πάσχουσιν αὐτὸ διὰ ῥαθυμίαν.

- Τούτου δέ γε, ἦν δ' ἐγώ, τοῦ παθήματος ἥκιστα προσδεῖ φύλακι πόλεώς τε καὶ νόμων.

- Εἰκός, ἦ δ' ὅς.

- Τὴν μακροτέραν τοίνυν, ὦ ἑταῖρε, ἔφην, περιτέον τῷ τοιούτῳ, καὶ οὐχ ἥττον μανθάνοντι πονητέον ἢ γυμναζομένῳ· ἦ, ὃ νυνδὴ ἐλέγομεν, τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος ἐπὶ τέλος οὐποτε ἕξει.

Nessa passagem, Platão parece tornar mais evidente que o método até então seguido era, de certo modo, provisório, tendo em vista que, embora tivesse lhes parecido inicialmente suficiente para a pesquisa (ικανῶς), essa via mostrou-se afinal incompleta (ἀτελής), quando a discussão exigiu que se fosse além das demonstrações iniciais (ἀποδείξεις). Nesse caso, o método até então seguido omitia, isto é, falhava em deixar ver (examinar, perscrutar, κατιδέσθαι), aspectos relevantes da realidade (τοῦ ὄντος). Ora, uma crítica nesse sentido somente pôde vir à tona por exigência filosófica, como uma decorrência das investigações precedentes, que haviam conduzido, nas páginas imediatamente anteriores, à noção das Formas como elementos da realidade, noção que se mostrou fundamental para a compreensão das distinções entre uno *vs.* o múltiplo e conhecimento *vs.* opiniões⁹⁸.

Isso nos leva a pensar que, quando a discussão filosófica ultrapassa certos limites, enveredando-se a refletir sobre a natureza da alma (como é o caso da primeira passagem citada, R. 4.435c9-d5), ou das Formas, na compreensão das contraposições uno *vs.* múltiplo; conhecimento *vs.* opinião (como é o caso da passagem imediatamente acima), Platão parece-nos convidar a refletir sobre a necessidade de aderirmos a novo método, um que seja próprio para o exame desses novos objetos. Assim, os interlocutores de Sócrates (e também nós, em interlocução com Platão), já se poderiam perguntar: qual seria, então, a natureza desse caminho mais longo e qual seria, afinal, o ponto mais alto desses tópicos mais importantes a serem aprendidos (504d2-3: τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος...τέλος)? Com essa questão, fica também claro que a reflexão sobre o *método* não se dissocia de uma reflexão também sobre o *objeto*, de modo

⁹⁸ Vejamos alguns marcos dessa reflexão que precedem a passagem em questão, nas quais as Formas são postuladas para a compreensão da distinção entre o múltiplo e o uno; entre o conhecimento e a opinião:

1) R. 5.476a4-7: “E também a respeito do justo e do injusto, do bem e do mal e de todas as Formas [εἰδῶν], o pensamento é o mesmo: que cada uma, em si mesma, é una, mas cada qual aparece, em toda parte, como múltipla, aparecendo em comunhão [κοινωνία] com as coisas, corpos e entre elas mesmas”. (Cf. Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἕν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.)

2) R. 5.479e1-5: “Portanto, os que contemplam a multiplicidade de coisas belas, e não veem o belo em si [αὐτὸ δὲ τὸ καλόν], não conseguindo também seguir aqueles que conduzem a ele, que [contemplam] a multiplicidade do justo, mas não o justo em si [αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον], e, desse modo, todos os demais, diremos que têm opinião sobre todas as coisas, mas conhecem nada daquilo sobre o que opinam”. (Cf. Τοὺς ἄρα πολλὰ καλὰ θεωμένους, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ ὁρώντας μηδ' ἄλλω ἐπ' αὐτὸ ἄγοντι δυναμένους ἔπεισθαι, καὶ πολλὰ δίκαια, αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον μὴ, καὶ πάντα οὕτω, δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα, γινώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν.)

3) R. 6.485a10-b3: “Então concordemos acerca da natureza dos filósofos, que estão sempre apaixonados [ἀεὶ ἐρώσιν] pelo aprendizado daquilo que lhes poderia revelar aquela essência [ἐκείνης τῆς οὐσίας], que sempre existe e não é suscetível à geração e corrupção. (Cf. Τοῦτο μὲν δὴ τῶν φιλοσόφων φύσεων περὶ ὧμολογήσθω ἡμῖν ὅτι μαθηματὸς γε ἀεὶ ἐρώσιν ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὐσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς.)

que, a dialética, como veremos na sequência, não poderá ser definida senão como, simultaneamente, “ciência” (ἐπιστήμη) e “caminho” (ὁδός), como uma das conclusões que emergem das reflexões que se desenvolvem ao longo dos livros VI e VII. Não é nosso objetivo, aqui, fazer uma exegese ou propor uma interpretação abrangente para essas passagens que representam o “coração” da *República*⁹⁹, mas apenas situar e contextualizar nessas passagens como o problema do método dialético nelas se apresenta, privilegiando, como dissemos atrás, aqueles sentidos que nos parecem não somente definidores da dialética em sua formulação mais canônica, quanto também relevantes para a compreensão de seus contornos no *Fedro*.

Antes de mais nada, convém frisar, com Dixsaut (2001, p. 59), que o delineamento da dialética e do dialético, conforme se observa nesses livros, representa uma longa justificativa para a proposição, manifesta em *R.* 5.473d, de que, a menos que os filósofos se tornassem reis ou que os reis se tornassem filósofos, não haveria a cidade justa sobre a qual se discute ao longo da obra. Ora, se as cidades devem ser governadas por filósofos, seria preciso, portanto, determinar qual é o seu saber (474b3-c4). É dessa investigação que decorrem as seguintes características atribuídas ao filósofo: 1) deseja a totalidade do saber (475b8-9) e se empenha em adquiri-lo, com prazer e sem se considerar jamais satisfeito (475c7-10); 2) ama a verdade, e não a aparência dela (475e3-5), sendo capaz de subir ao Belo em si e contemplar sua essência (476b10-11); 3) é capaz de distinguir o uno e o invariável, não se perdendo no múltiplo e variável (484b4-8); 4) é apaixonado pela essência das coisas (485a10-b3), tendo aversão à mentira e à falsidade (485c4-6); 5) possui um espírito superior, não tendo baixeza e mesquinhez (486a4-7) e sendo agradável e justo no trato (486b10-13); 6) é dotado de memória e de facilidade de aprender, é amigo da verdade, da justiça, da temperança e da coragem (487a2-6).

Por um lado, a caracterização do filósofo, nas passagens aludidas acima, apresenta material para a formulação da hipótese das Formas¹⁰⁰, por outro, conduz, inevitavelmente, à discussão sobre o método que caracteriza a sua ação, engendrando a

⁹⁹ Com efeito, esse tipo de abordagem iria muito além do escopo deste capítulo, além de ser tarefa quase impossível. Há muita bibliografia especializada sobre o tema e também bons manuais de apresentação geral (cf. Annas, 1981, p. 242 *et seq.*; Cairns, Herrmann & Penner, 2007; Denyer, 2007; Fine, 2004; Seddley, 2007, p. 256 *et seq.*; Dixsaut, 2012, cap. IV, V e conclusão; Ferrari, 2018a, p. 75 *et seq.*; entre outros).

¹⁰⁰ Haja vista, por exemplo, vocabulário que se começa a empregar, em sentido mais técnico: “o que é em si” (τὸ κατ’ αὐτὸ), que correspondem ao Ser (τὸ ὄν), à verdade (ἀληθεία), por oposição ao que parece ser (φαίνεται εἶναι) e ao falso (τὸ ψεῦδος). Conforme nos aponta Kahn (1999, p. 329), embora seja difícil precisar a importância do conceito para a obra de Platão, as Formas desempenham papel central na epistemologia da *República*, distinguindo os filósofos dos não-filósofos. Quanto a esse conceito, remetemos a discussão ao excelente (e já clássico) artigo de Cherniss (1936) e aos estudos mais recentes de Penner (2006), Fine (2003) e Seddley (2007). Sobre a relação entre o ser e a aparência na *República*, remetemos aos trabalhos de Marques (2006, 2009, 2010).

reflexão sobre o *lógos*. Nesse sentido, a hipótese da Formas e a reflexão sobre a dialética emergem como conceitos associados na *República* (cf. Trabattoni, 2010, p. 113, 203).

Conforme ainda destaca Kahn (1999):

a tarefa da filosofia é, então, conduzir-nos ao conhecimento do Bem. Mas, de acordo com Platão, uma iluminação genuína nesse domínio somente pode derivar de uma conquista intelectual das realidades fundamentais, o que por sua vez, exige um treinamento árduo. Esse treinamento e método de abordagem é o que Platão chama de “dialética”¹⁰¹.

(Kahn, 1999, p. 292)

Na sequência, Platão discute as diferenças entre ciência (*ἐπιστήμη*) e opinião (*δόξα*), associando aquela ao Ser e ao Uno, e caracterizando essa como partícipe do Ser e do Não-ser, tendo domínio sobre o múltiplo. A conclusão a que se chega no fim desse debate é a distinção entre os “amigos da opinião” (*φιλόδοξος*) e os “amigos da sabedoria” (*φιλόσοφος*) (5.476d-480a). O campo está aberto, então, para referir-se ao tipo de educação e conhecimento que caracterizam o filósofo (6.492a-496b) e para tratar especificamente do exame do *lógos*, “a parte mais difícil” (6.498a4-5: *λέγω δὲ χαλεπώτατον τὸ περὶ τοὺς λόγους*).

É por intermédio do *lógos* que é possível operar o jogo de distinções, através de um exercício de divisão (*διαίρεσις*) que, conforme comentamos acerca da passagem aludida (R. 5.454a1-9), revela-se inerente ao novo método. A prática dessa operação confunde-se, portanto, com a caracterização do próprio filósofo, jogo no qual o próprio Platão se lança, ao buscar a discerni-lo como aquele que, conforme indicamos, se engaja em um movimento de acesso às coisas em si e por si (*τὸ αὐτὸ...καθ’ αὐτὸ*)¹⁰², sendo capaz de distinguir o uno do múltiplo (6.484b4-8), optando pelo primeiro, como traço distintivo da verdadeira ciência (5.477b11-13). A passagem é esclarecedora:

- Dizemos haver muitas coisas belas e muitas coisas boas, e, desse modo, todas as outras, e assim determinamos pelo *lógos*.

- Dizemos, com efeito.

- E também [dizemos haver] o Belo em si mesmo, assim como o Bom em si mesmo e, desse modo, a respeito de todas as coisas que

¹⁰¹ Cf. “The task of philosophy, then, is to lead us to knowledge of the good. But, according to Plato, genuine enlightenment in this domain can come only from an intellectual grasp of fundamental realities, and this in turn requires an arduous training. The training and method of approach is what Plato calls dialectic”.

¹⁰² R. 5.476b10-11: “Aqueles que forem capazes de atingir o belo em si e de olhá-lo em si mesmo, por acaso não seriam raros? (Cf. *Οἱ δὲ δὴ ἐπ’ αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὄραν καθ’ αὐτὸ ἄρα οὐ σπάνιοι ἂν εἶεν*;)”

consideramos como múltiplas, contrariamente [dizemos haver] para cada uma, uma ideia, considerando-a única, e a chamamos “o que é”.¹⁰³
(R. 6.507b2-7)

A passagem põe em relevo o lugar do *lógos* como elemento operacional para o movimento de determinação do uno e do múltiplo, e, por extensão, de distinção entre o elemento inteligível (“o que é”/ὅ ἔστιν; a “ideia/Forma”/ιδέα) e a multiplicidade dos sensíveis (πολλά). Trata-se, portanto, de um movimento que é, por um lado, intelectual/linguístico, isto é, possibilitado por uma operação do *lógos*, e, por outro, ontológico/metafísico, isto é, capaz de possibilitar divisões (ou distinções) da/na realidade e o conhecimento, ou reconhecimento, de seus princípios, as Formas. No que diz respeito à sua dimensão linguística/cognitiva, vem bem ao caso que o termo efetivamente empregado no texto seja *lógos*, na sua polissemia linguagem/pensamento, “o mais grego dos termos”, como considera Dixsaut (2001, p. 8)¹⁰⁴.

Uma vez mencionado o papel do *lógos*, Platão, na sequência, enuncia explicitamente talvez a mais importante das teses ontológicas da *República*, a distinção entre o visível (sensível) e o inteligível, como vemos na sequência:

E dizemos ainda que podemos ver (ὁρᾶσθαι) aquelas [as coisas múltiplas], mas não apreender pelo pensamento (νοεῖσθαι), ao passo que as Formas (ιδέας) podemos apreender pelo pensamento, mas não ver”¹⁰⁵.

(R. 6.507b9-10)

A passagem é bastante densa do ponto de vista filosófico, de tal modo que as imagens do Sol (6.508b-509c), da Linha Dividida (6.509d-513e) e da Caverna (7.514a-517d), que são então apresentadas logo na sequência, parecem funcionar, então, como expedientes literários de que Platão lança mão para “fazer ver”, ainda que intermediado pelo jogo de imagens, esse princípio apresentado, isto é, aquela distinção entre, por um lado, o conhecimento apreensível por intermédio dos sentidos e, por outro, os conhecimentos que se apreendem pelo pensamento. Somente depois de estabelecida tal distinção, é que é possível retornar à questão do método, quando a dialética assoma, então, como uma espécie de corolário de toda a discussão. Vejamos.

¹⁰³ Cf. - Πολλὰ καλὰ, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναί φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ.
- Φαμέν γάρ.

- Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' - ιδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες, “ὅ ἔστιν” ἕκαστον προσαγορεύομεν.

¹⁰⁴ Cf. “Platon n’a cessé de réfléchir sur le logos, le plus grec des termes grec, en lequel s’allient langage, pensée, rationalité, nombre. Or la dialectique est le seul bon usage du logos”.

¹⁰⁵ Cf. Καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαι φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὐ, τὰς δ' αὖ ιδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ' οὐ.

Na primeira imagem, Platão faz a analogia entre o sol e o Bem (τὸ ἀγαθόν): assim como o sol é a causa da visão (508b9-10), o Bem é o que enseja visibilidade (portanto, cognoscibilidade¹⁰⁶) aos objetos ideais (6.508b12-c3). A ideia do Bem (6.508e1: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) é o conceito mais elevado, sendo causa do conhecimento e da verdade (6.508e3-4: αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὔσαν καὶ ἀληθείας), conquanto, embora semelhante a ambos, deles também se distinga, possuindo um estatuto de maior valor (6.509a4-5: μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν). Ora, por que, embora semelhantes, Platão sublinha a distinção entre o Bem (τὸ ἀγαθόν) e conhecimento (ἐπιστήμη)? Poderíamos talvez aventar o fato de que, mesmo a *epistémē* não logra configurar um inteligível puro, haja vista que, resultante de uma atividade da *psykhé* humana, não subsiste alheia ao *lógos*: não há saber sem linguagem¹⁰⁷.

Na metáfora seguinte, Platão propõe a imagem de uma linha segmentada em duas partes, cada uma, por sua vez, também dividida em dois níveis, o segmento inferior representando os saberes relacionados à realidade sensível ou ao saber ligado à *opinião* (δόξα); o segmento superior representando os inteligíveis e o saber ligado à *ciência* (ἐπιστήμη)¹⁰⁸. No segmento inferior, o nível mais baixo representa as imagens (sombras ou reflexos), a forma de saber da *imaginação* (εἰκασία); o nível imediatamente superior desse segmento representa os seres vivos, as plantas e os artefatos, a forma de saber da *crença* (πίστις). Na seção superior, temos, então, respectivamente, também dois níveis: no mais baixo, o *conhecimento dianoético* (διάνοια), que se realiza a partir do sensível – nesse nível se alojam, por exemplo, as ciências propriamente ditas, a geometria e os entes

¹⁰⁶ De fato a noção de ver e saber são ligadas em grego até mesmo etimologicamente. οἶδα, verbo que significa “saber”, “conhecer”, é formado pela raiz –ιδ, que é a mesma do aoristo de “ver”, isto é, “ter visto” (ἰδεῖν) (Chantraine, 1968). Por estar ligada à luz, que representa um vínculo de maior valor [508a1: τιμωτέρω ζυγῶ], Platão também confere proeminência à visão, entre os demais sentidos, associando-a ao conhecer (6.507c-508a).

¹⁰⁷ O conteúdo do Bem (τὸ ἀγαθόν) é, entretanto, difícil de ser precisado na *República*. A discussão emerge, de outro modo, por exemplo, no *Filebo*, onde se põe em discussão se o Bem é a vida de prazer ou de conhecimento (11b4-c3). Denyer (2007, p. 286), sugere, entretanto, que essa vagueza com que o conceito aparece na *República* não necessariamente precisa ser desfeita, haja vista que o Bem seria uma espécie de padrão de referência para o conhecimento das Formas, assim como o Sol, que é causa da visão, permite indiretamente, sem ser visto, tornar as coisas visíveis: “In thinking about ideal artifacts, and understanding them in the light of the Good that makes them be as they are, we are not thinking directly about the Good, any more than we look at the sun when, by its light, we see the plants that its light causes to grow. Indeed, much as we would bedazzle our eyes in attempting to look directly at the Sun, we are likely to befuddle our minds in attempting to think directly about the Good”. Em todo caso, conforme também anota o comentador (p. 286), não pareceria válida uma leitura que associasse o Bem a qualquer um dos valores dos bens humanos: saúde, riqueza ou força (cf. *R.* 6.505b-d).

¹⁰⁸ A desigualdade de tamanhos na partição dos segmentos da linha pode gerar a percepção de que o segmento do conhecimento (ἐπιστήμη) é proporcionalmente maior que o da opinião (δόξα), ou vice-versa. Diferentes interpretações nesse sentido foram suscitadas desde os antigos, como Proclo (*In R.* 1.289.6-18) e Plutarco (*Q.P.* 1001d-e). Uma discussão do problema se encontra em Denyer (2007, p. 287).

matemático-geométricos. No nível superior, está o *conhecimento noético* (νόησις), cujo caminho se faz somente por intermédio das Formas (6.510b8-9).

Embora tenhamos descrito a imagem de uma maneira bastante esquemática, é importante salientar que a interpretação dessa figura apresenta problemas não fáceis de se resolver, sobretudo no que diz respeito à maneira de compreender o segmento superior da linha. Em primeiro lugar, a própria imagem de uma linha (portanto, de um *continuum*) sugere que essas quatro seções compreendem partes relacionadas entre si, diferentes faces da mesma atividade do pensar (διανοεῖσθαι), de modo que, no que diz respeito ao estatuto do conhecimento, não se pode descartar *a priori* qualquer uma dessas etapas¹⁰⁹. Em segundo lugar, não é unânime a maneira de compreender a distinção entre as duas dimensões do conhecimento inteligível (διάνοια e νοήσις). É possível, com efeito, distinguir, assim tão claramente, dois gêneros de realidades inteligíveis?

As interpretações mais tradicionais sustentam que nessa passagem haja uma diferença entre um pensamento mediado (διάνοια), ligado ao conhecimento dos entes matemáticos, e um pensamento absoluto (νόησις), ligado ao conhecimento das Formas. Nessa direção, P. Natorp (2012 [1921]) mostrava, por exemplo, que se poderia ler a passagem tendo em mente uma diferença entre um “pensar por” (*dia-*), também chamado de “pensamento-procedimento” ou “pensamento discursivo”, que partiria de pressuposições a partir das experiências sensíveis, que seriam tomadas como imagens; e um “pensar absoluto”, que operaria apenas por intermédio da dialética, sem recorrer a imagens¹¹⁰.

Mais contemporaneamente, a distinção entre *diánoia* e *noésis* tende a ser limitada à dimensão metodológica: ambas seriam caminhos alternativos do pensamento, com vistas à apreensão de objetos de mesma natureza. F. Trabattoni (2010, p. 114), por exemplo, sugere que a distinção a ser considerada não diz respeito à natureza dos objetos investigados (o objeto dos modos de pensar é sempre o inteligível), mas meramente ao método da investigação: enquanto o pensamento dianoético seria mais geral, o

¹⁰⁹ Cf. Dixsaut (2012, p. 76): “C’est bien une seule et même Ligne qui fait l’objet de découpages successifs, sinon rien ne fonderait les rapports précis d’analogie établis entre les quatre états (R. 7.533e-534a). Ceux-ci ne peuvent être que les figures différentes d’une même activité : l’acte de penser (*dianoesthai*)”.

¹¹⁰ Cf. Natorp (2004 [1921], p. 373): “Uma forma de pensar deve ser chamada de *dianoia*, i.e., pensar por ou pensamento-procedimento (“pensar discursivo”), mas não *nous*, i.e., pensar absoluto ou puro pensamento. Seus pontos de partida são pressuposições (meramente relativas); eles são, é verdade, reconhecidos através do pensamento (discursivo), mas porque não retornamos ao princípio, ficando satisfeitos com pressuposições (não primárias), não temos percepção pura (*nous*) deles”. Conforme comenta Trabattoni (2010, p. 113), considerar a *diánoia* como o “pensamento discursivo” não parece convincente: justamente o conhecimento noético é aquele no qual entra em jogo justamente a dialética, que, conforme apontamos, decorre de um tratamento específico do discurso (é exatamente o que se pode ler em 511b).

pensamento noético seria mais específico, diferindo do primeiro por não se desenvolver por intermédio de hipóteses a partir do sensível, mas por um processo alternado de sínteses dialéticas, inteiramente inserido no campo das Formas¹¹¹ (Trabattoni, 2010, p. 114). No mesmo sentido, Dixsaut (2012) também propõe que não haja uma diferença de objetos entre *diánoia* e *nóesis*, mas apenas de procedimento. Enquanto o conhecimento dianoético toma os objetos sensíveis do segundo segmento da linha não como objetos autossuficientes, mas como imagens de uma realidade inteligível, e considera suas hipóteses como princípios, o conhecimento noético não se serve de imagens e não toma hipóteses como princípios. Nesse sentido, embora não se distinga do conhecimento noético quanto ao seu objeto, as Formas – não havendo, portanto, Formas puras (ligadas à *nóesis*) e Formas intermediárias (ligadas aos entes matemáticos, ou às ciências, por exemplo) – o pensamento dianoético configura-se análogo a uma conjectura; Por depender de imagens e hipóteses (tomadas como princípios), representaria, em suma, um grau imperfeito de apreensão¹¹².

Sem a pretensão de fecharmos essa questão¹¹³, vejamos como, no diálogo, o problema se coloca na seguinte passagem:

- Agora aprenda o que digo quanto ao outro segmento do inteligível, a que o próprio *lógos* se liga pelo poder do dialogar, considerando as hipóteses não como princípios, mas como hipóteses, como degraus e pontos de apoio, para ascender até o não-hipotético, o princípio de tudo. Uma vez tendo-o alcançado, compreendendo suas consequências, desce, assim, novamente até a conclusão, sem fazer uso de qualquer

¹¹¹ Cf. Trabattoni (2010, p.114): “*Dianoia*, antes de tudo, significa pensamento em geral. O termo *noesis* é introduzido por Sócrates para distinguir, dentro do pensamento que não se move a partir de hipóteses (de natureza sensível) em direção ao baixo, isto é, para o mundo da experiência, mas se move em direção ao alto, à procura do princípio não hipotético, e depois se desenvolve como processo alternado de sínteses (do múltiplo ao uno), inteiramente inserido no âmbito das ideias. (...) Existe um método que estabelece seus princípios como puras hipóteses e, depois, fazendo uso de figuras e imagens, deduz as propriedades das hipóteses que estabeleceu. Mas esse não é o pensamento em seu grau mais elevado”.

¹¹² Cf. Dixsaut (2012, p. 77): “Cependant la position de réalités intelligibles inférieures, intermédiaires entre les réalités sensibles et les Formes, n’a aucun fondement textuel. Le Pair, l’Impair, tout comme le Deux ou le Trois, sont dans le *Phédon* des exemples de ces Formes qui confèrent leur nom ou leur propriété aux choses qui en participent. Il est donc bien plus probable que la différence entre les deux segments de l’intelligible ne tiennent pas à la nature des objets mais à la façon de les connaître. Tout effort pour considérer le sensible non pas comme se suffisant à lui-même mais comme l’image d’un rapport ou d’une réalité intelligible relève de cette manière de connaître que Platon nomme simplement « pensée » (*dianoia*). Elle ne se limite pas aux objets mathématiques, mais elle ne connaît ses objets que mathématiquement. La pensée dianoétique peut s’appliquer à tout l’intelligible, en donner des définitions et en déduire, selon des règles, des propriétés ou des conséquences. La troisième section de la Ligne ne renvoie pas à une espèce particulière de réalités intelligibles, plutôt à un état particulier de l’âme à l’égard de l’intelligible, celui où elle est forcée d’utiliser pour le saisir hypothèses et images. C’est pourquoi la pensée dianoétique est l’analogie de la conjecture : elles représentent toutes deux un degré imparfait d’appréhension de leurs objets ; l’une manque de la fermeté de la perception directe, l’autre de celle de l’intelligence”.

¹¹³ Há muitas outras interpretações dessa passagem, como, por exemplo, Tenner (1970), Annas (1981), Denyer (2007), Seddley (2007); Dixsaut (2012); Ferrari (2018a), entre outros.

elemento sensível, mas das próprias Formas, através delas e para elas, até terminar na Forma.

- Compreendo, ele disse, mas não o suficiente – pois me parece que esteja falando de uma coisa grandiosa – querendo determinar que o conhecimento do ser e do inteligível, obtido através da ciência do dialogar¹¹⁴, é mais claro do que aquele das chamadas técnicas, cujos princípios são hipóteses.¹¹⁵

(R. 6.511b3-c7)

Da passagem, é importante frisarmos que o quarto segmento da linha é aquele ao qual o *lógos* se liga (ἄπτεται), através do dialogar (διαλέγεσθαι), que aqui é tomado como uma *dýnamis* (511b4: τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει). Essa informação é significativa para observarmos que, após uma longa reflexão que ensejou, conforme vimos, a distinção entre os diferentes segmentos da linha, distinguindo sensíveis de inteligíveis, Platão retorna, assim, ao *lógos*, inserindo-o, portanto, no cerne dessa discussão. É *por intermédio* dessa *dýnamis* – como podemos perceber pelo uso do dativo instrumental na passagem (τῆ δυνάμει) – que o conhecer noético pode conceber as hipóteses como hipóteses e não como princípios (511b5: τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις), para, então, mover-se em direção ao não-hipotético (511b6: μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου). Portanto, o *dialégesthai* é o fiel da balança que permite aferir a distinção entre, por um lado, a modalidade do pensar que caracteriza a investigação das chamadas *tékhnai* (511c6: τῶν τεχνῶν καλουμένων), que toma as hipóteses como princípios, e a forma de pensar que é da ordem da ciência (511c6: ἐπιστήμης), sendo esta última talvez responsável por determinar, de forma mais clara (511c4: σαφέστερον), o ser e o inteligível (511c5-6: τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ). Por esse motivo, é possível fazer a seguinte questão: enquanto um caminho do pensar de natureza matemática, *i.e.* que encontra elementos de partida na dimensão sensível e se move a partir de hipóteses, das quais se deduzem princípios igualmente hipotéticos, seria a *diánoia* também uma forma de pensamento que se

¹¹⁴ Em nossa tradução, optamos por manter a distinção entre *διαλέγεσθαι*, que traduzimos por “dialogar” ou “diálogo”, e *διαλεκτική*, que traduzimos como “dialética”. Embora compreendemos que sejam termos associados, nossa escolha contraria as traduções em língua portuguesa a que tivemos a acesso – a de Maria Helena da Rocha Pereira (2014 [1949]), de Carlos Alberto Nunes (2016 [1976]) e de Eleazar Magalhães Teixeira (2009) – que sempre traduzem, nessa passagem, *διαλέγεσθαι* como “dialética”. Entretanto, é nosso interesse marcar, com a distinção que propomos, a primeira ocorrência de *διαλεκτική*, em passagem mais à frente da *República*, a que faremos menção adiante.

¹¹⁵ Cf. - Τὸ τοίνυν ἔτερον μάνθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὐδ' αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰὼν, ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὐτὸν ἐχόμενος τῶν ἐκείνης χομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίῃ, αἰσθητῶ παντάπασι οὐδενὶ προσχρῶμενος, ἀλλ' εἴδῃσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη.

- Μανθάνω, ἔφη, ἱκανῶς μὲν οὐδ' – δοκεῖς γάρ μοι συχνὸν ἔργον λέγειν – ὅτι μέντοι βούλει διορίζειν σαφέστερον εἶναι τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον ἢ τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλουμένων, αἷς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί.

encontra em nível inferior à *nóesis*, por tratar-se, como vem na sequência, de uma forma de pensamento intermediária entre a opinião e a inteligência pura (511d4: μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ)?

Além disso, é possível também salientar, a partir dessa passagem, que o *lógos* que interessa à incursão nesses níveis do conhecimento é aquele que se obtém através do “dialogar” (διαλέγεσθαι). Considerado aqui uma “ciência” (ἐπιστήμη), o *dialogar* assoma, nesse contexto, já com um sentido que nos parece especializado, transcendendo aquela noção mais “socrática” de *dialégesthai* como o mero *perguntar e responder*¹¹⁶. Faltaria, assim, somente cunhar um termo próprio para designar essa nova ciência, providência que, entretanto, não tardaria a ser tomada: seguindo o movimento dialógico, na próxima ocorrência desse tema, Sócrates declinará, com todas as letras, a palavra “dialética” (ἡ διαλεκτική).

No início do livro VII, Platão então expõe sua famosa alegoria da caverna¹¹⁷. A distinção entre a dimensão sensível e a inteligível da realidade é agora sinalizada através da imagem de dentro e de fora da caverna. No interior, todo conhecimento é possibilitado somente por intermédio das imagens que aparecem sob a forma sombras na parede, mediante uma projeção precária, causada por uma fogueira acesa atrás dos habitantes. Tais projeções são imagens de objetos reais que existem fora da caverna, onde podem efetivamente ser vistos mais nítidos e melhor iluminados pelo sol. Enquanto no interior os seres estão assim propensos a incorrer em erros inevitáveis, julgando as sombras como reais (515c1-2), o filósofo empreende um esforço para se emancipar da semiobscuridade da caverna, esforço que causa desconforto quando ele se depara com os objetos reais e com a luz do dia, devendo se empenhar também em um exercício de adaptação (7.516a-b). Quando regressa, se depara com a incompreensão e se torna alvo de ridicularização por parte daqueles que se habituaram ao universo das sombras (517a). Ao longo do

¹¹⁶ Não queremos aqui assumir uma distinção entre uma fase “socrática” e “platônica” na história do conceito de *dialégesthai*, como poderia dar a entender. Usamos o termo apenas para frisar a diferença, que nos parece relevante, entre o desenvolvimento mais teórico do conceito, relacionado à epistemologia da *República*, e aquela formulação inicial que vimos acima (Cf. *Górgias*, *Mênon* etc.), da linguagem dialética opondo-se à retórica, por se caracterizar pela troca de breves turnos discursivos. Também nesse sentido, aliás, poder-se-ia defender que mesmo naquela ocasião já se tratava de abordagem “platônica”. De fato, como afirma Kahn (1999, p. 304): “One aspect of this contrast between *dialegethai* and oratory is to distinguish Plato’s conception of philosophical discourse from that of Isocrates, who was fond of using the term *philosophia* for his own type of training”.

¹¹⁷ Interessante observar que em 514a1, Sócrates, ao introduzir o trecho, propõe a Gláucon uma “experiência” (πάθος). Na sequência, pede a Gláucon que “visualize” a imagem a ser descrita. Lendo a passagem com Annas (1981, p. 253), concordamos que: “The Cave is Plato’s most optimistic and beautiful picture of the power of philosophy to free and enlighten. Abstract thinking, which leads to philosophical insight is boldly portrayed as something liberating. The person who starts to think is shown as someone who breaks the bonds of conformity to ordinary experience and received opinion, and the progress of enlightenment is portrayed as a journey from darkness into light”.

processo de emancipação da caverna assinalado nessa alegoria, o filósofo se depara com quatro níveis: logo de partida, com as sombras projetadas pelo fogo no interior da caverna (515a7-8: τὰς σκιάς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικρὺ αὐτῶν τοῦ σπηλαίου προσπιπτούσας), em seguida, já fora da caverna, com as sombras dos objetos reais e dos homens (516a6-7: τὰς σκιάς...τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων); somente então com as imagens das próprias coisas refletidas nas águas (7.516a7: ἐν τοῖς ὕδασι...εἶδωλα) e, finalmente, com os objetos reais iluminados pelo Sol (αὐτά).

É importante notar que a passagem por essas etapas representa uma espécie de adaptação necessária, inerente ao processo filosófico: na hipótese contrária, a de alguém ser retirado à força da caverna (515e6: ἐντεῦθεν ἔλκοι τις αὐτὸν βίῃ) e, uma vez arrastado, não ser liberado até que olhe diretamente para a luz do sol (515e6-7: καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς), não somente seria impossível enxergar algo daquilo que se considera como os objetos verdadeiros (516a2-3: ὁρᾶν οὐδ' ἂν ἐν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν), como também seria um processo penoso, que engendraria dor e desconforto (515e8-a1: ὀδυᾶσθαί τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἐλκόμενον). Essa perspectiva, que faz compreender a distinção entre sensíveis e inteligíveis através de quatro etapas, e que parece consignar importância também para os estágios preliminares e intermediários (das diferentes sombras, passando pelas imagens, até chegar a visão dos objetos), parece-nos indicar que, se a ontologia aqui proposta por Platão tem, como ponto de partida, uma dualidade (sensível *vs.* inteligível), o ponto de chegada, que é a sua forma de apreensão (o método, o caminho de saída da caverna), não se pode mais caracterizar por um dualismo, porque não pode prescindir das instâncias intermédias, nelas incluindo as sombras e as imagens.

Isso significa, em outras palavras, que, para se aferir as verdadeiras distinções, aquelas que se tornam somente possíveis mediante um esforço de visão das próprias coisas, é preciso, antes de mais nada, transitar de uma situação de obscuridade, passando por uma semiobscuridade (os objetos à noite, por exemplo, 516a8-b1), até que se atinjam os objetos iluminados pela luz do sol e, finalmente, o próprio sol (516b2-7). Ora, o que essa imagem implica? Implica talvez que o processo de intelecção proposto por Platão, como tão bem se exprimiu Marcelo Marques (2016, p. 14), não é meramente um processo de abstração que nos arroja imediatamente ao inteligível, mas é um caminho de pesquisa, um caminho mediado por instâncias imperfeitas e intermediárias:

A forma platônica não é conceito, nem mero evento psicológico ou arcabouço mental. Ela é figuração posta e reformulada, ela é percurso e

horizonte de (in)visibilidade. Pensar através das formas não significa substituir objetos ou eventos por sucessivas abstrações, mas exige que, mediante o precário e o imperfeito, postulemos um rumo (paradigma) e construamos argumentativamente o caminho naquela direção. Esta é a filosofia que encontramos nos diálogos: a percepção das coisas como problemas exige que busquemos cada vez mais inteligibilidade, mais clareza, através de novas mediações, o que acaba por conferir ao objeto da inteligência o máximo de dignidade. Pensar é inserir o que quer que seja na dinâmica do perguntar e do responder, que acaba por constituir um ritmo, um modo de compreender e também propor patamares de compreensão dos quais se podem vislucrar objetos e eventos, coisas e processos, poderes e ações visados no modo de ser que são os seus, quaisquer que sejam. É a complexidade do dialogar que restitui cada coisa ao seu âmbito devido e justo (inclusive esta folha, na sua tangibilidade), atravessando aparições e impasses.

(Marques, 2016, p. 14-15)

A poderosa imagem da caverna de Platão pode ser lida como espécie de síntese ontológica e epistemológica das duas primeiras imagens¹¹⁸. A imagem da luz (e da visão), permite-nos associar a alegoria da caverna àquela imagem do Sol e do Bem (508b9-10). Nas duas passagens, diferentes fontes de iluminação (a fogueira, o sol e o Bem) representam causas de diferentes modos de ver, que, por sua vez, acessam diferentes dimensões da realidade. As fontes de iluminação, embora em instâncias diferentes, são, portanto, causadoras de formas de visibilidade: da mais precária delas, no caso da fogueira, a visibilidade das sombras projetadas no interior da caverna; passando pelas intermediárias, no caso do sol, a visibilidade das sombras projetadas fora da caverna e a visibilidade dos próprios objetos; até a mais completa e avançada forma de ver, no caso do Bem, a visibilidade, ou inteligibilidade, das Formas. Além disso, o interior e o exterior da caverna demarcam fronteiras semelhantes às dos segmentos da linha dividida: ao mesmo tempo que contrapõem o conhecimento sensível ao inteligível; a ciência às

¹¹⁸ Nada mais alheio ao nosso objetivo aqui do que oferecer uma nova proposta de interpretação para essa passagem. Determinar as limitações e a precisão da correspondência das três imagens de Platão é tarefa ainda longe de qualquer unanimidade entre os muitos comentadores da *República*. Entretanto, em 517a Sócrates afirma que essa imagem (a da caverna) deva ser aplicada, como um todo, ao que se disse antes, o que sugere que, de algum modo, o próprio Platão tenha considerado a alegoria da caverna como uma espécie de síntese. Em 533e-534a, Platão também retoma essas imagens, oferecendo uma chave de leitura que, de forma ampla, é a que sustenta nossa interpretação aqui. Contudo, é preciso ainda assinalar, conforme observa Annas (1981, p. 256), que: “Sun, Line and Cave are philosophically frustrating; they point us in to many directions at once. Their power has always lain in their appeal to the imagination, and the harsh forceful contrast they draw between the life content with appearance and superficiality, and the richly rewarding life dedicated to finding out the truth. Their appeal is so strong that interpreters are perennially tempted to try to harmonize them in a consistent philosophical interpretation, despite Plato's own warnings on the limits of the kind of thinking that is guided by images and illustrations”.

técnicas; a opinião às imagens; também afiguram, como a linha, um *continuum*, sugerindo um processo intermediado por etapas.

Embora, a partir dessas imagens, sejamos tentados a fazer corresponderem o *ver* e o *conhecer*, conforme comenta G. Lebrun (1988, p. 399), a imagem da visão associada ao conhecimento não implica que haja uma forma de visão plena o bastante em Platão para excluir a dúvida (ou a incerteza) da pesquisa filosófica (como o é, por outro lado, em Descartes). De fato, como observa o estudioso, se Platão nos oferece um crivo de verdade, ele não é alheio à linguagem, ao *lógos*. A pesquisa filosófica não se vê satisfeita simplesmente pela força de uma *visão* (seja de uma evidência, de um *insight* ou de uma intuição), mas somente mediante o paciente exercício de submissão de uma tese (ou uma *dóxa*) ao escrutínio do diálogo, a fim de que ela se veja (ou não) refutada¹¹⁹. Em outras palavras, isso significa que, do mesmo modo que os objetos sensíveis são apreendidos senão por intermédio dos sentidos humanos, os objetos do intelecto não podem também ser acessados sem intermédio do *lógos* (529d5).

É nesse momento, então, que as distinções anteriormente feitas no campo da ontologia (sensíveis *vs.* inteligíveis; uno *vs.* múltiplo) e da epistemologia (opinião *vs.* conhecimento), que se foram elaborando nas discussões precedentes, culminam também na distinção metodológica (contrapondo do método das *tékhnai* à dialética). Com efeito, aqueles saberes cujas conclusões decorrem, em alguma medida, de uma referência aos sentidos, e estão limitados pelo método hipotético (tais como a astronomia, a geometria, a música etc.), estão sujeitas a imprecisões inerentes a cada observador ou a cada instrumento (529e-531a), de modo que todas essas ciências representam, por isso mesmo, apenas o “prelúdio de uma ária” ou o “prólogo de uma lei” que restaria ainda ser aprendida¹²⁰, a dialética:

- Portanto, Gláucon, eu disse, agora não é essa a ária que se executa através do dialogar? Ela, mesmo sendo do domínio do inteligível, poderia ser imitada pelo nosso poder de visão, faculdade que, conforme dissemos, tentava observar os próprios seres vivos, os astros e

¹¹⁹ No último livro da *República*, uma breve observação prévia a um argumento revela a permanência daquela fórmula que, a meu ver, desde os diálogos de juventude, jamais deixou de ser seguida, pressupondo a filosofia como um exercício de refutação do que se diz:

- Portanto, ou refutemos isso, [mostrando que] não falamos bem, ou, até que isso não seja refutado, não falemos que... (R. 10.610a10-b1, cf. “Ἡ τοίνυν ταῦτα ἐξελέγξωμεν ὅτι οὐ καλῶς λέγομεν, ἢ ἕως ἄν ἢ ἀνέλεγκτα, μή ποτε φῶμεν).

¹²⁰ A expressão grega, empregada em 531d8 (προοίμια νόμου), parece, mesmo em Platão, suscitar ambiguidade, tratando-se, provavelmente, de jogo de palavras. Conforme comentam Emllyn-Jones & Preddy (2013, p. 169), *nómos* pode conotar tanto “poesia”, “canção”, “ária”, quanto “lei”. Esse jogo de palavras é bastante comum em Platão, como, por exemplo, pode ainda ser visto na R. 7.532d6-7 e em várias passagens das *Leis* (como, por exemplo, em Lg. 722-23).

finalmente o próprio sol. Assim, sempre que alguém, por meio do dialogar, sem usar qualquer um dos sentidos, mas apenas por meio do *lógos*, tenta alcançar cada coisa que é em si mesma, e não desiste até abarcar o que é o Bem em si com a própria inteligência, ele atinge, então, o fim do inteligível, do mesmo modo que aquele atinge o fim do visível.

- Certamente, de fato, disse ele.
- E então? Você não chama esse caminho de dialética?
- Como não?¹²¹

(R. 7.532a1-b5)

A dialética é, então, finalmente nomeada, qualificando-se como um “caminho” (πορεία). O termo grego é formado a partir do mesmo étimo do verbo *poreúō*, que admite os significados de “passar”, “transitar”, “escoar”, “atravessar”, podendo aqui ser tomado também como “jornada”, “curso”, “percurso”, “passagem”. Esse vocábulo evoca, assim, a noção de movimento, categoria a que Platão lança mão inúmeras vezes para conceptualizar, via metáfora, o processo de investigação filosófica – haja vista a própria alegoria da caverna¹²². Com efeito, esse substantivo é empregado inúmeras vezes ao longo do *corpus Platonium*, assim como *aporía*, que lhe tem sentido contrário: “obstáculo intransponível”, “impasse”, “paralisação”, e os verbos a eles associados, *poreúō* e *aporéō* (cf. Brandwood, 1976).

É interessante observar que a dialética, então caracterizada como um “caminho”, não configura, por isso, o ponto de chegada da investigação – que poderíamos dizer ser a perfeita apreensão das Formas – mas se radica na experiência humana da linguagem e, portanto, não tem mais que a pretensão de ser uma instância intermediária, um processo. Em todo caso, é esse percurso do *lógos* que possibilita ao homem realizar a travessia a que é chamado por amor ao saber (φιλοσοφία), partindo da semiobscuridade das opiniões que sustenta de partida – daquelas formas de saber imperfeitas, visto que limitadas às sombrias imagens projetadas no fundo da caverna – para chegar, então, possivelmente, à apreensão do conhecimento verdadeiro – aquele que se divisa à luz do sol, singularizando o “que é em si”.

¹²¹ Cf. – Οὐκοῦν, εἶπον, ὦ Γλαύκων, οὗτος ἤδη αὐτός ἐστιν ὁ νόμος ὃν τὸ διαλέγεσθαι περαίνει; ὃν καὶ ὄντα νοητὸν μμοῖτ' ἂν ἢ τῆς ὀψεως δύναμις, ἣν ἐλέγομεν πρὸς αὐτὰ ἤδη τὰ ζῶα ἐπιχειρεῖν ἀποβλέπειν καὶ πρὸς αὐτὰ <τὰ> ἄστρα τε καὶ τελευταῖον δὴ πρὸς αὐτὸν τὸν ἥλιον. οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, ὥσπερ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ τῷ τοῦ ὄρατοῦ.

- Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη.
- Τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς;
- Τί μήν;

¹²² Conforme veremos na Parte γ', a noção de movimento é também central na caracterização da dialética no *Fedro*, em sua relação com as letras.

Logo na sequência (em 533c7), a dialética será referida também como um *méthodos*, ou seja, um percurso sistemático, um “método”. A palavra grega, derivada de *hodós*, “caminho”, “via”, também contribui para conceptualizar a pesquisa dialética no âmbito daquela metáfora espacial a que aludimos acima, em cujo âmbito a dialética assoma como uma mediação, não como alvo do processo. Em todo caso, é importante assinalar que o *méthodos* não pode ser compreendido, em Platão, em seu sentido epistemológico moderno, enquanto espécie de instrumento ou conjunto de práticas de referência, das quais resultariam as ciências. Conforme comenta Dixsaut (2001, p. 93), a dialética é definida tanto como ciência (ἐπιστήμη), quanto como “método” (μέθοδος), de forma que os dois conceitos são na verdade duas faces associadas na definição de dialética na *República*. Entretanto, enquanto uma *epistémē*, a dialética difere-se daquelas ciências que, conforme analisado antes, se limitam às hipóteses, sem chegar aos princípios, como vemos na passagem:

- Então – eu prossegui – excluindo as hipóteses, somente o método dialético, a fim de ver-se confirmado, vai nesse percurso além dela [da ciência], em direção ao princípio. Sendo assim, arrasta o olho da alma que está atolado em um lamaçal bárbaro e o direciona para o alto, fazendo uso das artes que comentamos como colaboradoras e assistentes dessa conversão. Muitas vezes, pelo costume, a tais artes chamamos de ciências, porém, precisariam de um outro nome, algo mais claro do que “opinião”, e mais obscuro do que “ciência”¹²³.

(R. 7.533c7-d6)

Nessa passagem, observamos novamente aquela metáfora espacial frequentemente associada à investigação dialética – o “mover-se além de” (πορεύεσθαι) e o resgate do olhar psíquico para dimensões superiores (ἀναγεῖν ἄνω). Além disso, o filósofo retoma a distinção, que, conforme aludimos acerca da passagem 511b3-c7, se realizava entre, por um lado, a modalidade do pensar cujos princípios reduzem-se a hipóteses, deles extraindo conclusões igualmente hipotéticas (frequentemente incluindo nessa investigação uma referência aos entes sensíveis) e, por outro, aquela outra modalidade do pensar que, embora possa partir de hipóteses, não as toma como princípios, mas como “degraus” ou “pontos de partida” (511b6: ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς), a

¹²³ Cf. Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῶ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθους καὶ συμπεριαγωγούς χρωμένῃ αἴς διήλθομεν τέχναις· ἄς ἐπιστήμας μὲν πολλὰκίς προσείπομεν διὰ τὸ ἔθος, δέονται δὲ ὀνόματος ἄλλου, ἐναργεστέρου μὲν ἢ δόξης, ἀμυδροτέρου δὲ ἢ ἐπιστήμης.

fim de chegar a princípios não hipotéticos (511b6: ἀνυποθέτου), saberes, portanto, puramente inteligíveis.

Configurando-se, portanto, como um *méthodos*, seria a dialética talvez um caminho para o pensamento superior àquela pesquisa que se move por hipóteses, pesquisa que, conforme afirmava Dixsaut (2012, p. 78), embora buscando também objetos inteligíveis, os aborda somente matematicamente? Em outras palavras: sendo a *diánoia* e a *nóesis* ambas instâncias do pensamento que diz respeito ao inteligível, haveria entre elas qualquer hierarquia?

Novamente, não querendo dar a última palavra, arriscaríamos dizer que sim, e o poderíamos fazer tendo em vista o comentário terminológico de Platão, na sequência: aquelas artes (τέχναι) cujo desenvolvimento se restringe ao método de hipóteses, e que consagravam o tipo reflexão dianoética (διάνοια), eram, pelo costume, frequentemente referidas como “ciências” (ἐπιστήμια). Platão observa, entretanto, a necessidade de oferecer a elas uma outra designação, algo que estivesse entre “ciência” (ἐπιστήμη) e “opinião” (δόξα)¹²⁴, o que lhes sugere, portanto, um estatuto menor. Contudo, há ainda um outro argumento acerca da proeminência da dialética, o qual apresentaremos na sequência.

Conforme vimos na análise das passagens supracitadas, a noção de dialética emergiu de uma longa reflexão que se desenvolveu em extensa passagem da *República* (V, VI, VII). Nesse diálogo, o *dialégesthai* aflorou não somente como uma modalidade específica do *lógos* – conforme vimos também nos diálogos precedentes à *República*, nos quais distinguia-se, por exemplo, do discurso retórico e erístico –, mas emergiu associado aos princípios epistemológicos (e, diríamos, também ontológicos e metafísicos) que são objeto de reflexão sobretudo nos livros V, VI e VII, enquanto um método intrínseco ao conhecimento noético, relacionado à Forma do Bem, como também podemos concluir da passagem:

- Então, ocorre do mesmo modo a respeito do Bem. Quem não for capaz de determiná-lo por meio do *lógos*, separando Forma do Bem de todas as outras coisas, e, como se estivesse em uma batalha, atravessar todas as refutações, buscando refutar não por meio da opinião, mas do ser,

¹²⁴ Essa observação revela-nos também que a questão terminológica em Platão não pode ser tomada de forma rígida. Conforme comenta Adam (1921, p. 141), “Plato constantly reminds us that he has no fixed terminology, and the ancients were well aware of this fact, though modern interpreters of Plato too often forget it”.

passando através de tudo isso por meio de um *lógos* infalível – dirás que pessoa assim não conhece o Bem em si, e nenhum outro bem.¹²⁵

(R. 7.534b8-c5)

Assim, se a apreensão da Forma do Bem (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) aflora como o auge das aspirações de um filósofo, conceito associado ao Sol que brilha fora da caverna e confere visibilidade e cognoscibilidade a todos os outros entes intelectuais¹²⁶; e, ainda, se esse “caminho” ou “método” representa um esforço de “separação” (ἀφαίρεσις) e “determinação” (διόρισις) do Bem, operações realizadas por intermédio do *lógos*; então, se conclui que a dialética só pode ser mesmo considerada o corolário de todas as formas de estudo (μαθήματα):

- Então não te parece, perguntei, que a dialética esteja lá no alto, como o ápice dos nossos estudos, e que nenhuma outra lição poderia ser colocada, de forma correta, acima dela, mas que atingimos, agora, o ponto final dos estudos?

- A mim, parece, ele disse.¹²⁷

(R. 7.534e2-535a1)

Essa passagem elucidada, portanto, a importância que Platão confere à dialética (a dialética com “D” maiúsculo, como se refere Benson, 2006). Enquanto linguagem e enquanto caminho do pensar, Platão parece alçá-la à posição acima de todas as formas de conhecimento (μαθήματα). Temos assim, a dialética em seu sentido forte, como mecanismo de acesso e investigação, noção indissociável da pesquisa da verdade, da possibilidade de apreensão da ciência e do Bem, ao mesmo tempo que ela se materializa nas formas de linguagem do dialogar socrático (διαλέγεσθαι), responsável por produzir as distinções necessárias ao pensamento¹²⁸. Nesse sentido, depois de longo percurso de determinação da forma de saber que assegura a autoridade do filósofo-governante, a

¹²⁵ Cf. – Οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως· ὅς ἂν μὴ ἔχη διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, καὶ ὡσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ’ οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύεται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἶδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν.

¹²⁶ Concordamos ainda com Dixsaut (2001, p. 97-99), na análise da passagem, que estando além da “essência”, o Bem é uma causa universal de toda inteligibilidade, do que decorre a importante consequência de admitir que, por seu intermédio, todas as formas são cognoscíveis.

¹²⁷ Cf. – Ἄρ’ οὖν δοκεῖ σοι, ἔφην ἐγώ, ὡσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἢ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, καὶ οὐκέτ’ ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ’ ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων;

– Ἐμοιγ’, ἔφη.

¹²⁸ É importante observar, nesse sentido, que mesmo no contexto em que a dialética, já nomeada, se apresenta como o auge de todas as demais formas do saber, também aí ela não se dissocia inteiramente da forma do διαλέγεσθαι – do método socrático de perguntas e respostas. Segundo Dixsaut (2001, p. 72), a *República* não opera, portanto, uma ruptura, mas um deslocamento.

dialética é postulada como superior às demais formas de investigação, por se revelar não como um conhecimento propriamente político, mas por ser aquele que é o único capaz de conduzir à apreensão do objeto de estudo mais elevado, a Forma do Bem (505a2).

Em síntese:

Situado no topo de uma linha que hierarquiza as diferentes maneiras que a alma possui de se relacionar com as coisas que lhe são apresentadas, como a última etapa de um currículo educacional, a dialética só pode ser considerada na *República* na perspectiva de sua superioridade sobre as outras ciências – superioridade que explica por que ela é reservada ao pequeno número de filósofos verdadeiros (esse é o único meio de preservá-la do perigo que a ameaça), e por que ela fundamenta a sua aptidão para governar.¹²⁹

(Dixsaut, 2001, p. 60)

Nesse sentido, se a dialética é apresentada como o auge do conhecimento do filósofo na *República*, considerando a elevação de seus objetos de pesquisa – as Formas e o Bem, como ela se organiza, se estrutura e se desenvolve enquanto *lógos*? Para tentarmos responder a isso, o *Fedro* parece ser diálogo incontornável nesse debate, ao qual retornamos, portanto, no próximo capítulo. Retornamos, assim, ao diálogo que é nosso ponto de partida e o objeto desta tese. Para usarmos uma metáfora platônica, estamos prontos para nossa “segunda navegação”.

¹²⁹ Cf. “Située au sommet d’une Ligne qui hiérarchise les différentes manières qu’a l’âme de se rapporter aux choses qui se présentent à elle, dernière étape d’un cursus éducatif, la dialectique n’est envisagée dans la République que dans la perspective de sa supériorité sur les autres sciences – supériorité qui explique qu’elle soit réservée au petit nombre des vrais philosophes (c’est le seul moyen de la préserver du mal que la menace), et qui fonde leur aptitude à gouverner”.

II. DIVISÃO E REUNIÃO

λέγω: o significado original é «reunir, selecionar, escolher», «contar, enumerar». Esse sentido original é bem preservado nos temas com préverbios: δια- «fazer uma triagem, escolher», ἐκ «selecionar, escolher», dito principalmente de soldados etc., ἐπι- «escolher», προς- «contar, enumerar», συλ- «reunir». Com o vocalismo –ο: ι. **Λόγος:** consiste em forma antiga de grande importância, «palavras, proposições» em jôn.-at. Vários significados: «conta, consideração, explicação, raciocínio, razão, palavra», por oposição à realidade, ἔργον¹³⁰.

(Chantraine, 1968, Tomo III, p. 625)

Seguindo levantamento lexical dos termos relacionados à dialética (*dialektikós* e derivados, cf. Brandwood, 1976; Dixsaut, 2001), tentamos mostrar no último capítulo como esse conceito aparece como uma paleta de cores na obra de Platão, cujos tons graduam de noções mais ligadas à forma e à finalidade da linguagem filosófica – o *dialégesthai*, contraposto, por exemplo, aos discursos longos dos retóricos, ou às querelas erísticas dos sofistas – até a elaboração de uma concepção filosoficamente forte – a dialética (διαλεκτική) enquanto a ciência dos inteligíveis (ἐπιστήμη), conceito-chave para a caracterização do filósofo na *República*, onde ela foi também definida como um método (μέθοδος), ou um caminho (πορεία), intrínseco ao conhecimento noético, estando relacionada às Formas e ao Bem.

Portanto, pudemos reconhecer na *República* um primeiro movimento para a definição da dialética – aquela que qualificamos como a sua versão canônica, ou a dialética com “D” maiúsculo, como a qualifica Benson (2006). Tratava-se na *República*, de uma inflexão metodológica importante, que ocorre em paralelo com uma elaboração ontológica e epistemológica também central na obra de Platão (situada principalmente ao longo dos livros V, VI e VII da *República*). Naquele contexto, esse *método* (μέθοδος), *caminho* (ὁδός) ou *ciência* (ἐπιστήμη), termos com que, conforme vimos, a dialética foi apresentada, afluíram como uma exigência da própria investigação, um requisito para a

¹³⁰ Cf. λέγω : le sens originel est « rassembler, cueillir, choisir », d’où « compter, dénombrer ». Cette valeur originelle est bien conservée dans des thèmes à préverbes : δια- « trier, choisir », ἐκ « trier, choisir », dit notamment de soldats, etc., ἐπι- « choisir », κατα- « compter, énumérer », συλ- « rassembler ». Avec le vocalisme –ο : ι. Λόγος : forme un type ancien de très grande importance, « propos, paroles » en ion.-att. sens divers « récit, compte, considération, explication, raisonnement, raison, parole, par opposition à réalité, ἔργον.

pesquisa daqueles novos objetos, as Formas, de modo que, a sua estipulação marca também certa consciência da limitação intrínseca aos primeiros métodos (o *élenkhos* e o método de hipóteses, por exemplo). Contudo, na *República*, não houve uma delimitação das fronteiras da dialética em relação a outras práticas do *lógos*, bem como nada se postulou, objetivamente, acerca de como se caracterizava a sua *dýnamis*.

Conforme parece ser unânime entre diferentes comentadores de Platão (citamos, como exemplo, Dixsaut, 2001, p. 101; Robin, 2002, p. CLXXIX; Hackforth, 2001, p. 134; Cornford 2007, p. 217; Müller, 2012, p. 60, entre outros), é no *Fedro* que testemunhamos uma tentativa mais explícita de delineamento dos contornos da dialética por oposição a outras dinâmicas do *lógos*¹³¹. É nossa meta, então, mostrar neste capítulo quais os sentidos da dialética que despontam neste diálogo, considerando a controversa questão da unidade do *Fedro*, e mostrando as relações que, ao longo desse diálogo, se podem reconhecer entre a dialética e o tema do amor (*ἔρως*), entre dialética e retórica, e entre dialética e psicagogia, deslindando, ainda, o quanto possível, as relações dessa formulação com aquela reflexão prévia que descrevemos a partir da *República*, no primeiro capítulo.

Para isso, nosso percurso neste capítulo será o seguinte: retornaremos ao diálogo, propondo uma breve contextualização do problema a partir do seu prólogo (*Phdr.* 227a-230e), para apresentarmos em seguida algumas observações analíticas a partir de dois contextos dramáticos: 1. no âmbito dos discursos sobre o amor – especialmente a partir do segundo discurso proferido por Sócrates – a assim chamada “palinódia” ou “retratação” (*Phdr.* 243e-257b) – ocasião em que trataremos de abordar a relação entre dialética e *éros*; e 2. nas críticas aos discursos e à retórica em geral (*Phdr.* 259d-274b), quando nosso foco será iluminar as relações entre dialética, retórica e psicagogia. Segundo esse recorte analítico, omitimos propositalmente neste capítulo o exame das relações entre dialética e escrita (incluindo nelas a questão da memória), tópico ao qual retornaremos, com mais atenção, na Parte β’ da tese. É importante também ressaltar que a divisão de nossa análise nesses tópicos é meramente metodológica e tampouco tem pretensão de ser exaustiva.

¹³¹ Os comentadores supracitados sublinham a tese de que o *Fedro* representaria uma espécie de complemento da *República*, quanto ao tema da dialética. Por isso, é considerado um diálogo “metadialético” (Reis, 2014), que inicia a sequência de diálogos particularmente interessados nesse tema (tais como o *Sofista*, o *Político* e o *Filebo*, sobretudo), cujos desdobramentos, contudo, não nos interessam para demarcar o ponto de partida da reflexão do *Fedro* e, por essa razão, não serão aqui explorados. Para discussões avançadas quanto à dialética nesses outros diálogos, remeto aos estudos de Dixsaut (2001), Mié (2004), Marques (2006) e Kahn (2013).

2.1 Retirando as máscaras do texto

O prólogo (227a-230e) apresenta uma conversa informal entre Sócrates e Fedro, dois amigos que se encontram por acaso, próximo a um dos pórticos da cidade de Atenas. Fedro mostra seu entusiasmo em relação a um discurso de autoria de Lísias. Revelando-se um apaixonado pelos discursos, Sócrates insiste em que Fedro discursasse para ele. Alegando não saber o texto inteiramente de memória, ou não estando à altura para improvisar como seu mestre, Fedro oferece certa resistência inicial, cedendo, contudo, em seguida. Sócrates, então, percebe que Fedro trazia o texto escrito consigo e, assim, acaba desmascarando o amigo, ao mostrar que, na verdade, desde o início, ele mantinha o interesse em declamar o texto que vinha praticando segundo os preceitos da escola de retórica. Assim, frustrado em suas veleidades oratórias, já que havia vislumbrado em Sócrates a oportunidade de se exercitar na arte, Fedro é compelido a abandonar esse projeto e se limitar à leitura do manuscrito. O enquadre cênico é extremamente detalhado. Saindo por uma das portas de Atenas, Sócrates propôs seguirem um atalho até às margens do rio Ilisso, caminhando pelas águas. Ao longo do percurso, Sócrates e Fedro enaltecem a paisagem, a beleza da natureza, das árvores e das flores, enquanto seguem conversando. Ao atingirem uma região amena, à sombra de uma árvore, eles assumem posições confortáveis, para que Fedro comece a leitura de seu texto e Sócrates passe a ouvi-lo¹³².

Conforme assinala Yunis (2014, p. 85), a abertura realista e vívida do *Fedro* constitui um dos mais bem acabados exemplos da verve literária de Platão. De fato, ao longo dessas breves três páginas introdutórias, a representação de um encontro aparentemente fortuito entre os personagens, associada à riqueza de detalhes cênicos e às ironias e brincadeiras entre os dialogantes no percurso, engendram um efeito de naturalidade e casualidade que não deixa transparecer um sofisticado artifício discursivo de Platão: levados pelo diálogo ameno e circunstancial, somos, de partida, confrontados com os temas de profundo alcance filosófico que vão ser debatidos na sequência, de modo que, sem percebermos, já estamos no centro do debate filosófico. Assim, o efeito psicacógico que os comentários de Sócrates produzirão sobre Fedro ao longo do diálogo é, por assim

¹³² A eleição desse cenário campesino para esse diálogo que, de resto, tocará em assuntos tão fundamentais para a filosofia platônica como o amor, a alma, a retórica, a dialética, a escrita, entre outros, é, para dizer o mínimo, *sui generis*. Como nos atesta Luc Brisson (2004 [1989], p. 23), em nenhuma outra parte do *corpus Platonicum* a ação dramática se desenrola fora de Atenas. Em que pese isso, não menos correta é a percepção de que, em paradoxo com a sua preferência pela cidade, Sócrates revela inusitada familiaridade e singular apreço pela paisagem do campo.

dizer, análogo ao que Platão, esse “personagem invisível”, opera sobre os leitores, quando se deixam levar pelo aparente entretenimento de sua arte¹³³, até que se vejam confrontados com questões filosóficas que deslocam antigas crenças que trazem consigo.

O prólogo evidencia a antiga técnica literária do *foreshadowing*, de emprego sistemático na épica antiga¹³⁴. De fato, nesse primeiro ato dramático, é possível identificar elementos que antecipam os tópicos fundamentais que serão tratados bem mais adiante, tais como a relação entre escrita, memória e o falar bem (228a3-4; 228b1); o *status* da retórica, do texto escrito e do autor por trás dele (228e1); a relação entre *éros* e o discurso (227c3-8); e, ainda, o irracional fascínio que o discurso opera – de fato, não passa despercebido o fato de que Sócrates admite ser “doente por discursos” (228b5) e o fato de que esses sejam aqui caracterizados como um *phármakon* (230d6) – essa mesma palavra, diga-se de passagem, que será usada bem mais à frente, no âmbito do mito de Theuth, para caracterizar o ambíguo estatuto da escrita (275a5).

É ainda digno de nota a aparente indiferença que Sócrates manifesta em relação às narrativas míticas (229c5-230a7), quando Fedro lhe pergunta sobre o mito do rapto de Orítia¹³⁵, cuja tradição rezava ter-se dado às margens do rio Ilisso (229b4-c5). O tratamento que confere a esse mito, de velado ceticismo intelectual, parece propor, de antemão, análoga atitude a ser tomada diante desse tipo de narrativa, como um lembrete avançado ao leitor para o que viria pela frente: um diálogo em que diferentes narrativas de tonalidades mitológicas assomam como parte central dos argumentos (Reis, 2016, p. 158), às quais se deveria aderir não dogmaticamente, mas sempre de forma mediada pela dúvida. Além disso, a resposta de Sócrates revela, ademais, também um exercício em que se pode notar uma sofisticada diferenciação de argumentos em três partes, estilo que, por sua vez, emula os três atos discursivos que se seguem na primeira parte do diálogo, as

¹³³ Com efeito, parece-nos correta a avaliação de Trabattoni (2010, p. 19), de que sob a superfície do texto, “transparece a presença do autor que constrói e sustenta com sabedoria o jogo do diálogo, fazendo explodir contradições, lançando sinais muitas vezes obscuros, sugerindo implicitamente ao leitor alguns percursos, contentando-se, por vezes, somente em confundi-lo, para provocar nele determinadas reações. O autor, em outras palavras, é materialmente ausente do diálogo, mas bem presente do ponto de vista filosófico, como um invisível manipulador que move suas marionetes na cena para atingir determinados objetivos”.

¹³⁴ A técnica dramática do *foreshadowing*, que consiste no artifício literário segundo o qual um autor insinua, a partir de elementos dramáticos aleatórios, fragmentos da história que ainda está por vir, não parece alheia à literatura antiga. Conforme já atestava Duckworth (1933), a técnica era amplamente empregada por Homero, Apolônio de Rodes e Virgílio, em seus textos épicos. Não nos parece inusitado que também Platão se apropriasse desse recurso na composição de seus diálogos.

¹³⁵ Segundo mito conhecido, Bóreas, deus do vento norte, raptou Orítia, filha de Erecteu, rei de Atenas e progenitor da linha real ateniense, levando-a para seu palácio na Trácia. Um culto a Bóreas havia sido instituído pelos atenienses após a batalha final dos gregos contra os persas, com a derrota da frota persa no Cabo Sepias, em 480 a.C. (Howatson, 2005, p. 93). Não nos parece casual que o mito aqui evocado trate, justamente, de uma abdução por razões sexuais, sugerindo e antecipando o tema do amor (*ἔρως*), mais um exemplo da técnica de *foreshadowing* que parece caracterizar todo o prólogo.

declamações do discurso de Lísias (lido por Fedro), do primeiro discurso de Sócrates e, finalmente, da palinódia. Vejamos no detalhe.

Quando Fedro lhe pergunta, com todas as letras, se acredita ser verdadeiro aquele mito¹³⁶, Sócrates desenvolve sua longa resposta em três partes (229c6-230a7):

1. inicialmente, apresenta a explicação racionalista, a dos “sábios” (σοφοί), que retira a cobertura sobrenatural e mítica da narrativa, atribuindo-lhe causas naturais e especulativas. Conforme aponta Morgan (2000, p. 62-67), essa abordagem dos mitos era uma tendência entre os filósofos naturalistas, os sofistas e os demais homens letrados de Atenas, nos séculos V e IV;

2. na sequência, Sócrates explicita as razões pelas quais, embora considere tais explicações “elegantes” (χαρίεντα), prefere não se dedicar a elas. De fato, o trabalho seria ingente: haveria sempre um imenso universo de seres sobrenaturais a serem explicados (Hipocentauros, Quimeras, Pegasos, Górgonas etc.), o que demandaria dele, um homem com sabedoria rudimentar (ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ), muito tempo livre, quando, na verdade, ele não o teria (229e4: οὐδαμῶς ἔστι σχολή). Conforme sugere Yunis (2014, p. 93), essa observação de Sócrates soa como uma ironia: com efeito, Sócrates parece ter disponibilidade e possuir muito tempo livre para acompanhar Fedro e ouvir o discurso de Lísias (227b9-10), mas claramente se revela desinteressado em qualquer análise “científica” dos mitos;

3. finalmente, Sócrates argumenta que a razão pelo desinteresse reside, antes, na necessidade de atender à inscrição de Delfos, a do “conhece-te a ti mesmo” (229e5). A alusão à sabedoria délfica, procedimento tipicamente socrático¹³⁷, revela a preocupação de Sócrates em relação à natureza da investigação filosófica; aponta para os limites do humano, em contraste com a sabedoria ilimitada dos deuses, o que acentua o caráter cético com que Sócrates parece enfrentar o caráter dogmático das explicações naturalistas em voga. É importante salientar, nesse sentido, como nos lembram os

¹³⁶ Cf. 229c4: “Mas por Zeus, Sócrates, tu acreditas que esse mito seja verdadeiro?” (Cf. ἀλλ’ εἰπέ πρὸς Διὸς, ὦ Σώκρατες, σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθῃ ἀληθὲς εἶναι;).

¹³⁷ A alusão às inscrições délficas aparecem também em vários outros contextos dialógicos (*Alcibiades I*, 128e; *Laques*, 187a; *Apologia*, 20d; *Cármides*, 164d-165b). No *Protágoras* (343a6-b3), Sócrates remonta aos chamados “sete sábios”, cuja sabedoria, ao estilo espartano, foram grafados em máximas no pátio do Templo de Delfos:

Todos esses eram admiradores, amantes e discípulos da cultura espartana. Observa-se que a sabedoria deles consiste em máximas breves, memoráveis, proferidas por cada um deles. Eles as reuniram e as ofereceram a Apolo como as primícias da sua sabedoria no santuário de Delfos, tendo-as inscrito, [em máximas] que todos repetem: *conhece-te a ti mesmo e nada em excesso*.

(Cf. οὔτοι πάντες ζηλωταὶ καὶ ἔρασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας, καὶ καταμάθοι ἄν τις αὐτῶν τὴν σοφίαν τοιαύτην οὔσαν, ῥήματα βραχέα ἀξιομνημόνευτα ἐκάστῳ εἰρημένα· οὔτοι καὶ κοινῇ συνελθόντες ἀπαρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι εἰς τὸν νεῶν τὸν ἐν Δελφοῖς, γράψαντες ταῦτα ἃ δὴ πάντες ὕμνουσιν, <Γνῶθι σαυτὸν> καὶ <Μηδὲν ἄγαν>).

comentadores (Yunis, 2014, p. 94; Reis, 2016, p. 159), que a máxima delfica não preconiza o autoconhecimento na dimensão subjetiva e intrapessoal, mas coloca em relevo a necessidade de reconhecimento dos limites dos mortais (que não devem ultrapassá-los), antecipando, portanto, também as noções de excesso (ὑβρις) e temperança (σωφροσύνη) que aparecerão associadas ao amor no segundo discurso de Sócrates (244d4).

Quando Sócrates anuncia, finalmente, que sua preocupação é examinar a si mesmo e não aquelas coisas (230a3: σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτόν), anúncio que, provisoriamente, encerra a discussão em torno do mito, em prol de uma atividade mais objetiva, a saber, a audição dos discursos, Platão parece ainda chamar atenção para dois aspectos. Primeiro, delimita a investigação do filósofo ao âmbito da alma – e não, como poderia ser, ao campo das explicações naturalistas, domínio de atuação dos “sábios” –, antecipando, por assim dizer, o tópico fundamental que virá à tona na extensa alegoria que Sócrates desenvolve no seu segundo discurso: a alma e sua relação com a verdade, com os deuses e o próprio estatuto da filosofia como uma busca de saberes inteligíveis, não como um domínio de fatos científicos ou naturais (245c-257c).

Em segundo lugar, o “conhece-te a ti mesmo” parece diminuir a importância de uma reflexão em torno do mito em si mesmo – reflexão que consistiria em responder à pergunta que lhe fora formulada: o mito é ou não verdadeiro? Entretanto, essa aparente indiferença em relação ao mito parece soar como uma provocação: como explicar que, na sequência, o próprio Sócrates lance mão de tais narrativas em seu argumento, através da exposição, por exemplo, dos mitos do “canto das cigarras” (258e6-259d8) e o da “invenção da escrita” (274c1-275b2)?

Como argumenta Reis (2016, p. 158), o comentário só pode ser lido como uma espécie de preparação para o longo mito que o próprio Sócrates apresentará em sua “palinódia”. Se por um lado, quanto aos mitos, Sócrates declare, sem dar maior importância, “estar convencido da opinião comum acerca deles” (230a2: πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν) – o que revela, como indica Yunis (2014, p. 94), conformar-se às práticas convencionais (e não, necessariamente, subscrever seu valor de verdade), Platão, por outro lado, o nosso “personagem invisível”, alça o mito a patamar mais elevado, fazendo com que, como notou Reis:

as narrativas míticas passem por transformações frequentemente criativas e radicais para atender aos seus propósitos literários, ou melhor, filosóficos; e talvez nada do que Platão trata assim deva ou possa ser traduzido em termos não míticos.

(Reis, 2016, p. 159)

Com essas observações, abre-se um espaço franco para que Fedro (e os leitores) embarquem nesse difícil caminho dialético que descortina, paradoxalmente, um palco onde os atores ostentarão de partida suas habilidades retóricas¹³⁸. Em todo caso, as pistas já alertam que é preciso estar atento para retirar as máscaras do texto, olhando os personagens além de seus gestos cênicos: exibindo um sumário do que viria pela frente, o prólogo revela, sobretudo, que é preciso estar preparado para lidar com os grandes temas que não escapam quando o objetivo é compreender o estatuto do filósofo e de sua atividade. O primeiro deles, como se verá, é o tema do amor (ἔρως).

2.2 O filósofo entre *éros* e *lógos*

Amor, *éros*¹³⁹, é o tópico que domina toda a primeira parte do *Fedro*. De fato, os três discursos proferidos – o discurso de autoria de Lísias/Fedro¹⁴⁰ (259e-262c) e os dois subsequentes proferidos por Sócrates (237a-241d; 257b-259d) – são variações desse mesmo tema. A tese inicial a ser defendida é clara: é preferível um jovem entregar-se a um amante não apaixonado, a entregar-se a quem ama. O discurso de Lísias se desdobra

¹³⁸ Se por um lado, de fato, os três discursos que perfazem a seção “retórica” do *Fedro* possam ser lidos, à uma primeira vista, como uma paródia da *epideixis* oratória (Wesoly, 1992, p. 225), o paradoxo que isso instaura, para um diálogo no qual a dialética emerge como um de seus pilares é apenas aparente. Por trás dos artificios oratórios dos discursos proferidos (especialmente o de Lísias e o primeiro de Sócrates), mantém-se o interesse dialético em confrontá-los pelo discurso. Não é casual que, após cada um deles, haja interlúdios críticos, dos quais decorrem os pontos fundamentais que alçam a discussão à segunda parte “dialética” da obra. Além disso, várias características estéticas e formais dos discursos de Sócrates (a cabeça coberta/descoberta; o enquadramento cênico; o uso de imagens e mito etc.) já também matizam seu caráter meramente “técnico”, “virtuosístico”, em prol de uma abordagem psicagógica e dialética. Voltaremos a essas questões na sequência.

¹³⁹ Os gregos conheceram diferentes palavras para o que, em geral, conceptualizamos através da palavra “amor”: *agápe*, *philía* e *éros*. O primeiro dos termos, conforme nos informam Bailly et al. (2000 [1963]), designa o amor fraternal e divino, sua ocorrência é atestada sobretudo nos textos cristãos; o segundo (*philía*), designa sobretudo “amizade”, “afeição”, sem exprimir, contudo, matiz sexual, sendo atestada em vários autores clássicos, inclusive em Platão; o terceiro (*éros*), é o “amor sensual”, “paixão”, “desejo”. É importante também frisar que *érōs* designa um princípio cosmogônico, uma divindade. Segundo Howatson (2005), *Éros* não figura em Homero, mas é representado por Hesíodo e pelos poetas líricos (Safo, Anacreonte). No contexto da poesia, é um companheiro, frequentemente filho, de Afrodite, personificando tanto o desejo físico, implacável e imprevisível, quanto também o amor inspirado e belo. A acepção mítica de *Éros*, em sua ambiguidade de sentidos, é, a nosso ver, significativa para o contexto dialógico do *Fedro*, permitindo que Sócrates saliente tanto sua dimensão irracional e corporal (o primeiro discurso), quanto sua dimensão divina e racional (o segundo), conforme veremos à frente.

¹⁴⁰ Deu margem a muita discussão avaliar se o discurso que Platão estampa no seu diálogo seria a reprodução de um discurso de Lísias, uma paródia ou uma atribuição fictícia. Sem uma palavra final sobre o assunto, Reis (2016) considera que se trata da representação de um provável *lógos erotikós* de Lísias, uma oportunidade única que Platão teria aproveitado para discorrer sobre sua concepção de filosofia. Analisando essa questão, Yunis (2014, p. 98) também considera que Lísias não pode ser descartado enquanto autor, quando se consideram os traços estilísticos. Contudo, segundo o comentador, parece que se trata de uma imitação, arte na qual Platão era mestre. O efeito de autenticidade é criado através do artifício que Platão se vale de apresentar o discurso não reportado, isto é, ele é acessado a partir de um texto “escrito”, em posse de Fedro. Esse elemento é essencial para que se instaure, na sequência, uma discussão sobre o estatuto da retórica e da escrita.

como o cortejo amoroso de um homem maduro a um jovem, tentando convencê-lo de que seria mais vantajoso ao jovem oferecer favores sexuais a ele, que alega ser um homem não-apaixonado, do que a alguém tomado pelo amor erótico¹⁴¹.

Comenta Hackforth (2001 [1972]) que o discurso limita-se a aduzir uma série de considerações de prudência ao jovem. Em um cálculo de vantagens e desvantagens, a amizade com alguém não apaixonado traria como benefícios: uma maior garantia e segurança para o jovem (231a2-6); uma melhor relação custo-benefício (já que o jovem envidaria menos esforço para obtenção de maiores prazeres – 231a6-b7); uma maior estabilidade (isto é, ao recobrar a razão, o apaixonado pode se arrepender de seus atos – 231b7-d6); uma maior possibilidade de aprimoramento moral (visto que, diferente dos amantes, o não-apaixonado não valoriza apenas o corpo do amado – 233a5-c6). Em suma, apesar de as pessoas invejarem os amantes, o amor seria, assim, uma espécie de doença do juízo (231d2-3). Em geral, os amantes se arrependem do bem devotado ao amado quando deixam de amá-lo e, enquanto estão amando, são ciosos, inseguros e possessivos, afastando-o de seus amigos (232d1-2). Além disso, a companhia de um homem não apaixonado não seria digna de censura ou vexame público (232b1-5).

Os comentários de Sócrates na sequência da leitura são bastante irônicos. Sem a pretensão de analisar o contexto e o efeito dessas ironias, que certamente mereceriam um capítulo à parte¹⁴², é útil ao menos destacar que, enquanto Sócrates afirma ter acompanhado o amigo nessa espécie de “delírio báquico” (234d5: *συνεβάρκευσα μετὰ*

¹⁴¹ O tema do amor de orientação homossexual era integrado às práticas culturais da Grécia Antiga, como se pode atestar na vasta representação em artefatos, obras literárias e filosóficas (inclusive em várias passagens do *corpus Platonicum*). No *Fedro*, a orientação do amor não é problematizada (Platão parece aqui passar por isso sem qualquer distinção). O tema, entretanto, causou desconforto em alguns críticos modernos, de modo que é possível destacar algumas formulações francamente contaminadas com os preconceitos de uma moral bastante extemporânea ao contexto grego. É o caso, por exemplo, da nota do tradutor brasileiro Jorge Paleikat (1954, p. 198): “Causa-nos estranheza a importância e escandaliza-nos a displicência com que os gregos tratam do amor entre indivíduos do mesmo sexo. A pederastia na Grécia não escandalizava, ao que parece. Não era, tampouco, fomentada... (cf. o próprio texto). Esse **desvio lamentável** que a nossa natureza repudia, parece ter sido um fruto da vida nômade dos dórios. Foi sobretudo a educação espartana, a educação de caserna, como referem os historiadores, que deu origem a que **esse asqueroso desvio da natureza** tomasse raízes na Grécia” (grifos nossos). Como a vantagem é sempre dos pósteros, como já alertava Sêneca (*Ep. mor.* 79.06), os quais, encontrando as palavras prontas, podem reconstruí-las de outra maneira, como se fossem públicas, o que esse comentário demonstra, em que pese sua datação – década de 50 – é como uma interpretação moderna busca suavizar ou domesticar um conceito antigo, adequando-o a nossos precários padrões morais. Uma reflexão mais fina e consistente sobre a homossexualidade no mundo antigo pode ser referida em Dover (2007).

¹⁴² Reis (2016, p. 165) observa que: “nota-se a ironia de Sócrates de várias maneiras. Primeiro, em sua humildade exagerada – alega insignificância (*oudenias* - 235a1), apela ao famoso “só sei que nada sei”, dizendo-se consciente da própria ignorância (*suneidôs emautôi amathian* - c8-9) e reconhece que é lerdo e por isso mesmo esquecido (*hypo nôtheias kai epilelêsmai* - d2), e, depois, no tom de admiração de Fedro, diz que o discurso de Lísias é, de fato, inspirador (*daimoniôs* - 234d1), confessa ter sido afetado (*epathon* - d2) e ainda sentir-se aturdido (*ecplagênai* - d1), fazendo lembrar atitude idêntica logo após ouvir Agaton, em *O Banquete*”.

σοῦ), tendo caracterizado o discurso de Lísias como “divino” (234d1: δαμονίως), Sócrates ainda enaltece sua elocução, seu estilo claro, conciso e preciso (234e7-8)¹⁴³. Entretanto, logo na sequência, Sócrates o qualifica como repetitivo e raso, por recapitular o mesmo argumento duas ou três vezes (235a3-5), refutando, assim, a opinião inicial de Fedro de que ninguém seria capaz de rivalizar com Lísias, falando mais e melhor¹⁴⁴, a menos que o próprio Sócrates o fizesse¹⁴⁵.

Parece-nos que os comentários que Sócrates faz do discurso de Lísias já se revelam, de certo modo, como uma prática dialética em sentido amplo, um primeiro exame do que é dito, e o faz por meio de uma divisão, haja vista que exploram, dicotomicamente, as qualidades e defeitos do discurso¹⁴⁶. O intuito parece não ser o de depreciar a eloquência de Lísias, ou de apenas refutar a opinião que Fedro possui acerca desse discurso, mas, mediante um exame criterioso de sua forma e conteúdo, dividi-lo para contrapor os seus elementos válidos e inválidos. Assim, os comentários de Sócrates são tampouco antilógicos, mas podem ser aqui também tomados como dialéticos nos termos da *República*¹⁴⁷.

Logo na sequência, podemos vislumbrar um procedimento semelhante no primeiro discurso de Sócrates (237a-241d). Defendendo a mesma tese que Lísias, Sócrates

¹⁴³ Sócrates qualifica o emprego de cada um dos nomes no discurso de Lísias como “claro” (σαφόν), conciso (στρογγύλον) e preciso (ἀκριβές). De acordo com Yunis (2014, p. 106), embora seja possível reconhecer alguma ironia no comentário, é preciso também observar que tais qualidades eram associadas ao estilo de Lísias por autores coetâneos (como Alcidas, *Soph.* 16, 25 e Isócrates, *Ep.* 5.4). Críticos tardios, como Dionísio de Halicarnasso também reconheceram as mesmas virtudes no estilo lisiânico (Dionísio de Halicarnasso, *Lys.* 4,6,13).

¹⁴⁴ Sócrates aponta aqui, sem ter a memória precisa, que muitos sábios e poetas já falaram ou escreveram de forma mais completa e melhor sobre o tema, entre os quais Safo e Anacreonte (235b5-d1). É curioso notar que Sócrates evoca o argumento dos “escritos antigos” a favor do seu ponto, embora revele ter-se esquecido do que leu ou ouviu. Essa passagem parece-nos antecipar a estreita relação entre memória e escrita que aparecerá mais à frente do diálogo, sobre a qual teceremos mais comentários na Parte β’ da tese.

¹⁴⁵ O desafio a Sócrates parece se apresentar como uma resposta à ofensa que Fedro entende que a crítica de seu amigo significa para Lísias, fato que não passa despercebido a Sócrates: Cf. 236b5-6: ΣÓΚΡΑΤΗΣ: Εὐστὰς σερῖαντα ὀφένδω, Φέδρω, ὅτι σὺν τῷ παῖδι κῶν ἐπελαβόμεν ἔρεσχηλῶν σε).

¹⁴⁶ Conforme veremos adiante, o método tal como será definido no *Fedro*, como divisão (διαίρεσις) e reunião (συναγωγή) não se limita meramente a um exercício de diferenciação no discurso (como, à primeira vista, parece ser o caso, nesse primeiro momento), mas tampouco pode ser entendido estritamente uma proposta de rigoroso mapeamento ontológico (expectativa que se poderia entrever, por exemplo, na crítica aristotélica à *diaíresis* de Platão, cf. Cherniss, 1980). Assim, a operação dialética da divisão se trata, em Platão, de “procedimento heurístico de busca e exploração, que, mesmo que seja feito tendo-se em vista articulações reais, nem sempre alcança coisas reais ou vai além dos nomes” (Marques, 2006, p. 70)

¹⁴⁷ Cf. *R.* 5.454a4-9: – Porque muitos me parecem sucumbir a ela, mesmo sem querer, e achar que não estão rivalizando, mas dialogando, porque não conseguem examinar o que está sendo dito, dividindo-o por espécies, mas prendendo-se ao nome em si, parecem perseguir as contradições do que foi dito, usando entre si da contenda, não da discussão.

(Cf. Ὅτι, εἶπον, δοκοῦσί μοι εἰς αὐτὴν καὶ ἄκοντες πολλοὶ ἐμπίπτειν καὶ οἶσθαι οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ’ εἶδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ κατ’ αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι, οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι.)

retoma parcialmente os seus argumentos. Ao deixar de lado as vantagens que Lísias elencava como resultantes de uma hipotética união desprovida de *éros*, e retomar somente as desvantagens atribuídas a uma relação erótica, Sócrates, de certo modo, também opera uma divisão, contrapondo dois tipos de argumentos, o que se manifesta na indagação, talvez um tanto irônica, que Sócrates faz a respeito dos argumentos apresentados no discurso de Lísias: quem poderia deixar de elogiar o bom senso (τὸ φρόνιμον) deste e condenar a insensatez (τὸ ἄφρον) daquele?¹⁴⁸

Em linhas bastante gerais, a réplica de Sócrates se apresenta como a narrativa de um mito (μῦθος), dentro do qual se reporta o discurso de um amante dissimulado (porém apaixonado) que, desejando persuadir um jovem a se entregar a ele, alegava não estar tomado de amor e que, por isso, mantinha o pleno domínio da razão que o tornava o partido mais vantajoso dentre os vários pretendentes do belo jovem. O discurso é preambulado por uma invocação às musas, no qual se explicita que a finalidade do discurso seria fazer Lísias, que parecia ser sábio, o parecer ainda mais (237b1: δοκῶν τούτῳ σοφὸς εἶναι, νῦν ἔτι μᾶλλον δόξῃ). O argumento do discurso do amante consiste, então, em ponderar sobre as desvantagens que decorrem do amor. Para isso, há uma definição prévia, que é construída com base nos seguintes argumentos de Sócrates:

1. há dois princípios que governam e motivam o ser humano: um desejo inato por prazeres (ἔμφυτος...ἐπιθυμία ἡδονῶν) e uma opinião adquirida que aspira ao melhor (ἐπίκτητος δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου);

2. tais princípios ora convivem em harmonia (ὁμονοεῖτον), ora estão em disputa (στασιάζετον) pela sua preponderância sobre as ações humanas;

3. quando predomina a opinião racional (λόγος) que guia os homens em direção ao melhor, temos então a temperança (σωφροσύνη);

4. quando, por outro lado, há o domínio do desejo, que arrasta os homens irracionalmente (ἄλογως) para os prazeres, temos a desmedida (ὑβρις);

5. a desmedida tem vários nomes, pois é múltipla, e a sua parte mais notável

¹⁴⁸ Cf. 235e2-236a2:

SÓC.: vales ouro, estimadíssimo Fedro, se supões me dizer que Lísias está totalmente equivocado e que sou de fato capaz de proferir coisas diferentes de todas essas. Creio que tal acusação nem o mais reles escritor haveria de sofrer. Para começar por aquilo de que trata o discurso: ao dizer que é preciso agradecer ao que não ama antes que aquele que ama, quem supões tu que deixaria de elogiar o bom senso de um e condenar a insensatez do outro – tópicos por certo necessários – e teria ainda outros a dizer?

(Cf. {ΣΩ.} Φίλτατος εἶ καὶ ὡς ἀληθῶς χρυσοῦς, ᾧ Φαῖδρε, εἴ με οἶει λέγειν ὡς Λυσίας τοῦ παντὸς ἡμάρτηκεν, καὶ οἶόν τε δὴ παρὰ πάντα ταῦτα ἄλλα εἰπεῖν· τοῦτο δὲ οἶμαι οὐδ' ἂν τὸν φαυλότατον παθεῖν συγγραφέα. αὐτίκα περὶ οὗ ὁ λόγος, τίνα οἶει λέγοντα ὡς χρή μὴ ἐρώντι μᾶλλον ἢ ἐρώντι χαρίζεσθαι, παρέντα τοῦ μὲν τὸ φρόνιμον ἐγκωμιάζειν, τοῦ δὲ τὸ ἄφρον ψέγειν, ἀναγκαῖα γοῦν ὄντα, εἴτ' ἄλλ' ἄττα ἔξειν λέγειν;).

recebe o nome de amor, que não é belo nem digno de ser adquirido.

Assim, *éros* pode ser definido como um desejo desprovido de razão (238b8: ἐπιθυμία ἄνευ λόγου), dominando uma opinião que se move em direção ao certo (238b8: δόξα ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσα)¹⁴⁹.

É digno de nota que, embora Sócrates tenha identificado seu discurso como uma narrativa mítica, essa prévia definição do objeto decorre de uma exigência filosófica tipicamente socrática: muitas investigações fracassam porque as pessoas não sabem “o que é cada coisa realmente” (237c1-2: οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἐκάστου), e, portanto, não estão de acordo desde o início da investigação (237c3-4: ὁ διομολογοῦνται ἐν ἀρχῇ τῆς σκέψεως). Assim, Sócrates acaba reconfigurando o discurso como uma “investigação” (σκέψις), buscando, desde o início, uma concordância (ὁμολογία) entre os dialogantes. Tal é o que ele, de fato, obtém logo na sequência: uma vez formulada a definição de amor, o discurso é interrompido para que Fedro possa expressar seu consentimento quanto a essa primeira postulação: “Dizes absolutamente a verdade” (238d4: Ἀληθέστατα λέγεις).

Ora, não parece que temos aqui uma réplica daquele método de hipóteses sobre o qual discorreremos no último capítulo? Com efeito, aparentemente temos uma investigação que parte de hipóteses (os argumentos citados acima) e chega a uma definição que obtém a concordância entre os dialogantes; tal definição é novamente admitida como uma hipótese e dela se extraem consequências a serem avaliadas¹⁵⁰. Contudo, não afirmariamos que o primeiro discurso de Sócrates consista simplesmente na aplicação do

¹⁴⁹ No discurso de Lísias e no primeiro discurso de Sócrates, põe-se ênfase na dimensão irracional de *éros*. Contudo, é importante assinalar que, na tradição mítica, a divindade é amiúde representada por uma ambiguidade de caráter. Na *Teogonia*, de Hesíodo, talvez a mais antiga obra da literatura grega que representa *Éros*, é possível reconhecer essas duas dimensões da personalidade de *Éros*: por um lado, sendo o mais belo entre os deuses imortais (*Th.* 120: Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι), por outro, transformando o juízo e o pensamento prudente no coração de todos os deuses e homens (*Th.* 121-122: πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν). Em Safo, a contradição de *Éros* é expressa no “doce-amargo” (*fr.* 130). O seu sentido arrebatador, invencível, aparece, por sua vez, no fragmento 47, onde é qualificado como “uma tempestade”. Esse último sentido, irracional, arrebatador da razão e da prudência, parece corresponder ao conceito de amor que o discurso de Lísias e a primeira réplica de Sócrates põem em evidência. Contudo, é também característica dessa divindade o papel unificador e coordenador dos elementos do cosmos, uma força, portanto, construtiva e sábia, que contribui para a passagem do caos para o cosmos (cf. *Th.*). Talvez seja essa a segunda potência de *Éros* que se deve considerar na palinódia de Sócrates e que corresponderia, finalmente, ao conceito platônico. Essa divisão antagonista é também expressa no *Banquete* (180a-c). Outras referências literárias a *Éros*, conferir Cancik & Schneider (2004).

¹⁵⁰ Com efeito, todo o restante do texto consiste em se apresentarem as consequências que se depreendem dessa primeira hipótese. Se *éros* é um desejo irracional, então o amante, alguém escravizado pelo prazer, não medirá esforços para satisfazê-lo, buscando realizar todos os expedientes para manter o amado em sua posse, o amante seria, então, alguém que tem satisfação nos próprios defeitos (239a2-6), possuindo inveja do amado (239a7), querendo privá-lo de seus bens, de seus amigos e até de seus familiares (239a7-b6; 239d8-240a8). Além disso, é desagradável ao amado, visto preferir sempre alguém muito mais novo (240c1-2) e, quando se reconhece livre da paixão, o apaixonado recobra a lucidez, deixa o amado desiludido e abandonado (240e8-241b6).

método hipotético (tal como testemunhamos no *Ménon*, no *Eutidemo* e também parcialmente na *República*, conforme avaliamos no último capítulo); como veremos à frente, nele se incluem elementos de outros gêneros, de modo que a composição, em sua totalidade, parece configurar-se como uma espécie de pastiche, um composto híbrido, cuja interpretação é bastante desafiadora. Assim sendo, como compreendê-lo no *Fedro*? É possível concebê-lo como parte de um movimento de determinação da dialética nesse diálogo? Tentaremos responder a essas perguntas seguindo dois caminhos: 1. a via aberta pelo argumento de M. Wesoly (1992), que considera o primeiro discurso de Sócrates como uma paródia de um texto sofístico; 2. considerando-o como produto de uma elaboração ainda mais sofisticada, que traz elementos de uma investigação (σκέψις) e de uma brincadeira (παιδιά). Vejamos.

M. Wesoly (1992, p. 223) considera que o primeiro discurso de Sócrates é uma paródia do estilo de Górgias¹⁵¹, e que, portanto, ecoa o estilo grandiloquente e entusiástico atribuído ao célebre sofista. Além disso, observa que o discurso de Sócrates não altera substancialmente a orientação retórica daquele primeiro discurso. Assim, tal discurso mantém a tese de que *érōs* seja uma espécie de privação da racionalidade, fato que só pode colocar sob suspeição a nobreza e a vantagem de todos os atos que dele decorrem em favor do amado. Por esse motivo, Sócrates estaria também aqui fazendo uma paródia sofística – o mérito do seu discurso não residiria, por assim dizer, no conteúdo de sua proposição, mas tão somente na melhor, mais clara e mais persuasiva disposição dos argumentos. Aliás, isso era o que se parecia insinuar na observação que o próprio Sócrates fizera quanto ao discurso de Lísias, quando lhe enaltecia o argumento e chamava atenção para a importância da *disposição* (διάθεσις – 235e3-236a6)¹⁵².

A favor dessa interpretação poderíamos aludir ao fato de que Sócrates tenha proferido seu discurso de “cabeça coberta” (237a4: ἐγκαλυψάμενος). A razão alegada para esse estranho procedimento seria chegar o mais breve possível ao final do discurso (237a4-5: τάχιστα διαδράμω τὸν λόγον), sem se embarçar pela vergonha ou desonra (237a5: ὑπ’ αἰσχύνῃς διαπορῶμαι). Por que Sócrates ocultaria seu rosto, a não ser para, como os atores o faziam, participar de uma espécie de encenação, encarnando um

¹⁵¹ Conforme destaca o comentador (Wesoly, 1992, p. 233), depreende-se também uma referência a Górgias em 235d e 236b, onde se alude à construção de estátuas de ouro em Delfos e Olímpia, uma possível alusão a eventos que cercam a vida daquele sofista. Aristóteles (*Rh.* 1408b17-20) também reconhece o intertexto entre Górgias e Platão nesse passo, destacando o estilo entusiástico como tipicamente gorgiano.

¹⁵² Nesse passo, vale a pena observar que Sócrates faz uma típica avaliação do discurso de Lísias, do ponto de vista estritamente técnico e retórico, ao enaltecer o argumento que sustentava a tese daquele discurso (o amor desequilibrado e irracional como danoso ao amado) e verificar a necessidade de se avaliar a forma, isto é a “disposição dos argumentos” (διάθεσις) e não a “invenção” (εὔρεσις). Tanto “invenção”, como “disposição” representa vocabulário técnico da retórica antiga.

personagem com cujo discurso ele, o ator, não se poderia necessariamente comprometer? De resto, que desonra seria maior para Sócrates, senão encarnar a pele daqueles cujas práticas e métodos sempre desafiou, e cujas incoerências sempre apontou, os sofistas? Com esse expediente, Sócrates estaria, portanto, assumindo uma máscara, simulando (e dissimulando) um ato retórico e sofisticado.

Assim, se o primeiro discurso de Sócrates pode ser entendido como uma espécie de encenação, e se tal *performance* se realiza como uma dissimulação – expediente de que também o amante lança mão, movido por um desejo irracional e irrefreável –, então parece haver certa correspondência entre a visão de amor nele representada (ἔρως) e o próprio discurso (λόγος). Desse modo, assim como a dimensão irracional e arrebatadora de *éros* consagrada nesse discurso seria responsável pela desonra dos amantes, também esse *lógos* representaria o sequestro da razão socrática, o que representaria uma desonra (αἰσχύνη), motivo pelo qual Sócrates – o melhor, o mais sábio e o mais justo de Atenas (*Fédon*, 118a16-17) – apenas se atrevesse a pronunciá-lo, se o fizesse, ao menos, de cabeça coberta.

Mas haveria também uma outra explicação. Para isso, precisaríamos considerar que o primeiro discurso de Sócrates não se limita a ser uma paródia sofisticada, tal como propõe M. Wesoly, mas representa, ao mesmo tempo, um simulacro de investigação (σκέψις) e uma brincadeira de Sócrates (παιδιά), no qual entram elementos próprios do gênero dialógico, ditirâmico e épico. Conforme assinalamos acima, a argumentação de Sócrates atendeu a alguns requisitos metodológicos que a poderiam aproximar de uma pesquisa filosófica, tais como a exigência de uma definição, a proposição de hipóteses para elaborá-la, a obtenção de assentimento do interlocutor e a dedução de consequências dessa primeira definição. Contudo, ao longo desse processo, não houve propriamente um exame das hipóteses colocadas preliminarmente, tampouco uma avaliação das consequências que poderiam decorrer da conclusão inicial; além disso, embora o discurso fosse interrompido por breve diálogo, os elementos dialógicos presentes foram mínimos e a conclusão final também não admitiu espaço para a refutação. Portanto, não se tratou propriamente de uma investigação com base em hipóteses, senão de uma espécie de simulacro de investigação.

Além disso, tal proposta inclui vários elementos que nos permitem caracterizá-la como uma espécie de jogo literário, uma brincadeira ou um gracejo que Sócrates teria feito a partir do discurso proferido por Fedro, talvez motivado pela ingênua inclinação que o amigo tinha para acreditar nos discursos. O fino humor, a ironia e alguma ridicularização levaria Fedro a uma espécie de aporia diante dos *lógoi*, perplexidade que

abriria campo para uma mais séria e aprofundada reflexão subsequente. Com efeito, o discurso se apresentou como uma dupla dissimulação – uma perpetrada pelo próprio Sócrates, que a enunciou como um mito, mas a desenvolveu de forma diversa; outra, praticada pelo próprio personagem a quem se atribuiu tal discurso, um amante que fingia não estar apaixonado para lograr benefícios eróticos de um jovem. O discurso constrói, portanto, na sua forma e no seu conteúdo, uma espécie de ilusão, um efeito do fluxo verbal (εὔροια), constitui-se, portanto, como um ato dramático, uma ficção, uma imagem ou, ainda, um falseamento da realidade (por exemplo, de Ἔρως, como uma divindade) – características que, no segundo interlúdio crítico (241d-243e), farão o *daímon* socrático manifestar-se (242b8-d2), demandando uma reparação daquela falta (ἀμαρτία).

A *performance* do discurso também apresenta elementos que nos permitem caracterizá-lo como a prática da ironia de Sócrates, envolta em um sutil humor: a começar pelo tom elevado que Sócrates lhe pretende dar, iniciando-se com a efetivação do gesto tradicional e poético de invocação às musas¹⁵³. A invocação de divindades oferece um enquadre épico para o discurso, o que parece significar um tanto de exagero (e, por isso, talvez, de desmedida?) e presunção: a grandiloquência seria causada por uma paixão divina (238c6: θεῖον πάθος), por um arrebatamento das ninfas, que o teria levado a produzir ditirambos (238c9-d3), ou, ainda mais que isso, a proferir palavras épicas (241e1: ἔπη φθέγγομαι).

Desejaria Sócrates, em seu primeiro discurso, rivalizar com Homero e Hesíodo? A favor disso, poderíamos citar a última frase proferida por Sócrates, que se apresenta como um perfeito verso heroico, um hexâmetro dactílico, nele inscrevendo um símile – não somente uma figura de construção típica do texto de Homero, quanto mesmo, de fato, um de seus lugares comuns: “tal como lobos têm amor por cordeiros, assim também amantes tem amor por meninos” (cf. 241d ὡς λύκοι ἄρννας ἀγαπῶσιν, ὡς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί.)¹⁵⁴. Por outro lado, o trocadilho etimológico que Sócrates apresenta na invocação entre o epíteto das musas “de cristalina voz” (λίγεια) e o povo Lígure (Λιγύων) acaba rebaixando o tom. Com efeito, como comenta Yunis (2014, p. 112), à época de Platão, os lígures representavam um povo distante e exótico que habitava o noroeste da Itália,

¹⁵³ Esse gesto pode encontrar paralelo, por exemplo, na tradição épica, como testemunhamos, por exemplo, em Homero (*Il.* 1.484) e em Hesíodo (*Th.* 104-115).

¹⁵⁴ Em um exercício de tradução poética, João Victor de Leite Melo, caro ex-aluno de Clássicas da UFJF, a quem agradeço, mostrou como o símile presente no texto de Platão poderia ser vertido poeticamente, resultando em um dístico de versos alexandrinos:

*Tal como um lobo tem amor pelos cordeiros,
Assim também amantes amam os meninos.*

sem qualquer conexão reconhecida com as musas ou a música. A associação mítica desse povo com as musas parece ter sido elaboração posterior, tendo como fonte provavelmente essa passagem do *Fedro* – como observamos em comentários mais tardios, como o de Hérmiás, do século V d.C.¹⁵⁵.

Além disso, o fato de Sócrates declarar “produzir ditirambos” como consequência de um arrebatamento (238c9-d3) soaria também ambígua e irônica: se, por um lado, os ditirambos já fossem reconhecidos como forma de um canto coral em honra a Dioniso, tendo sido produzido por Píndaro, Simônides e Baquírides, poetas do século VI a.C. – uma forma poética, portanto, aparentemente adequada a uma atmosfera de inspiração divina –; por outro lado, na segunda metade do século V a.C., esse gênero começara a declinar na cultura grega, assumindo um caráter artificial e rebuscado, tendo como representantes Melanípides de Melos e Filóxeno de Citera, poetas contemporâneos de Sócrates (Zimmermann, 1992; Howatson, 2005, p. 194), sendo objeto de riso na comédia, por exemplo, por Aristófanes (*A paz*, 829). Desse modo, as observações de Sócrates poderiam muito bem ser vistas como uma ironia, ainda que não imediatamente percebida por Fedro.

Há também na passagem outros elementos que não permitem admiti-la como uma peça propriamente de tom sério e elevado, tal como o artificialismo do uso de expressões, como em 237a9, onde o imperativo que se dirige às musas na invocação – “tomai-me convosco” (ξύμ μοι λάβειθε) – exemplifica um arcaísmo que destoia do restante do texto – o emprego de ξ e não σ – e também apresenta uma timese do verbo συλλαμβάνω, figura de linguagem incompatível com a prosa de Platão, que é também causa da mudança no último segmento fônico da preposição συν-, que muda para συμ- por eufonia. Em suma, como comenta Brisson (2004, p. 201), o efeito irônico de toda essa passagem também não teria passado despercebido por Aristóteles, que sobre ela comentou na *Retórica* (3.7.1408b12 et seq.). Por todas essas razões, também se explicaria que Sócrates tivesse, desde o início, preservado a sua face, ao cobri-la antes de declamar tal discurso.

Portanto, se, mais que uma mera paródia, compreendemos o primeiro discurso de Sócrates como um compósito literário híbrido, um ato dramático que põe em cena, ao mesmo tempo, simulacros de mito épico e de investigação filosófica, o discurso subsequente, que o próprio Sócrates chamaria de *palinódia*, em alusão ao discurso de retratação de Estesícoro (243e9-257b6), e se apresenta como um ato de “purificação” da

¹⁵⁵ Hérmiás, *In Phdr.* 48.27-49.2.

impiedade causada pelo primeiro, sobreviria como uma espécie de correção, contraposição ou complementação das teses até aqui expressas?

As indicações para ler esse segundo discurso como uma reparação, que retifica as teses do primeiro, são textuais. Sócrates anuncia ter ouvido uma voz profética da sua alma – um *daímon* –, que lhe alertara quanto à impiedade do seu primeiro discurso, o qual ele passa a qualificar como impiedoso e terrível, visto que, pretendendo grangear honra entre os mortais, gerara a desonra de um deus (242b7-d10). Na sequência, ele menciona o caso de Estesícoro, que compôs uma *palinódia*, um discurso de retratação pelas calúnias proferidas contra Helena, que lhe custaram a visão (243a2-10). Assim, o proferimento daquele discurso funcionava como uma espécie de “purificação” (καθαρμός), visando a produzir uma antítese daquele de injúria aos deuses: “receando o próprio Éros, com água doce de um discurso desejo lavar este – salgado – que acabas de ouvir” (243d4-5: ἐπιθυμῶ ποτίμῳ λόγῳ οἶον ἄλμυράν ἄκοῆν ἀποκλύσασθαι)¹⁵⁶. Conforme comenta Kahn (2013), a justaposição dos dois discursos antitéticos de Sócrates materializa novamente o procedimento socrático de divisão – mostram-se visões opostas de *éros*, que sugerem, por sua vez, concepções opostas de *lógos*.

Conforme vimos, no primeiro discurso, todos os argumentos sustentaram-se a partir da definição de *éros* como o resultado de uma desmedida (ὑβρις), decorrente do domínio do desejo (ἐπιθυμία), uma força inata e irracional, sobre a opinião que conduz ao melhor (δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου), uma força adquirida e dirigida pela razão humana. A consequência, então, era que uma vida governada por *éros* representasse uma espécie de loucura (μανία); amor e loucura, então, se opunham a temperança e inteligência (241a3-4 νοῦν καὶ σωφροσύνην ἀντ’ ἔρωτος καὶ μανίας). Para se contrapor a essa tese, no segundo discurso, Sócrates precisa estabelecer uma relação diversa entre loucura (μανία), temperança (σωφροσύνη) e amor (ἔρωτος), e o começa a fazer através da proposição de um outro gênero de loucura. Se os apaixonados têm uma espécie de loucura, coisas boas derivam dela, sendo ela semelhante à das sibilas e à das musas, causando a cura em ritos iniciáticos e prestando belos serviços à Grécia (244a5-245a8). Assim, haveria uma espécie de loucura divina, que, conforme testemunham os antigos¹⁵⁷, é ainda mais bela que a temperança dos homens (244d3-5).

¹⁵⁶ Calvo (1992), sustenta, contudo, interpretação alternativa para a passagem, tentando mostrar que o primeiro discurso de Sócrates era mais que uma variação formal do discurso de Lísias. Um aspecto que sustenta o ponto do comentador é o fato de que a voz que Sócrates ouve, que lhe deveria prevenir de agir de forma equivocada (242c), apenas aparece quando ele já produziu o discurso. Em nossa análise, contudo, mantemos a interpretação mais consagrada e usual (Hackforth, 2001 [1972]; Rowe, 1986; Reis, 2016).

¹⁵⁷ O argumento emerge após a menção a várias práticas antigas: adivinhação do futuro, observação dos pássaros para obter compreensão, profecias relacionadas a doenças, guerras e maldições que recaíram

Assim, enquanto o primeiro discurso de Sócrates endereça o tema do amor (e da loucura), tendo como ponto de partida a singularidade da experiência humana; a palinódia socrática, como se vê já no seu exórdio, propõe que seu interlocutor olhe para mais além, para o patamar divino, somente a partir do qual se podem reformular completamente as noções de amor e loucura. Contudo, as formas de existência, de ação e de compreensão dos deuses escapam aos parcos limites da condição humana, assim sendo, como se dirigir a questões de natureza divina? Platão coloca-nos, novamente, diante de outro tipo de objeto, a requerer, por isso, modo diverso de enfrentamento, e que, conforme veremos à frente, logo culmina na proposição de um novo método, a dialética, mas que exige de antemão a reflexão sobre os princípios que o sustentam – a começar pela alma (ψυχή)¹⁵⁸.

Inicia-se, então, uma extensa passagem (245c3-253c2), na qual se desenvolve uma *psicologia* – onde se busca refletir sobre a natureza da *psykhé*, suas funções e suas afecções – e sua relação com uma teoria geral do conhecimento, a qual, conforme voltaremos à frente, mantém estreitas relações com a epistemologia da *República*, nos termos que examinamos no capítulo I. Primeiramente, desenvolve-se um argumento que consiste em defender a imortalidade da alma: sendo ela móvel em si mesma, não é suscetível à geração e à corrupção (245c4-246a2)¹⁵⁹. Na sequência, compara-se a alma à imagem de uma biga alada, através de uma longa narrativa mítica (246a3-249d3). Enquanto a alma dos deuses é semelhante a uma biga cujos cavalos e condutor são sempre bons, possuindo boa origem (246a7-8), as almas dos mortais são misturadas (μήμεικται), o que torna difícil

sobre famílias. Como observa Yunis (2014, p. 133), a passagem inteira sugere o imaginário arcaico grego, com especial relação com o espírito trágico da poesia, embora não seja, nesse passo, evocada nenhuma peça em particular.

¹⁵⁸ Notamos aqui que o diálogo se desenvolve de modo análogo ao que comentamos acerca da *República*, no capítulo anterior. Assim como naquele diálogo, em que uma prévia reflexão conduziu os interlocutores a uma espécie de aporia, exigindo que ponderassem sobre um novo e mais longo caminho, mais adequado aos novos objetos – como a *psykhé* – também aqui no *Fedro* temos um movimento análogo, a palinódia representa, portanto, não somente um ponto de inflexão teórica, mas também metodológica em relação à discussão precedente.

¹⁵⁹ De acordo com Reis (2016, p. 190) este é o sexto argumento a respeito da imortalidade da alma em Platão, dos outros cinco, quatro se apresentam no *Fédon* e um na *República* X. A comentadora assinala o paralelo entre o argumento expresso no *Fedro* e a prova final apresentada no *Fédon* (104e-106b), segundo a qual sendo a alma (ψυχή) associada à vida, ela jamais poderia ser oposto dela mesma, isto é, da morte. No *Fedro*, entretanto, uma outra qualidade lhe é associada, para sustentar seu estatuto de imortal – o movimento. A ideia de movimento (κίνησις) associada à imortalidade da alma, entretanto, não era nova. Conforme aponta Aristóteles (*De An.*, 405a29-b1), pode-se encontrar essa ideia em Alcmeon de Crotona (= DK 24A12). Conforme Yunis (2014, p. 136), o argumento da alma movente em si é também apropriado ao contexto dialógico, haja vista que Platão, na sequência, vai enfatizar o movimento da alma ascendente em direção ao Ser (engendrada por *éros* e *lógos*). Retomaremos a ideia de movimento para a compreensão da dialética na Parte γ' desta tese.

e penosa a ação do condutor¹⁶⁰. No caso dos imortais, porém, a alma adeja nas alturas, administrando o cosmos, sem perder suas asas (246b7-c2); já as humanas, imperfeitas, perdem suas asas, e, decaídas, precisam fazer morada nos corpos materiais (246c2-6). Porque as asas, por participarem da natureza divina (246d6-8), tinham a função de elevar os homens à altura dos deuses; aqueles, sendo delas privados, teriam então perdido o acesso direto à contemplação da região supraceleste (247c3: ὑπερουράνιον), onde se encontram a essência (οὐσία) sem cor (ἄχρώματος), sem forma (ἄσχημάτιστος), intangível (ἀναφής) e contemplável apenas pelo intelecto (μόνῳ θεατῇ νῶ). É esse o nível da realidade onde reside a própria justiça (247d6: αὐτὴ δικαιοσύνη), a temperança (σωφροσύνη) e a ciência que não é sujeita à geração (247d7: ἐπιστήμην, οὐχ ἧ γένεσις πρόσεστιν), e, por isso, corresponde ao ser que realmente é e que realmente é ciência (247e2: ὃ ἐστὶν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὐσαν).

Dito de outro modo, em linhas bastante gerais, isso significaria que as almas dos mortais se caracterizam por terem perdido a capacidade de acessar diretamente os objetos inteligíveis, os únicos e verdadeiros objetos do conhecimento, restando-lhes apenas o desejo de alcançá-los, mediante um esforço de reminiscência (248a6-b1) e, por isso, na melhor das hipóteses, podem se tornar amigas da sabedoria, do belo, das musas, ou do amor (248d3-4: φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικου) e, na pior das hipóteses, nos menores graus da escala das almas¹⁶¹, encerrar-se no corpo de um sofista ou demagogo (248e3: σοφιστικὸς ἢ δημοκοπικός), ou um tirano (248e3: τυραννικός).

É nesse momento que, através dessa imagem, Platão inicia uma espécie de descrição do filósofo e de sua atividade: uma alma sem asas, que, entretanto, anseia

¹⁶⁰ Brisson (2004 [1989], p. 42), assinala a clara relação entre o conceito de alma que emerge no *Fedro* e aquele da *República* (IV). A imagem de uma biga puxada por dois cavalos, um bom e um irascível (253d-e1) evoca a imagem da alma tripartida da *República*: o cocheiro é o intelecto, o cavalo bom é a opinião verdadeira e o cavalo mau é o desejo. O leitor familiarizado com a *República* há de notar, entretanto, que parece que essa nova divisão não corresponde inteiramente à tripartição célebre da alma entre *lógos*, *thymós* e *epithymía*, como se lê nos livros IX e X, divisão segundo a qual, para cada parte, corresponderia um tipo próprio de desejo e comando (a capacidade de raciocinar e se instruir; os impulsos e os desejos de honra; e a os desejos sensuais, respectivamente). Em que pese isso, como argumenta Reis (2016, p. 175): “é possível que não haja um grande problema na coordenação das doutrinas da alma expostas em *A República* e *Fedro*. A psicologia tripartite parece um modelo justamente para dar conta da diversidade das motivações humanas e dos conflitos daí decorridos – e por isso mesmo estaria perfeitamente alinhado ao espírito da definição de *érôs* apresentada. Além disso, a menção a apenas dois fatores atende por enquanto aos interesses de análise de Sócrates”.

¹⁶¹ Em 248c2-e3, Platão descreve uma espécie de escala correspondente aos níveis das almas que, tendo decaído, tomada pelo esquecimento, vão habitar diferentes gêneros humanos, em nove níveis: 1) os que amam o saber (o filósofo), o belo, os cultores das musas (os poetas inspirados, o vate) e do amor; 2) reis (legítimos), guerreiros, comandantes; 3) políticos, administradores, comerciantes; 4) ginastas e médicos; 5) profetas e iniciados nos mistérios; 6) poetas e imitadores; 7) artesãos e lavradores; 8) sofistas e demagogos; 9) tiranos.

reaproximar-se das coisas do alto (248a6-7: γλιχόμεναι μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω ἔπονται), as quais só podem novamente ser vistas pelo pensamento (διάνοια). Isso significa que ele poderia alcançar aquilo que um dia vislumbrou enquanto uma alma alada, o que se daria por meio de um esforço intelectual. Essa imagem sugere, ainda, que seria próprio da *psykhé* uma pré-visão das Formas, visão que, uma vez perdida aquando da sua habitação em corpos humanos, somente lhe seria possível de ser recuperada mediante um processo cognitivo, como observamos na passagem:

Com efeito, um homem deve compreender o que é dito de acordo com uma forma, indo das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio: e isso é a reminiscência daquilo que um dia nossa alma viu, andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são, levantando a cabeça para o que realmente é. Por isso, com justiça de fato, somente o pensamento do filósofo tem asas; pois segundo sua capacidade está sempre próximo pela memória àquilo cuja proximidade o deus deve sua divindade. E o homem que se serve corretamente de tais reminiscências, realizando sempre mistérios perfeitos, somente ele se torna de fato perfeito. Afastando-se dos interesses humanos, e tornando-se próximo ao divino, rejeitado pela maioria que o considera sem juízo, à maioria passa despercebido que é inspirado por deus¹⁶².

(*Phdr.* 249b6-d3)

Deixando à margem, provisoriamente, as questões ligadas à memória e à reminiscência, as quais, embora tendo também papel central nessa passagem, serão retomadas especificamente na Parte β' desta tese, vejamos com mais atenção em que termos o processo filosófico (a busca “do que realmente é” – 249c4: τὸ ὄν ὄντως) aqui se caracteriza como um exercício do *lógos* (um exame “do que é dito” – 249b7: λεγόμενον) e qual a implicação disso para uma “teoria do conhecer”.

A metáfora espacial sobre a qual comentamos no último capítulo, também aqui está expressa para fazer referência ao conhecer: trata-se de um deslocamento, de um movimento, como se deixa notar pelo emprego do participio durativo do verbo de movimento *eími* (ἰόν), e os sintagmas que indicam noções de origem e direção de um movimento, respectivamente introduzidos pelas preposições *ek* e *eis*. O ponto de partida

¹⁶² Cf. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὼν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῆ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις αἰεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεϊὸς ἐστὶν. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους αἰεὶ τελετὰς τελοῦμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται· ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος, νοθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλούς.

do movimento filosófico é a multiplicidade das percepções (ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων), portanto, a pluralidade de imagens radicadas no sensível e registradas pelo aparelho sensitivo da alma humana¹⁶³.

Não se pode, todavia, fazer coincidir conhecimento (ἐπιστήμη) e percepções (αἰσθήσεις); o primeiro dependeria, ainda, de um exercício do *lógos* (λογισμός), que consiste em reunir a pluralidade de estímulos perceptuais em uma unidade inteligível (249c1: εἰς ἓν λογισμῷ συναϊρούμενον). Note-se que, na passagem, o próprio verbo que está traduzido como “compreender” (249b7: συνιέναι), significa, antes, em grego, “reunir”, “juntar”, “agregar”, isto é, “compreender” no seu sentido etimológico, do latim *comprehendere*, “tomar em conjunto”.

¹⁶³ A palavra grega *aísthēsis* tem um campo semântico mais amplo do que simplesmente “percepção sensorial”, participando também da apreensão da realidade, a partir de uma dinâmica que tem a *psykhé* como diretora. Tal é o que podemos observar, por exemplo, no *Teeteto*. Entre 184c5-d5, fica explícito que o sujeito da *aísthēsis* não são os olhos ou os ouvidos que facultam a visão ou a audição, mas a alma, sendo os órgãos sensoriais apenas instrumentos. Além disso, o aparelho psíquico opera uma espécie de convergência dos estímulos sensoriais captados (*Th.* 184d3-4: “seja a alma, seja o que quiser chamar, reúne todas [as percepções]” - εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει). Mais à frente, no mesmo diálogo (*Th.* 186b6-d5), a noção de verdade (ἀληθεία) e conhecimento (ἐπιστήμη) estão relacionadas ao que é em si mesmo, à “essência” (οὐσία), que é produto de um discernimento (κρίνειν) da alma. As afecções são captadas pelo corpo (*Th.* 186c1-2: διὰ τοῦ σώματος παθήματα), mas atingem a alma (*Th.* 186c2: ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει). Entretanto, embora tais afecções (παθήματα) não coincidam com a verdade ou a ciência, é por intermédio delas, mediante um exercício do *lógos* a elas aplicado (*Th.* 186d3: τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ), é possível chegar à ciência e à verdade:

Sóc.: E a essência e dualidade desses fatos, sua oposição recíproca, a essência dessa mesma oposição, não é a nossa alma que, voltando a considerá-las e a confrontá-las, procura discernir?

Teet.: Perfeitamente.

Sóc.: Logo, desde o nascimento, tanto os homens, como os animais têm o poder de captar as impressões que atingem a alma por intermédio do corpo. Porém, relacioná-las com a essência e considerar a sua utilidade, é o que, só com o tempo, trabalho e estudo conseguem os raros a quem é dada semelhante faculdade.

Teet.: Perfeitamente

Sóc.: Poderá atingir a verdade de alguma coisa, quem não alcançar a sua essência?

Teet.: Nunca!

Sóc.: E do que não se alcança a verdade, poder-se-á ter conhecimento?

Teet.: De que jeito, Sócrates?

Sóc.: Naquelas impressões, por conseguinte, não é que reside o conhecimento, mas no raciocínio a ser respeito; é o único caminho, ao que parece, para atingir a essência e a verdade; de outra forma é impossível.

(Cf. Tradução de Carlos Alberto Nunes (1988), {ΣΩ.} Τὴν δέ γε οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς ἀλλήλω καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς ἐναντιότητος αὐτῆς ἡ ψυχὴ ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα κρίνειν πειρᾶται ἡμῖν.

{ΘΕΑΙ.} Πάνυ μὲν οὖν.

{ΣΩ.} Οὐκοῦν τὰ μὲν εὐθύς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις, ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει· τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρὸς τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται;

{ΘΕΑΙ.} Παντάπασι μὲν οὖν.

{ΣΩ.} Οἷόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ᾧ μηδὲ οὐσίας;

{ΘΕΑΙ.} Ἀδύνατον.

{ΣΩ.} Οὐ δὲ ἀληθείας τις ἀτυχήσει, ποτὲ τούτου ἐπιστήμων ἔσται;

{ΘΕΑΙ.} Καὶ πῶς ἂν, ὦ Σώκρατες;

{ΣΩ.} Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔστι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μὲν, ὡς ἔοικε, δυνατὸν ἄψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον).

Ora, isso quer dizer que o processo do conhecimento, conquanto não alheio à multiplicidade de estímulos sensíveis – isto é, a multiplicidade das imagens, dos sons, dos sinais, das palavras etc., que, por intermédio do corpo, é registrada pela *psykhé* – decorre, todavia, de uma atividade do *lógos*, tendo, por isso, a alma como sujeito; e consistindo, justamente, na compreensão das relações entre a multiplicidade de percepções (αἴσθησις) e a unidade que se constrói pelo intelecto, tendo como referência a Forma (249b7: κατ’ εἶδος). Destaque-se, finalmente, que o resultado desse processo configura uma espécie de movimento de afastamento ou separação das preocupações humanas (249c8: ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων), em direção a uma condição semelhante à divina (249d1: πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος).

Ora, se entendemos que “aquilo que é dito” (249b7: λεγόμενον) também tem natureza análoga à das afecções captadas pela *aísthesis* (ou seja, tanto a linguagem oral, quanto a linguagem escrita são primeiramente apreendidas via órgãos sensoriais), poderíamos também pensar que os signos que perfazem o que é dito são da ordem dessa multiplicidade de estímulos sensíveis, que, conforme vimos na passagem, consiste no ponto de partida do processo de conhecimento? Se assim o for, poderíamos ainda pensar que também ela não se confundiria com o conhecimento – isto é, com a “compreensão de acordo com a Forma” (249b6: συνιέναι κατ’ εἶδος) ou o “levantar a cabeça para o que realmente é” (249c3-4: ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως) – e, por isso, não escaparia também de ser o objeto desse exercício de reunião (249b7: συνιέναι). Assim sendo, também o “o que é dito” precisaria ser submetido a uma rigorosa crítica – a linguagem, escrita ou falada, como veremos na Parte β’, não escaparia, portanto, dessa reflexão.

Por ora, parece-nos ser possível também indicar algumas convergências entre essa passagem do *Fedro* e aquela caracterização do filósofo e de sua atividade anteriormente expressa na *República*, nos termos que apresentamos no último capítulo¹⁶⁴. Na *República*, também se postulava o papel fundamental do *lógos* para engendrar distinções (R. 5.454a1-9), o filósofo era ali também caracterizado como aquele que se engaja em um movimento de acesso ao Belo em si e por si (R. 5.476b10-11: τὸ καλὸν...καθ’ αὐτὸ), e era capaz de distinguir o uno do múltiplo (R. 6.484b4-8), optando pelo primeiro, como traço distintivo da verdadeira ciência (R. 5.477b11-13). Assim, o *lógos* era pensado como elemento

¹⁶⁴ A imagem descrita no *Fedro* não suscita somente convergências com a *República*. Com efeito, como explica Santas (1992, p. 305), sob a roupagem mítica da palinódia de Sócrates, é possível depreender ao menos quatro teses platônicas, que foram formuladas nos diálogos médios: 1) A mortalidade da alma (cf. *Fédon*); 2) A divisão da alma (cf. *República*); 3) uma teoria do conhecimento das Formas (cf. *República*); 4) a ideia de reminiscência das Formas (cf. *Mênon*). Como o objeto desta tese é a relação desse tema com o da dialética, justificamos nossa atenção particular ao paralelo *Fedro/República*.

operacional para o movimento de diferenciação e determinação do uno e do múltiplo, e, por extensão, de distinção entre o elemento inteligível (“a Forma”, a “ideia”) e a multiplicidade dos sensíveis.

Além disso, a imagem da biga alada do *Fedro* permite delinear um paralelo com a alegoria da caverna, da *República* VII. Conforme avaliamos antes, por meio daquela imagem, Platão figurava o movimento ascendente de um indivíduo, limitado de partida pelas imagens captadas pelas percepções no âmbito de uma caverna, em direção à contemplação das coisas que são em si mesmas, iluminadas pelo sol, imagem que, naquele contexto, traduzia a ideia do Bem – condição de visibilidade/cognoscibilidade das Formas (517b-c). No *Fedro*, somos também convidados a visualizar um movimento de natureza semelhante, através da imagem da biga alada. Embora não mais se represente propriamente uma *ascensão* – mas uma *queda* – a ideia que subjaz é a mesma: no nível da realidade em que estão as almas encarnadas – os mortais – tem-se apenas um acesso à realidade em si intermediado pelos sensíveis, cabendo a um tipo particular, o filósofo, mediante um esforço de elevação pelo intelecto, a busca da apreensão dessa verdadeira realidade – as Formas –, que correspondem, por sua vez, à única e verdadeira ciência, havendo, portanto, uma homologia entre o real epistêmico e o real ontológico, tal qual vimos desenhada na *República*. Além disso, assim como na *República* postulava-se a dialética, então considerada uma ciência e um método, como o corolário desse processo; também no *Fedro* essa reflexão culmina com a apresentação e exame desse conceito, como veremos à frente (*Phdr.* 265d-266b).

Nesse íterim, é importante ainda notar no âmbito dessa imagem a distinção que se realiza entre o filósofo (e também o amante da beleza, o cultor das musas e do amor) – situado no polo mais elevado da escala humana, segundo o “decreto de Adrasteia”¹⁶⁵ – e o sofista, demagogo e tirano – situados no nível ínfimo dessa mesma escala. Sem analisarmos aqui a gradual distinção que se desenha em nove níveis (incluindo, reis, guerreiros, ginastas, políticos, sacerdotes etc.), vale atentar que aqueles que estão diretamente associados ao *lógos* – o filósofo e o poeta inspirado, por um lado; os sofistas, demagogos e tiranos, por outro – ocupam espaços radicalmente opostos.

Se poetas, filósofos, sofistas e tiranos são, por assim dizer, gêneros humanos cujo traço comum é um domínio do uso do *lógos* (ainda que para diferentes finalidades),

¹⁶⁵ Novamente, aqui vemos a apropriação de um elemento mitológico na organização do argumento de Platão, por intermédio de seu personagem Sócrates. Conforme comenta Yunis (2014, p. 143), *Adrasteia* (que significa “aquela da qual não se corre”) é identificada em fontes mais antigas, com a *Anánkhē* (em uma teogonia órfica – DK1B13), também é o epíteto de Nêmesis. É citada por Platão também na *R.* 5.451a.

colocá-los em extremidades opostas dessa escala poderia antecipar uma análoga oposição entre os diferentes *lógoi* que os representam, oposição que virá novamente à tona na diferenciação entre retórica e dialética na sequência do diálogo? E mais: o filósofo, ou amante do saber (φιλόσοφος), está colocado no mesmo nível do amante da beleza (φιλόκαλος), do cultor das musas (μουσικοῦ τις), e do amor (ἐρωτικοῦ). Os quatro termos se sucedem, nesse nível, precisamente nessa ordem: o filósofo (A); o amante da beleza (B); o poeta, ou cultor das musas (C); e o cultor do amor (D)¹⁶⁶. Se o o cultivo do belo (B) está relacionado ao cultor das musas (C), podemos ler essa passagem como uma equação em quiasmo, segundo a qual, por sua vez, ao filósofo (A) corresponderia uma relação com o amor (D)? Se esse caminho de leitura estiver correto, poderíamos pensar em uma homologia entre *éros* e *lógos*? Se, conforme apontamos, os *lógoi* são opostos na escala dos gêneros humanos, o que representa uma distinção (uma *diaíresis*), poderíamos assim dizer que Platão logra fazer o mesmo acerca do conceito de *éros*¹⁶⁷?

Em suma, visto em perspectiva, o primeiro discurso de Sócrates, quando posto diante do segundo discurso, permite, com efeito, reconhecer uma divisão, por assim dizer, entre dois gêneros de *lógos* e dois gêneros de *éros*: os dois primeiros discursos evidenciam um *lógos* e um *éros* efusivos, arrebatadores, irracionais, humanos *versus* o terceiro discurso, a palinódia, que pavimenta caminho para outra concepção de *éros* e de *lógos* equilibrados, racionais, divinos. Enquanto a palinódia se constitui envolta em uma linguagem francamente mítica, rica em imagens e recorrências a elementos da cultura religiosa grega, o primeiro discurso de Sócrates, quanto ao fato de se colocar como um mito, revelou-se, como vimos, como não muito mais que apenas um pretensioso projeto. Embora exuberante quanto à riqueza de imagens e complexidade dos argumentos, do ponto de vista de sua formulação, a palinódia se organiza de forma bem menos arrebatada e pretensiosa (não se coloca como um épico, por exemplo), tendo, afinal, um apelo bem mais psicagógico e bem menos patético que o primeiro discurso de Sócrates. Por esse motivo, enquanto o primeiro discurso poderia ser tomado como um gracejo de

¹⁶⁶ Cf. 248d3-4: φιλοσόφου (A) ἢ φιλοκάλου (B) ἢ μουσικοῦ τινος (C) καὶ ἐρωτικοῦ (D).

¹⁶⁷ Conforme Sócrates salienta (*Phdr.* 252d5-e5): “Portanto, cada um elege o amor dentre os belos jovens à sua maneira, modela-o e adorna-o feito um ídolo, como sendo para si o próprio deus que honra e cujos mistérios celebra. Os que seguem Zeus, procuram que o amado por eles tenha a alma como de Zeus, examinam ainda se a sua alma é de filósofo e comandante e, quando o encontram, são tomados de amor, tudo fazendo para que venha a ser bem assim”. (Cf. τὸν τε οὖν Ἔρωτα τῶν καλῶν πρὸς τρόπον ἐκλέγεται ἕκαστος, καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκείνον ὄντα ἑαυτῷ οἷον ἄγαλμα τεκταίνεται τε καὶ κατακοσμεῖ, ὡς τιμήσων τε καὶ ὀργιάσων. οἱ μὲν δὴ οὖν Διὸς δῖόν τινα εἶναι ζητοῦσι τὴν ψυχὴν τὸν ὑφ’ αὐτῶν ἐρώμενον· σκοποῦσιν οὖν εἰ φιλόσοφος τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν, καὶ ὅταν αὐτὸν εὐρόντες ἐρασθῶσι, πᾶν ποιῶσιν ὅπως τοιοῦτος ἔσται.)

Sócrates, apresentando uma irônica aparência de reflexão elevada; o segundo representa uma reflexão mais séria e filosófica¹⁶⁸.

Mas as contraposições não acabam por aí: ao passo que os conceitos de *éros* e *manía* do primeiro discurso eram essencialmente humanos, causados por um instinto irrefreável, uma desmedida (ὑβρις) ligada a um desejo (ἐπιθυμία); no segundo discurso eles se situam em uma dimensão divina. Nesse discurso, *éros* e *manía* são causados por uma inspiração divina (ἐνθουσιασμός) e estão ligados a um processo de reconhecimento da realidade. Dessa forma, os dois discursos de Sócrates permitem-nos reconhecer uma prática da dialética como divisão e reunião (conforme será definida adiante): as antíteses que se evidenciam quando contrapostos tornam visível o procedimento da *diatresis*, ao passo que as diferentes dimensões de *éros*, *manía* e *lógos* apresentadas, se submetidas a esforço de entendimento, nos permitem também compreender uma visão de conjunto, e, assim, alcançarmos uma unidade inteligível na multiplicidade de sensíveis; portanto, uma *synagogé*. A operação dialética se realiza, assim, na relação entre os dois discursos, que evoca outras relações pertinentes ao diálogo: sensíveis *vs.* inteligíveis, humanos *vs.* divinos, aparentes *vs.* reais¹⁶⁹.

No terceiro discurso, temos também uma imagem do filósofo, um mortal que é movido pelo segundo tipo de *éros*, que o impulsiona à busca de uma visão perdida da realidade, que lhe teria escapado pela perda de suas asas¹⁷⁰. Haveria, assim, uma relação estreita entre *éros* e *philosophía*, que estariam ambos ligados a uma mesma destinação¹⁷¹.

¹⁶⁸ Em favor disso, citaria, por exemplo, a posição de H. Yunis (2014). Em seu comentário, afirma que Platão teria abandonado o gênero epidítico que caracterizava o segundo discurso, em favor de um gênero deliberativo, no segundo, além disso, “Phaedrus is Socrates’ auditor in a different sense. Socrates treats Phaedrus no longer as the epideictic connoisseur he wished to be at the outset, but a serious student of serious discourse (243c1-d6; 245c1-2) *i.e.* one who genuinely wants to understand how discourse can be used to affect its audience. Socrates’ task with regard to Phaedrus is not only to provide him with an effective display of psychagogic discourse, but to use that display to move Phaedrus towards philosophy” (Yunis, 2014, p. 126).

¹⁶⁹ Devo bastante dessa leitura aos comentários oferecidos pela Professora Maria Cecília Gomes dos Reis, por ocasião do Exame de Qualificação deste trabalho. Sou bastante grato por suas explicações, cujo alcance, contudo, certamente não consegui explorar em sua totalidade e profundidade.

¹⁷⁰ Cf. *Phdr.* 250b5-c6: “O belo, por sua vez, era então possível de ver, visão e espetáculos beatíficos quando unidos a um coro feliz – nós, no séquito de Zeus e outros no de outros deuses –, víamos e nos iniciávamos naquilo que é lícito chamar de a mais beatífica das iniciações. E o celebrávamos de modo orgiástico na plenitude de sermos nós mesmos e isendo ainda de quantos males nos aguardavam no porvir; plenas, simples e inabaláveis eram as bem-aventuradas visões que tínhamos, iniciados em brilho puro, purificados também nós e sem o sinal desse cárcere que agora chamamos corpo e que nos envolve à maneira de ostra em sua casca” (Cf. θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος· κάλλος δὲ τὸτ’ ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῶ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θεῶν, ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ’ ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἣν ὠργιάζομεν ὀλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ ὑπέμενεν, ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μουόμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν διή σώμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὅστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι).

¹⁷¹ Impara (1992, p. 301): “In questa unità di intelligenza e desiderio viene collocato il filosofo nel Fedro. Eros e filosofi vengono così legati ad uno stesso destino. Non c’è vera filosofia senza amore della verità, della

Nesse sentido, o *Fedro* parece recuperar, reconfigurando-a, a reflexão sobre *éros* do *Banquete*.

De fato, para compreendermos a noção de *éros* no *Fedro*, as muitas convergências entre esse diálogo e o *Banquete* parecem mesmo exigir uma certa aproximação entre os dois. Os dois se assemelham em vários aspectos:

1. do ponto de vista dos elementos dramáticos: a presença comum do personagem Fedro (embora em diferentes idades, há notáveis traços comuns, cf. Nails, 2002, p. 232; Brisson, 2004, p. 21);

2. do ponto de vista da construção literária: a apresentação em sequência de discursos e comentários críticos sobre eles, o caráter polifônico do texto, a riqueza de imagens e de narrativas de caráter mítico (cf. Chambry, 1992, p. 105; Corrigan & Glazov-Corrigan, 2004);

3. do ponto de vista do tema filosófico: a discussão sobre *éros* e sua relação com o processo de conhecimento presidido pela alma, tendo como referência a noção de Formas (Cf. Dixsaut, 2002, p. 106; Trabattoni, 2010, p. 146);

4. do ponto de vista da cronologia da obra de Platão: ambos os diálogos pertencem à mesma fase, formando, provavelmente, uma sequência, começando pelo *Banquete*, passando pela *República* e terminando no *Fedro* (Cf. Chambry, 1992, p. 32).

Sem a pretensão de fazermos uma abordagem sistemática desse diálogo, ou de mapearmos os principais sentidos que emergem de seu contexto dialético, ou, ainda, de apontarmos de forma metódica as confluências e divergências entre os sentidos de *éros* no *Banquete* e no *Fedro*, observemos apenas de que maneira as distinções de *éros* que parecem se configurar neste diálogo, conforme apontamos acima, podem também ser explicadas quando as consideramos tendo como perspectiva alguns elementos da discussão sobre o tema, nos discursos apresentados no *Banquete*, que perfazem, talvez, a mais longa reflexão sobre o *éros* na obra de Platão.

bontà e della bellezza; non c'è vero amore senza filosofia e desiderio di tutto della verità; che non è la verità du tutto, né la verità su tutto. È la intelligenza che desidera e affida a questa funzione il libero corso del dialegesthai mostrandosi come eros liberato". Trabattoni (2010, p. 148): "para Platão, *éros* se liga intimamente à filosofia, porque o desejo que acomete a todos, de viver uma vida boa, nunca poderá ser realizado se pelo menos tentarmos conhecer o bem: em outras palavras, não poderá ser realizado se não dispusermos nossa vida em direção ao conhecimento".

Um banquete de discursos

O *Banquete* põe em cena um *sympósion*¹⁷². A reunião, convocada por Agatão¹⁷³, teria tido a finalidade de comemorar a sua vitória em um concurso de tragédias. Em um clima de convivialidade, sete discursos são então proferidos: os seis primeiros representam diferentes elogios de *Éros* e o último é um elogio a Sócrates, proferido por Alcibíades¹⁷⁴, já completamente ébrio. Esquemáticamente, quanto à abordagem do tema do amor, os seis discursos podem ser agrupado em três pares:

I. os discursos de Fedro (178a-180b) e de Agatão (194e-197e) representam discursos laudatórios que figuram *Éros* como uma unidade divina. Fedro o retrata como o mais venerável e nobre dos deuses (180b6-7: θεῶν καὶ πρεσβύτατον καὶ τιμιώτατον), o mais capaz de levar os homens à virtude e à felicidade (180b7-8: εἰς ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας κτήσιν); Agatão o apresenta como o mais feliz (195a6: εὐδαιμονέστατον), o mais belo (195a7: κάλλιστον) e o mais jovem (195a8: νεώτατος) dos deuses; além disso, aquele que pode controlar, com bastante sabedoria, os apetites e o prazer (196c7-8: κρατῶν δὲ ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ὄρωρος διαφερόντως ἂν σωφρονοῖ), o mais corajoso (196d3: ἀνδρειοτάτου), e o único capaz de comunicar o bem e a beleza a outros (197c1-3: ὢν κάλλιστος καὶ ἄριστος μετὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἄλλων τοιούτων αἴτιος εἶναι);

¹⁷² A ideia de um *symposion* ou banquete era ligado, inicialmente às honras de guerreiros, no âmbito da visão homérica da cultura grega. A prática, porém, se estende consistentemente até o período clássico. O momento de beberem juntos (daí a palavra, formada por συν-, “junto” e pelo radical formado da raiz de πίνω, “beber”), provavelmente ocorria somente após a refeição principal (δειπνον), e consistia na reunião de homens, que provavelmente permaneciam reclinados em almofadas ou próximos a mesas baixas, onde se serviam de vinho (ou da mistura de água e vinho), que servido por garotos. Tratava-se de uma atividade aristocrática, de importância social e cultural: em tais banquetes se recitavam poemas ou se declamavam discursos (Roberts, 2007)

¹⁷³ Agatão de Atenas, provavelmente nascido por volta de 447 a.C., é representado como um jovem belo e bem nascido no *Protágoras*, no *Banquete*, tinha idade próxima a 30 anos, é representado como o campeão de um concurso de tragédias. Aristófanes o representa como tendo aparência jovem, sendo delicado e efeminado (em *Thesm.* 31-33; 33-35) (Nails, 2002, p. 10).

¹⁷⁴ Alcibíades Escambônidas, personagem emblemático da cultura grega, descendente de duas das famílias nobres mais poderosas de Atenas, tendo sido legalmente órfão aos seis anos, foi criado por Péricles. Xenofonte (*Mem.*, 1.2.12-28) o retrata, aos dezenove anos, vencendo um debate com Péricles sobre leis, persuasão e força e o retrata não como um verdadeiro discípulo de Sócrates, mas como alguém que se aproximou de Sócrates movido por ambição. Na obra de Platão aparece em várias ocasiões: no *Protágoras*, como jovem amado por Sócrates, e também é citado ou tem participação no *Banquete* (212d *et seq.*); *Górgias* (481d, 519b); *Eutídemo* (275a-b). Sua relação com Atenas é bastante conflituosa, ora a cidade o tem como herói, ora o condena por traição (Nails, 2002, p. 11-13). Goldstein (2017, p. 259 *et seq.*) o representa como grande representante do cultura do “extraordinário” em Atenas, a que Platão, através da relação que figura entre Alcibíades e Sócrates em seus diálogos, pretende fazer uma forte contraposição.

2. os discursos de Pausânias (180c-185c)¹⁷⁵ e Erixímaco (186a-188e)¹⁷⁶ apresentam concepções dualistas de *Éros*. Pausânias apresenta o argumento de *Éros* como duas divindades, Afrodite urânia, isto é, “celeste” (180d8: Οὐρανίαν) e Afrodite pandêmia, isto é, “popular”, “vulgar” (180e2: Πάνδημον). O *Éros* que decorre da Afrodite pandêmia manifesta-se no amor dos homens inferiores (181b2: οἱ φαῦλοι τῶν ἀνθρώπων ἐρώσιν), que se atraem por meninos não menos que por mulheres (181b3: μὲν οὐχ ἦττον γυναικῶν ἢ παίδων), estando, ainda, mais ligado ao corpo que à alma (181b4: τῶν σωματῶν μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν). Mirando tão somente a satisfação, é indiferente ao agir belamente (181b5-6: πρὸς τὸ διαπράξασθαι μόνον βλέποντες, ἀμελοῦντες δὲ τοῦ καλῶς ἢ μὴ), sendo ainda incapaz de distinguir o bem do seu contrário (181b7-8: ὁμοίως μὲν ἀγαθόν, ὁμοίως δὲ τοῦναντίον), participando, enfim, de homens e mulheres (181c1-2: μετεχούσης καὶ θήλεος καὶ ἄρρενος). Por outro lado, a Afrodite urânia participa somente dos homens, não das mulheres (181c2-3: οὐ μετεχούσης θήλεος ἀλλ’ ἄρρενος μόνον), é mais velha, isenta de excesso (181c4: πρεσβυτέρα, ὕβρεως ἀμοίρου), permite o desenvolvimento de uma relação mútua que dura toda a vida (181d4-5: τὸν βίον ἅπαντα συνεσόμενοι καὶ κοινῇ συμβιωσόμενοι). Na sequência, Erixímaco mostra que seu poder não reside apenas na alma humana, atraída pelos belos homens, mas estende-se a todas as demais criaturas (186a3-5: οὐ μόνον ἐστὶν ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς καλοὺς ἀλλὰ καὶ πρὸς ἄλλα πολλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις), caracteriza-se como uma harmonia de contrários, um equilíbrio de forças, que produz prosperidade e saúde nos mortais (188a5: εὐετηρίαν τε καὶ ὑγίειαν ἀνθρώποις); promovendo o bem, a justiça e a temperança (188d5-6: ὁ δὲ περὶ τάγαθὰ μετὰ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης ἀποτελούμενος), possuindo o poder supremo de produzir felicidade (188d7-8: τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχει καὶ πᾶσαν ἡμῖν εὐδαιμονίαν παρασκευάζει) e tornar os homens amigos dos deuses (188d9: φίλους εἶναι καὶ τοῖς κρείττοσιν ἡμῶν θεοῖς).

3. Aristófanes (189c-193d)¹⁷⁷ apresenta, então, uma narrativa mítica sobre os seres humanos, que, nas origens, formavam um composto duplo, possuindo três sexos, o masculino, o feminino e o andrógino, que reunia ambos os sexos. Por terem desafiado os

¹⁷⁵ Pausânias de Cerâmicos, representado como amigo de Agatão no *Protágoras* (315d) e no *Banquete*. Em Xenofonte (*Smp.* 8.32) é criticado por defender uma concepção de amor homossexual (Nails, 2002, p. 222).

¹⁷⁶ Erixímaco de Atenas, filho de Acúmeno, personagem histórico, médico, nascido provavelmente por volta de 448 a.C. Citado no *Protágoras* (315c), *Banquete* e *Fedro* (268a). (Nails, 2002, p. 143).

¹⁷⁷ Aristófanes de Cythadanaeum, célebre comediógrafo grego, nascido em data incerta em meados do século V a.C. Suas comédias representam críticas sociais acerca das instituições atenienses da virada do século V para o IV, a partir de uma ótica conservadora. São lhe atribuídas, na Antiguidade, 44 comédias, das quais sobrevivem apenas sete e cerca 950 fragmentos das demais. É representado por Platão no *Banquete*, onde apresenta um discurso, sendo também explicitamente citado na *Apologia* (19c) (Nails, 2002, p. 54).

deuses, Zeus os teria, como castigo, dividido em duas metades, que, por isso, seguem saudosas, desejanter de se fundir uma com a outra (191a6: ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἡμισυ τὸ αὐτοῦ συνήει). *Ἔρως* seria, então, o único deus que poderia curar a natureza humana (191d3: ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην), fazendo de duas pessoas uma só (191d2: ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν). *Ἔρως* é, portanto, o nome do desejo e da busca de totalidade (192e10-193a1: τοῦ ὅλου οὖν τῆ ἐπιθυμία καὶ διώξει ἔρως ὄνομα). Finalmente, Sócrates reporta o discurso de Diotima (201d-212b)¹⁷⁸, no qual *Ἔρως* é apresentado não como sábio, mas como um intermediário entre o conhecimento e a ignorância (202a3: τι μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας), e não é um deus, mas um *daímon*, um ser intermediário entre um deus e um mortal (202e1: μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ). Deuses e mortais não se misturam (202e9-203a1: θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται), mas, através de *Ἔρως*, seria possível um contato e um diálogo entre homens e deuses (203a2-3: διὰ τούτου πᾶσά ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους). Filho da Penúria (Πενία) e do Recurso (Πόρος), *Ἔρως* teria herdado da mãe a escassez de beleza e suavidade (203c6-7: πένης ἀεί ἐστὶ, καὶ πολλοῦ ἀπαλός τε καὶ καλός), e, do pai, o ardor pelas coisas belas e boas (203d4-5: ἐπιβουλός ἐστὶ τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς), por isso filosofa a vida toda (203d7: φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου); os demais deuses, sendo sábios, não filosofam (204a1-2: θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι), tampouco filosofam os ignorantes, que não desejam ser sábios (204a3-4: οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι).

Logo de partida, consideremos o prólogo do *Banquete* (172a-173e). O texto começa com o discurso de Apolodoro a interlocutores não identificados, narrando o que se passara na véspera. Descreve-se, então, o encontro ocorrido entre Apolodoro e Gláucon, que se revela interessado em ouvir de Apolodoro o que fora discutido sobre *Ἔρως* no encontro promovido na casa de Agatão. Apolodoro informa, então, que se trata de um evento acontecido havia muitos anos, quando Agatão era ainda vivo e ele próprio, Apolodoro, era ainda uma criança, dizendo que soube dos detalhes acontecidos não através de Sócrates, com quem convivia havia três anos, mas de Aristodemo, tendo apenas consultado Sócrates sobre detalhes do que ouvira. Na sequência, Apolodoro dispõe-se a narrar a Gláucon os acontecidos, enquanto caminham em direção a Atenas.

Percebemos, portanto, que o enquadramento dramático do *Banquete* se processa em quatro camadas de significação: em seu núcleo central estão os sete discursos proferidos na casa de Agatão (e os diálogos entre os personagens naquela cena); em um

¹⁷⁸ Diotima de Mantinea, sacerdotisa dos Mistérios de Elêusis, personagem no *Banquete* de Platão. Atualmente acredita-se ser personagem inventado (Nails, 2002, p. 137).

segundo nível, está o relato desses discursos realizado por Aristodemo, testemunha ocular daquele encontro; em um terceiro nível, temos a narrativa que Apolodoro faz a Gláucon, sobre o que ouvira de Aristodemo enquanto caminhavam para Atenas; no último nível, o discurso do próprio Apolodoro para seus interlocutores, a respeito do encontro entre ele e Gláucon. Há, portanto, uma complexa polifonia, que decorre tanto dos diferentes discursos proferidos na ocasião, quanto de seus diferentes relatos em cada um dos níveis de enquadramento dramático, o que certamente implica problemas quanto à plurivocidade dos discursos *vs.* a univocidade dos relatos; a *performance* da apresentação dos discursos *vs.* sua *mímesis* nas palavras de Aristodemo e Apolodoro, entre tantos outros problemas que envolvem uma adequada hermenêutica do *Banquete*, que, entretanto, escapam ao nosso objetivo. Em todo caso, ressaltamos que essa complexidade não somente parece justificar, de algum modo, o caráter particularmente artístico desse diálogo, do ponto de vista da sua composição (Brisson, 2012, p. 720), quanto também gera uma certa obscuridade, provocada pelas várias mediações discursivas, quando o objetivo é aferir os sentidos filosóficos do texto, o que desafia o leitor a se engajar no processo filosófico (Cotton, 2014, p. 18), e nos permite conceber esse diálogo como uma *performance* dialética (Corrigan & Glazov-Corrigan, 2004).

Dito isso, alertamos que nossas considerações representam apenas ligeiras aproximações, com o intuito específico de ver a relação entre ambos no que diz respeito às dimensões de *éros*. Para além do caráter polifônico do texto e da variedade de recursos literários em sua composição – recursos tais como o uso de imagens, de discursos, de narrativas míticas, de diálogos –, elementos que aproximam, quanto à estrutura, o *Banquete* ao *Fedro*, destacamos a primeira cena narrada por Apolodoro. Apolodoro e Gláucon se encontram fortuitamente e começam a caminhar juntos, enquanto o primeiro lhe reporta os discursos ouvidos. Essa cena parece descrever um movimento análogo àquele que lemos no prólogo do *Fedro*. É verdade que, naquele diálogo, Sócrates e Fedro caminhavam para fora da cidade, ao passo que no *Banquete* o percurso orienta-se em direção a Atenas; em ambos, contudo, parece se configurar uma outra forma de mover-se, aquela que parte de uma forma de perplexidade (no *Banquete*, por exemplo, em relação à natureza mítica de *Éros* e seu apelo diante dos mortais; e, no *Fedro*, em relação ao arrebatamento produzido pelo discurso retórico), em direção a uma via que pode aproximar os mortais dos deuses (*Éros* como o intermediário entre ignorância e o conhecimento, que aproxima os mortais do Belo e do Bem). Desse modo, de forma ampla, tanto o *Banquete*, quanto o *Fedro*, sugerem um movimento filosófico, que tem como uma de suas causas o desejo. *Éros* é, portanto, central em ambos os diálogos; o movimento por

ele causado conduz também uma nova forma de *lógos* – aquela que é representada nos dois diálogos pelo discurso proferido por Sócrates, ambos também portadores de uma narrativa de natureza mítica.

Particularmente, o modo como o tema do amor é apresentado nos discursos do *Banquete* suscita também aproximações com o *Fedro*. Conforme vimos, a contraposição de discursos no *Fedro* levou-nos a perceber uma espécie de *diaíresis* entre dois gêneros de *éros*. A ideia de que *éros*, como o *lógos*, possa assumir um caráter ambivalente – ora voltando-se para sua dimensão sensível, irracional, e afeita aos apetites humanos; ora voltando-se para sua natureza inteligível, amiga da sabedoria, e afeita aos conhecimentos – parece ecoar, de certo modo, as diferentes maneiras de refletir o *éros* em sua dualidade, como vemos retratado também no *Banquete*.

O discurso de Pausânias, por exemplo, ao propor *Éros* como duas divindades – a Afrodite pandêmia e a Afrodite urânia –, pode ser concebido como uma primeira tentativa de enfrentar a natureza aparentemente dual da ação de *Éros* sobre os mortais, ao ser associado, de modo diferente, aos apelos do corpo ou da alma – uma natureza, portanto, ora associada aos homens de menor valor, indiferentes se sua ação é bela ou não (181b6: ἀμελοῦντες δὲ τοῦ καλῶς ἢ μὴ), que tratam o bem e o seu contrário como semelhantes (181b7-8: ὁμοίως μὲν ἀγαθόν, ὁμοίως δὲ τοῦναντίον); ora associada a uma comunhão plena, duradoura (181d4-5: τὸν βίον ἅπαντα συνεσόμενοι καὶ κοινῇ συμβιωσόμενοι) e sem excessos (181c4: ὕβρεως ἀμοίρου). O discurso de Erixímaco, por sua vez, contribui ao mostrar que essa ambiguidade associada a *Éros* convive como uma reunião de contrários, ambos intrínsecas ao próprio desejo. Se as forças contrárias se equilibram, *Éros* é causa do bem, da justiça e da temperança (188d5-6: ὁ δὲ περὶ τὰγαθὰ μετὰ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης) e pode tornar os mortais amigos dos deuses (188d9: φίλους εἶναι καὶ τοῖς κρείττοσιν ἡμῶν θεοῖς). No discurso de Aristófanes, ressalta-se a potência curativa de *Éros*, que é capaz de curar a natureza humana, fazendo de duas pessoas uma só (191d2: ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν), *Éros* é, assim, o elã que unifica as pessoas, é o nome do desejo que busca uma completude (192e10-193a1: τοῦ ὅλου οὔν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρωσ ὄνομα). Finalmente, no discurso de Diótima, a dualidade de *Éros* se manifesta na sua condição de intermediário (μεταξύ) entre ignorância e sabedoria, entre homens e mortais: esse estatuto permite que *éros* viabilize, também, a busca do conhecimento, a *philosophía*.

No seu conjunto, as ideias que esses quatro discursos engendram, muito embora bastante diversos entre si quanto à forma e quanto ao conteúdo, reforçam algumas das matrizes de sentido que emergem também na caracterização de *éros* no *Fedro*: a sua

ambivalência, que o orienta tanto para as coisas humanas (e sensíveis), quanto para as coisas divinas (e inteligíveis); o seu papel de elã para uma busca que consiste em resgatar uma completude perdida (no *Fedro*, decorrente da perda das “asas”; no *Banquete*, da separação da sua outra “metade”: afora a diferença de imagem, resta em comum o desejo como o causador desse movimento); e, finalmente, a sua forte associação com a própria filosofia; tratando-se de um intermediário (μεταξύ) entre a ignorância e a sabedoria, o que o torna, em virtude dessa busca, também uma forma de os homens se aproximarem novamente dos deuses. Enfim, a caracterização de *éros* é complexa o bastante para configurar as contradições, os limites e o desejo dos mortais quando buscam a sabedoria: não sendo insensíveis aos apetites humanos, partem de um não saber; mas movem-se em direção à sabedoria (σοφία), motivados pelo desejo do belo (ἔρως περὶ τὸ καλόν):

- Quem então filosofa, Diotima, se sábios e ignorantes não filosofam?
- Isso não oferece dificuldade nem a uma criança. Filosofa quem se encontra entre esses dois extremos, Eros é um deles. No território das coisas mais belas está o saber. Eros é desejo voltado ao belo. Já que o filósofo ocupa um lugar entre o saber e a ignorância, é imprescindível que Eros seja filósofo.¹⁷⁹

(*Smp.* 204a8-205b5)

De forma bastante semelhante ao quadro que delineamos a partir do *Banquete*, também no *Fedro* a atividade dos amantes do saber representa uma busca (movida por *éros*) por um elo perdido que outrora unia homens e deuses, diante da contemplação do ser¹⁸⁰. O filósofo se move, portanto, no encaicho “daquilo que um dia nossa alma viu andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são” (*Phdr.* 249c1-3)¹⁸¹. Recuperando a memória das coisas que são, do belo, a alma do filósofo torna-se novamente alada, desejando-se novamente voar (*Phdr.* 249d4-6), ele é frequentemente considerado louco, e o é, mas daquela loucura (μανία) semelhante a dos que amam os belos garotos (*Phdr.* 249e3-4), com vistas à apreensão do Belo em si. *Éros*, portanto, assoma

¹⁷⁹ Tradução de Donaldo Schüler (2010), Cf.

- Τίνες οὖν, ἔφην ἐγώ, ὦ Διοτίμα, οἱ φιλοσοφοῦντες, εἰ μήτε οἱ σοφοὶ μήτε οἱ ἀμαθεῖς;
 - Δῆλον δὴ, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξύ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρως. ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξύ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς.

¹⁸⁰ Conforme anotamos antes, há vários indícios textuais pelos quais a imagem de Platão parece também evocar a famosa alegoria que Parmênides desenvolve em seu poema. Levado pelas mãos de uma deusa, o filósofo tem a oportunidade de conhecer, momentaneamente, o “ser”, que entretanto, lhe pode escapar quando se vê entre diferentes caminhos (o do não-ser e o da dóxa). A própria imagem da biga alada, puxada por corcéis, remete à proposição do *Poema*.

¹⁸¹ Cf. ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶν καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φάμεν.

como a força motriz de um processo de reaproximação de mortais e imortais, de busca do belo e de recuperação de um estado de completude perdida.

Parece emergir dessa discussão uma visão filosófica de *éros*, que, a partir da palinódia de Sócrates, será alçada à condição de paradigma para o pensamento de Platão: a filosofia é um desejo, e portanto, uma busca pelo saber, que se viabiliza, como veremos no próximo capítulo, como um esforço de rememoração. Como comenta Brisson (2004 [1989], p. 48-49), aquilo que Sócrates descreve como a relação entre o amante e o amado estabelece uma analogia entre a relação erótica entre o ser que aspira ao conhecimento e aquele do qual ele se torna discípulo (relação erótica do saber). O amor não é uma loucura sensível (como no primeiro discurso), mas divina (como no segundo), que permite libertar-se do sensível em direção ao inteligível.

Desse modo, como argumenta Reis (2014; 2016), a filosofia se coloca como uma espécie de “pacto entre amantes”, a verdadeira dádiva será a daquele jovem que travar amizade com homem inspirado por *éros* divino, força que o pode reconduzir ao Belo inteligível. Tais relações entre amante e amado se revelam intrinsecamente como uma relação entre almas. Se, conforme vimos, a alma é compreendida como uma biga conduzida por dois cavalos (*Phdr.* 253d3-254b7), um bom, amante da honra e da moderação (τιμῆς ἐραστής μετὰ σωφροσύνης), companheiro da opinião verdadeira e da sobriedade (τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος), sendo, ainda, dirigido apenas por palavras (μόνον καὶ λόγῳ ἠνιοχεῖται), e um mau, companheiro da desmedida e da arrogância (ὑβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος), que se deleita com os apelos sensoriais, não intelectuais, e só se curva mediante o infligir da dor (254a-b); parece-nos, nesse ponto, ficar claro que será principalmente com a colaboração do primeiro que o auriga será bem sucedido em conduzir essa alma à memória do Belo (e das demais Formas). Se aquele, o bom cavalo, é suscetível somente às palavras (*lógoi*), são elas, portanto, que precisam ser melhor avaliadas na sequência. Estamos, assim, prontos para a segunda parte do *Fedro*: examinar os diferentes tipos do *lógos* e determinar aquele que interessa aos amantes do saber – o *lógos* dialético – o único talvez capaz de conduzir corretamente os cavalos da alma.

2.3 Aprender a falar e a pensar

Na primeira parte do *Fedro*, vimos como os três discursos proferidos, especialmente os dois últimos apresentados por Sócrates, implicaram, para além daquilo que talvez poderíamos qualificar como uma reflexão ontológica e metafísica (nas

contraposições entre os domínios dos sensíveis *vs.* inteligíveis, os múltiplos *vs.* uno; aparências *vs.* Formas etc.), também uma consequência de caráter epistemológico (a filosofia como movimento ligado à reminiscência, como *érōs* etc.) e metodológico (a crucial diferença entre os *lógoi* quanto à sua forma e efeitos). A segunda parte do diálogo se inicia recolocando a questão metodológica: investigar a maneira bela e a não-bela de proferir e escrever discursos (259e1-2: καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπη μή). Sócrates indaga se a condição fundamental para dizer o belo é o conhecimento da verdade do que será tratado (259e4-5: τὸ ἀληθὲς ὧν ἂν ἐρεῖν περὶ μέλλῃ). Fedro replica dizendo que, conforme se ouve dizer (259e7: ἀκήκοα), para se tornar um orador não seria necessário aprender (μανθάνειν) as coisas realmente justas (260a1: τὰ τῷ ὄντι δίκαια), nem as realmente belas e boas (260a3: οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ), mas somente assim o parecer (δόξει). Como se diz, a persuasão (τὸ πείθειν) não decorreria da verdade (260a4: οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας). O problema, então, está traçado: o belo discurso depende ou não da verdade, do belo e do bom? E o discurso persuasivo, ele é também belo, ou lhe basta parecer belo?¹⁸²

¹⁸² A ideia de que o discurso persuasivo é da natureza do aparente parece ser lugar-comum na crítica que Platão oferece à retórica em diálogos que precedem o *Fedro*. Ele é dialeticamente demonstrado no *Górgias*, onde essa posição é desdobrada em pelo menos dois momentos no diálogo entre Sócrates e Górgias:

1) para afirmar que a persuasão retórica está no nível do “crer” (πιστεύειν) e não do “saber” (εἰδέναι):

SÓCRATES: Qual é, então, a persuasão que a retórica produz nos tribunais e nas demais aglomerações, a respeito do justo e do injusto? A que gera crença sem o saber, ou a que gera o saber?

GÓRGIAS: É deveras evidente, Sócrates, que aquela geradora de crença.

SÓCRATES: Portanto, a retórica, como parece, é artífice da persuasão que infunde crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto.

GÓRGIAS: Sim.

(*Grq.* 454e3-455a2, Tradução de Daniel R. N. Lopes, 2011, cf. {– ΣΩ.} Ποτέραν οὖν ἡ ῥητορικὴ πειθῶ ποιεῖ ἐν δικαστηρίοις τε καὶ τοῖς ἄλλοις ὄχλοις περὶ τῶν δικαίων τε καὶ ἀδίκων; ἐξ ἧς πιστεύειν γίγνεται ἄνευ τοῦ εἰδέναι ἢ ἐξ ἧς τὸ εἰδέναι; {– ΓΟΡ.} Δῆλον δὴ που, ὦ Σώκράτες, ὅτι ἐξ ἧς τὸ πιστεύειν. {– ΣΩ.} Ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς εἰκεν, πειθοῦς δημιουργὸς ἐστὶν πιστευτικῆς ἀλλ’ οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον. {– ΓΟΡ.} Ναί.)

2) para mostrar que se trata de uma arte que produz um conhecimento aparente, visto que não decorre de real conhecimento de causa:

SÓCRATES: Se o rétor é ou não inferior aos outros porque se encontra nessa condição, em breve investigaremos, no caso de ser pertinente para nossa discussão; mas, por ora, examinemos primeiro o seguinte: o rétor porventura encontra-se, a respeito do justo e do injusto, do vergonhoso e do belo, do bem e do mal, na mesma condição em que se encontra a respeito da saúde e das demais coisas relativas às outras artes? Ignorando as próprias coisas, o que é o bem e o que é o mal, o que é belo e o que é vergonhoso, o que é o justo e o que é injusto, mas tramando a persuasão a respeito delas de modo a parecer conhecer, mesmo ignorando, em meio a quem é ignorante, mais do que aquele que conhece?

(*Grq.*, 459d1-e1, Tradução de Daniel R. N. Lopes, 2011, cf. {ΣΩ.} Εἰ μὲν ἐλαττοῦται ἢ μὴ ἐλαττοῦται ὁ ῥήτωρ τῶν ἄλλων διὰ τὸ οὕτως ἔχειν, αὐτίκα ἐπισκεψόμεθα, ἐάν τι ἡμῖν πρὸς λόγου ἧ· νῦν δὲ τότε πρότερον σκεψόμεθα, ἄρα τυγχάνει περὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον καὶ τὸ αἰσχρὸν καὶ τὸ κλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν οὕτως ἔχων ὁ ῥητορικὸς ὡς περὶ τὸ ὑγιεινὸν καὶ περὶ τὰ ἄλλα ὧν αἱ ἄλλαι τέχναι, αὐτὰ μὲν οὐκ εἰδώς, τί ἀγαθὸν ἢ τί κακὸν ἐστὶν ἢ τί καλὸν ἢ τί αἰσχρὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, πειθῶ δὲ περὶ αὐτῶν με μηχανημένος ὥστε δοκεῖν εἰδέναι οὐκ εἰδώς ἐν οὐκ εἰδόσιν μᾶλλον τοῦ εἰδότος;)

Para demonstrar a inconveniência da opinião do *Fedro* (para a persuasão é preciso *parecer*, não *ser* ou *conhecer* o justo), Sócrates propõe uma analogia com alguém que, através da persuasão oratória, poderia levá-lo a comprar um asno para lutar contra um inimigo – convencendo-o de se tratar de um belo cavalo, com várias utilidades no serviço militar e doméstico (260b1-c5). A persuasão, nesse sentido, sem exprimir o verdadeiro, seria tanto prejudicial ao indivíduo, que seria persuadido pela “sombra de um asno”¹⁸³ (260c7), quanto à cidade como um todo, por levar as pessoas a fazerem o oposto do bem (260c10: ἀντ’ ἀγαθῶν). Embora a retórica pudesse replicar¹⁸⁴ dizendo que tampouco os conhecedores da verdade, sem retórica, teriam vantagem na arte da persuasão (260d8-9), como se a técnica da retórica pudesse, em alguma medida, representar um saber “neutro”, “imparcial” e, portanto, independente da questão da verdade, Sócrates afirma que ela estaria mentindo, pois sequer poderia ser chamada de “arte” (260e4)¹⁸⁵.

Nesse sentido, a persuasão não existiria enquanto produto de uma técnica neutra, mas estaria imbricada a uma forma de condução psíquica, isto é, a uma *psykhagogía*: o *lógos* verdadeiramente persuasivo é aquele que conduz quem o ouve a agir de determinado modo (comprando um asno, por ex., mas também, diríamos, celebrando um tratado de paz, se filiando a um partido político, iniciando uma nova atividade física, aceitando uma proposta de casamento etc). Em suma, o persuadir engendra consequências que dizem respeito não somente ao indivíduo, mas também à cidade como um todo, visto que leva a determinada ação; exemplifica, portanto, aquilo que Sócrates, na sequência, chama de “condução de almas” (261a8: ψυχαγωγία):

SÓC.: Ora, não seria a retórica como um todo uma espécie de arte na condução de almas por meio de discursos – por meio de tribunais e muitos outros colegiados públicos, mas também nos privados –, e a mesma, tanto a respeito de assuntos pequenos como grandes? E nada

¹⁸³ Conforme assinala Reis (2016, p. 213), a expressão “sombra de um asno” (260c7) refere-se a uma fórmula proverbial para se referir algo desprovido de qualquer valor. O termo também aparece em Aristófanes, nas *Vespas* (191).

¹⁸⁴ Nessa passagem, temos um exemplo da figura de personificação ou prosopopeia: Sócrates trata a retórica alegoricamente, como se ela pudesse defender-se das acusações. Destacamos que esse procedimento (de resto comum na antiga retórica, ligada à noção de *ékphrasis*, cf. Rodolpho, 2010; Fowler, 1991), representa, ironicamente, expediente retórico em passagem na qual Sócrates refutará a própria retórica, compreendida como uma *tékhne logōn*.

¹⁸⁵ Ao introduzir essa seção, Platão traz à tona um conceito disseminado de retórica: o de que a persuasão, independente da *verdade*, tem a ver com o que se acredita, não com a verdade propriamente dita. Toda a passagem parece ecoar a extensiva reflexão que se desenvolve no *Górgias*, quanto às pretensões da retórica (454e-459c; 463c-465e; 502d-520b): os sofistas infundem crença, não conhecimento; são hábeis na manipulação das massas (ignorantes), e sua prática, além de inútil à própria persuasão, é maléfica à cidade, por ser incapaz de discernir o justo do injusto. No diálogo entre Polo e Sócrates (463b-465a), o estatuto técnico da retórica é também negado: ela não se trata de uma arte, não articula um método, é apenas um saber conjectural, uma atividade de adulação (463b1: κολακεία), visando a agradar, sem ter em vista o bem.

torna-se mais honrado do que o uso correto quando trata do que é sério ou do trivial?¹⁸⁶

(*Phdr.* 261a7-b2)

O termo *psykhagogía*, formado a partir da raiz do verbo *psykhagogéo*, subsiste em muitos sentidos na língua grega: em seu sentido etimológico, no domínio de um vocabulário religioso, no sentido de “levar as almas ao Hades” ou de “evocar os mortos”, trabalho ligado a Hermes (como vemos, por exemplo, em Luciano, *D. Deor.* 4.1.13-17); por extensão metafórica, significa também “atrair as almas dos vivos”, “conquistar” (como vemos, por exemplo, em Aristóteles, *Po.* 1450a33-35), donde significa também “persuadir”, “convencer” (vemos, por exemplo, em Xenofonte, *Mem.* 3.10.6), quanto também, “enganar”, “iludir” (como vemos, por exemplo, em Licurgo, *Or.* 33.1-3). Em sua forma substantiva, o termo é empregado duas vezes no *Fedro* (261a8, 271c10), nos quais “a condução de almas” operada pelo discurso, nas duas ocorrências, parece ter sentidos diferenciados, sendo que a primeira ocorrência do termo, na passagem supracitada, relaciona-se àquela *doxa* de que a retórica gera persuasão (não verdade) e a segunda, conforme veremos na sequência, aparecerá já associada à dialética, ligada a um exercício de distinções do *lógos*.

Assim sendo, *psykhagogía*, como *éros*, é também explorada no *Fedro* em duas direções: para o efeito logrado pela retórica – um efeito capaz de levar alguém a adotar a crença que o orador lhe pretende impor, ainda que errônea ou ao menos sem compromisso com a verdade, apenas com a aparência –, quanto pela dialética, ou a retórica verdadeira, conforme examinaremos mais adiante. Na passagem que examinamos aqui, conforme comenta Yunis (2014, p. 183), a definição de retórica pela influência que ela exerce sobre as almas, como uma *psykhagogía*, permite também traçar um paralelo com a noção de *éros*, previamente apresentada na palinódia: trata-se de uma *dýnamis* que é causa de um movimento da *psykhé*.

¹⁸⁶ Cf. {ΣΩ.} Ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἢ αὐτῇ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τό γε ὄρθον περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον;

Não é em vão que sejam evocados, logo em seguida, os exemplos de Nestor¹⁸⁷, Odisseu¹⁸⁸ e Palamedes¹⁸⁹, ao lado dos de Górgias¹⁹⁰, Trasímaco¹⁹¹ e Teodoro¹⁹²: são, respectivamente, figuras míticas e históricas que se notabilizaram pelo uso de seus discursos, influenciando e conduzindo a opinião helênica ou trazendo inovações na arte retórica. A associação das práticas discursivas de personagens homéricos (Nestor, Odisseu e Palamedes), às dos mestres de sofística e retórica contemporâneos a Sócrates (Górgias de Leontini, Trasímaco da Calcedônia e Teodoro de Bizâncio) só pode ser lida como uma manifesta ironia, ainda que não imediatamente reconhecida por Fedro¹⁹³, o seu principal efeito é semelhante àquele que se vai atribuir, na sequência, à arte retórica: o de assemelhar tudo a tudo (261e3: πᾶν παντὶ ὁμοιοῦν) e de, em suma, confundir e anular diferenças, levando um interlocutor ingênuo, como Fedro, uma audiência perplexa, ou um leitor incauto, a assumir o que é pelo que *parece ser* (nesse processo, o orador bem instruído na arte das palavras teria o poder de condução da alma do ouvinte, de semelhança em semelhança, até o ponto que se quer demonstrar, ainda que este fosse o contrário da crença inicial).

¹⁸⁷ Nestor, filho de Neleu, rei da ilha de Pylos, é representado na tradição mítica (especialmente na *Iliada*), como um ancião de considerável vigor mental e físico, cujas palavras eram ouvidas pelos combatentes da Guerra de Troia (cf. Howatson, 2005, p. 383).

¹⁸⁸ Odisseu, ou Ulisses, filho de Laertes, rei de Ítaca, na mitologia foi um dos pretendentes de Helena, embora sem chance de conseguir seu intento, por ser pobre. Casou-se com Penélope e esteve entre os combatentes gregos da Guerra de Troia, cuja motivação mítica teria sido o rapto de Helena, esposa de Menelau, pelos troianos. Odisseu é representado proeminentemente na *Iliada* e na *Odisseia*, de Homero. Na *Iliada* (livros IX e X), suas habilidades oratórias se revelam quando persuade a armada de Aquiles a lutar ao lado dos gregos (cf. Howatson, 2005, p. 388).

¹⁸⁹ Na tradição mítica, Palamedes é lembrado como o inventor das letras e do alfabeto. Quando Odisseu tentou se furtrar de sua obrigação de entrar na luta contra os troianos, fingindo-se louco, Palamedes expôs o seu ardil. Como consequência da vingança de Odisseu, que forjou uma carta na qual ele teria o intento de traír os gregos por ouro, Palamedes foi condenado à morte. A mais célebre defesa de Palamedes é aquela escrita por Górgias (cf. Howatson, 2005, p. 405).

¹⁹⁰ Górgias de Leontini (c. 483-c. 385 a.C.) sofista e mestre de retórica em Atenas. Teve influência nas práticas de oratória em Atenas – muitos oradores são reconhecidos por se utilizarem da “linguagem” gorgiânica: com o predomínio das figuras da antítese, hipérbato, repetições, apóstrofes e metáforas. Na obra de Platão, *Górgias* é representado como mestre de retórica, não como sofista. Suas obras remanescentes mais importantes são: *O tratado do não-ser*, *O elogio de Helena* e *Defesa de Palamedes* (cf. Howatson, 2005, p. 253; Nails, 2002, p. 157).

¹⁹¹ Trasímaco da Calcedônia (c. 455-), sofista e mestre de retórica em Atenas. Seus ensinamentos parecem ter influenciado o estilo oratório e consagrado certa escola em sua época, tendo se tornado conhecido por defender o ritmo na prosa e a estrutura ornamentada da sentença. Aparentemente, foi amigo de Lísias. (cf. Nails, 2002, p. 288; Howatson, 2005, p. 569).

¹⁹² Teodoro de Bizâncio é conhecido por ter sido o orador e mestre de retórica responsável por ter introduzido importantes alterações na retórica forense. Além da menção no *Fedro*, é lembrado também por Aristóteles (*Rh.* 1414b11-18), como um inovador da arte retórica grega (Nails, 2002, p. 280).

¹⁹³ Ao se defrontar com essa estranha associação de personalidades tão distintas, Fedro se admira, dizendo nada de semelhante ter ouvido a respeito (261c): “Por Zeus! Tampouco [ouvi dizer as artes] de Nestor, a menos que façam Górgias um Nestor, ou de Trasímaco e Teodoro um Odisseu.” (Cf. Καὶ ναὶ μὰ Δί' ἔγωγε τῶν Νέστορος, εἰ μὴ Γοργίαν Νέστορά τινα κατασκευάζεις, ἢ τινα Θρασύμαχόν τε καὶ Θεόδωρον Ὀδυσσεά.).

Além disso, Sócrates parece pontuar, ao declinar tantos nomes, que os discursos a que deram voz não constituiriam propriamente artes distintas (se de fato fossem artes), com características diversas no passado e no presente, na épica e na sofística; tampouco estariam limitados a tribunais e assembleias (como no caso dos sofistas e logógrafos da época); mas, vistos no conjunto, poderiam manifestar um *lógos* indefinido, ou, como Sócrates vai afirmar, “uma única e mesma arte a respeito de tudo o que é dito” (261e1-2: *περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη*). Assim, seja nas argumentações de um Odisseu nos acampamentos de Guerra de Troia, seja nas demonstrações sofísticas de um Górgias, o que se faz tanto em um caso como em outro é um uso indistinto e amorfo da linguagem, cujo efeito é capturar a atenção e a opinião grega, levando-a a assumir algum comportamento mediante uma persuasão fundada naquilo que “parece”, sem dar conta das necessárias distinções.

Diga-se, de antemão, parecer estar pressuposto aqui o fato de que se podem engendrar no discurso, e por meio dele, *diferenças e semelhanças*, procedimentos dos quais podem decorrer tanto uma investigação compromissada com a busca da verdade – tópico a ser examinado na sequência –, quanto um jogo de palavras que, incapaz de definir e discernir, ludibria e engana aquelas almas que, de semelhança em semelhança, são levadas não raro a assumir opinião contrária ao real: “quem mantém opiniões contrárias à realidade e é enganado, é claro que desliza para tal condição por meio de alguma semelhança” (*Phdr* 262b2-3)¹⁹⁴. Ou seja, são “iludidos”, “enganados”, “ludibriados” (*ἀπατωμένοις*) aqueles que mantêm opiniões contrárias ao real (*παρὰ τὰ ὄντα δοξάζουσι*). Ora, é partindo das *semelhanças* (*ὁμοιοτήτων*) entre o que “parece ser” (produto de um *dokeîn* – 262b3) e o que “é” (produto de um *diagignóskein* – 262a11), que alguém é conduzido ao engano, pelo discurso de um hábil orador; em outras palavras, é a semelhança que faria alguém levar um asno, e não um cavalo, para o campo de batalha¹⁹⁵. Conforme vimos, era pela aparência de se tratar de um discurso elevado e inspirado por deuses que levava Fedro a se impressionar tanto com o primeiro discurso de Sócrates. Se, como Sócrates e Fedro concordam, para quem ignora a verdade (262a9: *ἀλήθειαν ἀγνοῶν*) é impossível discernir, distinguir, diferenciar (262a11: *διαγιγνώσκειν*),

¹⁹⁴ Cf. Οὐκοῦν τοῖς παρὰ τὰ ὄντα δοξάζουσι καὶ ἀπατωμένοις δῆλον ὡς τὸ πάθος τοῦτο δι’ ὁμοιοτήτων τινῶν εἰσερρήη.

¹⁹⁵ A associação entre o discurso e a batalha se faz a partir de diferentes ângulos nesse diálogo. Inicialmente, é sugerida pela mera aproximação dos heróis da guerra de Troia (Odisseu, Palamedes e Nestor) aos representantes mais célebres da retórica grega (Górgias, Trasímaco, Teodoro). A ideia da batalha, ou do combate, evoca também as três primeiras palavras na abertura do *Górgias*: “guerra e batalha” (447a1: *πολέμου καὶ μάχης*). Ora, o efeito dessa associação entre o tema da guerra e dos discursos é aludir à natureza agonística da retórica: a finalidade do orador é derrotar o discurso do seu oponente, obtendo vitória através das palavras – não é, portanto, propiciar uma investigação em torno da verdade.

o contrário também pode ser válido: o *diagignóskein* (que significa “conhecer diferenciando, analisando, dividindo”) é a condição de possibilidade para o conhecimento da verdade.

A gravidade desse ponto, a de que essa tradição discursiva dos oradores, sofistas, figuras míticas e históricas, se articule enquanto um *lógos* indefinido, que logra apenas deslizar entre semelhanças e, assim, ser capaz de fazer alguém persuadido ser ludibriado, levando-o a tomar o não-ser pelo ser, é que, no encaço da determinação de um antídoto para esse *phármakon*, a separação da linguagem retórica de uma outra linguagem, comprometida com a verdade, e tendo o *diagignóskein* como condição, é um problema incontornável para Platão nessa passagem.

O caminho está aberto, portanto, para que se possa eleger precisamente a *diferença*, como a marca fundamental do falar e pensar correto para Platão, ou seja, um traço distintivo do *lógos* filosófico. Esse argumento, que é também defendido por Marques (2006) a respeito do *Sofista*, mostra-se, portanto, confirmar no *Fedro*. Como observa o comentador, a associação entre dialética e diferença tampouco se limita ao diálogo estudado, no caso *O sofista*, mas também ocorre em “digressões” que aparecem no *Teeteto* e no *Político*, diálogos aos quais poderíamos acrescentar o *Fedro*, ao qual o comentário abaixo parece também se aplicar:

A meu ver, toda a passagem [253b-254b] fala do conhecimento dialético como sendo fundamentalmente a capacidade de estabelecer diferenças, em planos diversos e de maneiras diferentes. Mas diferenciar não significa necessariamente dividir um gênero em espécies. Dividir é uma das tarefas que dependem de diferenciação, mas misturar ou combinar formas também; a tarefa de misturar não depende menos do fato de os elementos serem diferenciados do que a tarefa de dividir.

(Marques, 2006, p. 215)

Portanto, o primado da *diferença*, como marca do *lógos* dialético, inclui não somente o dividir, mas também o combinar, o reunir; são também nesses termos que a dialética virá definida logo adiante (265d-266c) e cuja prática ocorre ao longo de todo o diálogo, nas distinções de *éros*, *lógos*, *manía*, *psykhagogía* etc. Antes de retornarmos a essa definição, vejamos como ela se depreende também da crítica aos três discursos proferidos (262c-265d).

Nesse excerto, os interlocutores retomam os três discursos como objetos de observação e avaliação crítica. O ponto a ser sustentado quanto ao discurso de Lísias (262c-264e) é que ele não representa mais que um mero exercício de palavras, sendo por

isso também ineficaz quanto a uma real persuasão – fato que foi comprovado na prática, quando Sócrates lhe opôs outros discursos que se mostraram mais convincentes a Fedro. Para isso, Sócrates e Fedro desenvolvem o raciocínio sintetizado nos pontos abaixo, que gera uma primeira conclusão preliminar quanto à retórica em geral (3), e uma conclusão final, quanto ao discurso de Lísias em particular (7):

1. há palavras que oferecem consenso quanto ao seu significado, tal como “ferro” e “prata”, ao passo que há outras cujos valores não são consensuais, representando objetos de desacordo, tal como “justo” (τὸ δίκαιον) e “bom” (τὸ ἀγαθόν) (263a);

2. a respeito daquilo sobre o que haja mais desacordo, é que os homens costumam ser mais enganados; precisamente nesses assuntos é que a retórica tem mais poder de atuação (263b);

3. por isso, a retórica precisa empreender um exercício de divisão das coisas metodicamente, separando aquelas para as quais haja certeza daquelas nas quais os homens estejam incertos, para, em seguida, falar com agudeza acerca daquilo que quer falar, de acordo com a sua classe; em suma, um texto retórico eficiente seria aquele em que houvesse organização metódica e reconhecimento das diferenças das propriedades dos assuntos (263c);

4. o “amor” (ἔρως) é um dos termos em relação aos quais há desacordo, e isto se prova pelo fato mesmo de se terem produzido discursos com teses opostas sobre ele (263c);

5. quanto a esses discursos, enquanto no de Sócrates se apresentou uma definição de *έρως*, distinguindo-o e delimitando-o, Lísias, sem defini-lo, forçou os ouvintes a pressuporem (e aceitarem) o seu conceito (de acordo com o que queria), iniciando o discurso com o seu argumento conclusivo, o arrependimento de quem se deixaria levar por um apaixonado (264a-b);

6. assim, as partes do discurso de Lísias apresentam-se confusas, de forma a ser difícil de gerar discernimento, não oferecem distinções claras do que caracteriza o seu tema, não revelam tampouco qualquer organização metódica (264b);

7. porquanto um discurso, como um organismo, deve ter pé e cabeça, partes médias e finais claramente entrelaçadas, resta ao discurso de Lísias ser como a inscrição para o túmulo de Midas, cujos versos se poderiam ler em qualquer ordem, embora efetivamente diga muito pouco (264c)¹⁹⁶.

¹⁹⁶ A inscrição que Platão atribui, por intermédio de uma opinião comum, ao túmulo de Midas (264d3-6) carece de uma ordem fixa, de um “início”, “meio” e “fim”, suas partes, portanto, são indiferentes:
“Virgem de bronze no túmulo de Midas fundada

A conclusão geral desse exercício analítico é identificar como traço de uma retórica que seria realmente eficaz um exercício de divisão metódica, condição para que o orador distinga aquilo quanto a que as pessoas estão certas, daquilo quanto a que se pode haver uma disputa e, conseqüentemente, persuasão:

Ora, o que busca a arte retórica primeiro então precisa ter dividido essas coisas metodicamente e captado a característica de cada uma das duas classes: aquela em que a maioria está necessariamente incerta e aquela em que não está.¹⁹⁷

(*Phdr.* 263b6-9)

O ponto de partida desse exercício do *lógos* deveria ser, portanto, o de dividir segundo um método (ὁδῶ διηρησθαι), de acordo com a forma das coisas (τοῦ εἴδους), para então perceber aquelas quanto às quais a maioria se engana (πλανᾶσθαι). Fica patente, portanto, que semelhante exercício revela um esforço de clarificação, de entendimento, dirimindo enganos e levando à compreensão. Note-se, ainda, que os termos aqui empregados (ὁδός: “caminho”, “método”; εἶδος: “forma”, “gênero”, “classe”), muito embora não precisem, necessariamente, ser tomados (ou traduzidos, como, de fato não estão), em seu sentido filosófico forte (traduzindo, por exemplo, εἶδος como “Forma”), não deixam de aproximar essa reflexão daquela empreendida quanto à dialética, conforme vimos no capítulo I – que, na ocasião, se definia como um “caminho” (*R.* 7.532a1-b5; 7.533c7-d6), capaz de operar divisões de acordo com as Formas (*R.* 7.534b8-c5).

Conclui-se disso que Sócrates parece esperar da retórica procedimento que, com efeito, será, na verdade, exclusivo da dialética; por falhar a atendê-lo (como se mostrou no discurso de Lísias), é que cumpre distinguir os dois *lógoi*: o da retórica do tipo “lisiânica”, carente de ordem e distinções, que, no final, leva a uma indiferenciação que produz (ou mantém) o engano, e o da dialética, que primeiro divide a matéria de acordo com um método (263b7: πρῶτον μὲν δεῖ ταῦτα ὁδῶ διηρησθαι), para então perceber com

Enquanto as árvores florescerem e a água escoar
Guardo sua tumba de há muito pranteada
Aos passantes, que aqui jaz Midas, pronta a anunciar”.

(Cf. Χαλκή παρθένος εἰμί, Μίδα δ' ἐπὶ σήματι κεῖμαι.
ὄφρ' ἄν ὕδωρ τε νάη καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλη,
αὐτοῦ τῆδε μένουσα πολυκλαύτου ἐπὶ τύμβου,
ἀγγελέω παριοῦσι Μίδας ὅτι τῆδε τέθαπται).

Conforme argumenta Reis (2016, p. 218), trata-se, provavelmente, de epitáfio de autoria do próprio Platão, para atender ao seu argumento, gerando o efeito em seu interlocutor. Como se vê, a ironia da observação e o humor do comentário foram percebidos por Fedro: “Zombas de nosso discurso, Sócrates!” (cf. 264e3: Σκώπτεις τὸν λόγον ἡμῶν, ὦ Σώκρατες).

¹⁹⁷ Cf. Οὐκοῦν τὸν μέλλοντα τέχνην ῥητορικὴν μετιέναι πρῶτον μὲν δεῖ ταῦτα ὁδῶ διηρησθαι, καὶ εἰληφέναι τινὰ χαρακτῆρα ἐκατέρου τοῦ εἴδους, ἐν ᾧ τε ἀνάγκη τὸ πλῆθος πλανᾶσθαι καὶ ἐν ᾧ μή).

agudeza aquilo do que se vai falar (263c4: ὀξέως αἰσθάνεσθαι περὶ οὗ ἂν μέλλῃ ἐρεῖν). Por que não produzia, portanto, tais distinções, o discurso de Lísias não logrou sequer ser verdadeiramente convincente e persuasivo, o que se comprova pelo fato de ter sucumbido tão logo Sócrates se lhe fez deparar outros discursos. A convicção de Fedro não se demorou a mudar de partido, quando Sócrates defende outra tese sobre o assunto (na palinódia) ou mesmo reformula a mesma tese (no segundo discurso do diálogo).

É digno de nota que, nesse passo, Sócrates e Fedro parecem se ater ao exame do discurso de Lísias quanto à sua eficácia retórica, independente do valor de verdade da tese que ele sustenta. Isso poderia sugerir que, não importando que posição seja defendida, uma peça oratória poderia ainda assim ser persuasiva, se ela se elaborasse de acordo com o método que Sócrates aqui salienta. Entretanto, esse não parece ser o caso. Diferente dos elementos técnicos da retórica – objetos de ensino e aprendizagem nas escolas dos sofistas, tema que será também posto em evidência à frente (266d-267d) –, a característica de uma possível *boa retórica*, pautada nesses termos, não é atinente somente à dimensão sensível do *lógos*, isto é, à *léxis*, a linguagem articulada em palavras faladas ou escritas, mas diz respeito à sua dimensão inteligível, haja vista que uma *boa retórica* pressupõe, conforme vimos, o conhecimento do verdadeiro, que se manifesta mediante distinções entre o que é, o que parece ser e o que não é. A *diferença*, portanto, decorre de um entrelaçamento indissociável entre ser e linguagem. Em outras palavras, não seria possível separar forma e conteúdo de uma hipotética *boa retórica*. Permaneceria, assim, válida a observação feita anteriormente por Sócrates (259e4-5): para se falar bem e de forma bela (εὖ γε καὶ καλῶς ῥηθησομένοις), deve-se pressupor no pensamento do orador um conhecimento do que é verdadeiro (εἰδυῖαν τὸ ἀληθές), fato que ficará ainda mais claro na sequência, com o exame dos dois outros discursos remanescentes.

A primeira qualificação que Sócrates oferece em sua crítica aos dois discursos restantes é de que se trata de um par de opostos (265a2: ἐναντίω). A contraposição que eles apresentam – a mais evidente talvez seja aquela que se manifesta nas teses que sustentam, um contra e outro a favor de *éros* – não pode ser lida, entretanto, como mera demonstração da técnica sofisticada da *antilogia*¹⁹⁸. Aliás, a favor desse argumento, parece sintomático que Platão tenha citado brevemente o “Palamedes de Eleia” (261d6), como um exemplo de orador que discursava através de opostos – os iguais e os desiguais (261d7-

¹⁹⁸ Conforme apontamos antes, o perigo de tornar o movimento dialético como antilógico já era pautado na *República* (5.454a1-9), exatamente na mesma passagem em que o *dialégesthai* aparecia associado, pela primeira vez, ao movimento de divisão (*diáresis*). Não me parece em vão que o tema seja novamente aqui trazido à tona; parece-me, antes, mais um indício de uma relação conceitual consistente entre a *República* e o *Fedro*, conforme já assinalamos muitas vezes.

8: ὁμοια καὶ ἀνόμοια), o uno e o múltiplo (ἓν καὶ πολλά), o repouso e o movimento (261d8: μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα).

Embora, a partir de uma indicação de Quintiliano (*Inst. Or.* 3.1.10-11, séc. I d.C.), haja quem sustente que a passagem faça uma alusão a Alcidas (Dušanić, 1992; Salles, 2018), para vários comentadores (Yunis, 2014; Brisson, 2004; Velardi, 2006), o Palamedes de Eleia citado no texto seria uma menção velada a Zenão de Eleia (séc. V a.C.). Esses últimos se baseiam não somente em duas fontes tardo-antigas – o comentário ao *Fedro*, do escoliasta Hérmiás (séc. V d.C.) e a obra doxográfica de Diógenes Laércio (*D.L.* 9.25.9-13, séc. III d.C.) – como também, principalmente, no fato de que a prática discursiva que Platão descreve nessa passagem pode, com efeito, ser reconduzida ao pensamento de Zenão, a partir do conjunto de testemunhos e fragmentos disponíveis. Se consideramos, a título de exemplo, a longa reflexão sobre o pensamento do eleata a partir do testemunho presente em outro diálogo, o *Parmênides* (128c6-d2 = DK29a12)¹⁹⁹, observamos não somente uma homologia entre o que está exposto nas duas passagens, como somos também levados a crer que as antinomias de Zenão (os iguais e os desiguais, o uno e o múltiplo, o grande e o pequeno etc.) engendrariam o efeito de produzir uma apologia ao pensamento de Parmênides, para cujo objetivo ele teria lançado mão de argumentos contrários, demonstrando, assim, a invalidade da premissa oposta ao monismo (da pluralidade do ser ou de seu movimento), por uma espécie de *reductio ad absurdum*²⁰⁰.

¹⁹⁹ Cf. Tradução de Maura Iglésias & Fernando Rodrigues (2013):

[...] na verdade esses escritos prestam uma assistência ao argumento de Parmênides contra os que tentam caricaturá-lo, [dizendo que], se *um* é, resulta para o argumento ser afetado por coisas múltiplas e ridículas, e mesmo contrárias a ele próprio. Assim sendo, esse escrito contesta os que dizem [haver] o múltiplo, e lhes devolve na mesma moeda, com juros, ao querer demonstrar que a hipótese deles, de que há múltiplas coisas, seria afetada por coisas ainda mais ridículas do que [a hipótese] de que *um* é, se elas fossem desenvolvidas suficientemente. Foi devido a um tal espírito de controvérsia que foi escrito por mim, quando jovem [...].

(Cf. ἔστι δὲ τό γε ἀληθὲς βοήθειά τις ταῦτα [τὰ γράμματα] τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμωδεῖν ὡς εἴ ἓν ἐστὶ, πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ. ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας, καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτά καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἢ ὑπόθεσις, εἴ πολλά ἐστὶν, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴ τις ἰκανῶς ἐπεξίει. διὰ τῆς αὐτῆς δὴ φιλονικίας ὑπὸ νέου ὄντος ἐμοῦ ἐγράφη).

²⁰⁰ Comentando a passagem, Iglésias & Rodrigues (2013, p. 132) afirmam: “Para muitos comentadores, Zenão teria dirigido seus argumentos especificamente contra os pitagóricos, para quem o número não era concebido como um inteligível, e para quem a unidade matemática seria o constituinte último das coisas sensíveis. Os paradoxos de Zenão, tanto aqueles sobre a multiplicidade, quanto aqueles sobre o movimento, revelariam assim a inconsistência da concepção pitagórica, mostrando a impossibilidade de serem as coisas sensíveis, bem como o próprio espaço e o próprio tempo, constituídas de uma multiplicidade de unidades. (...). Essa interpretação, porém, não é aceita pela maioria dos intérpretes. De fato, os argumentos de Zenão podem muito bem ser compreendidos como dirigidos à concepção intuitiva do homem comum, que distingue no mundo uma pluralidade de coisas (...). Que Zenão fala das coisas sensíveis parece claro, uma vez que, na crítica que lhe vai dirigir, Sócrates introduz a teoria das ideias inteligíveis como solução das aporias que ele aparentemente vê como aplicando-se, nos argumentos de Zenão, somente a coisas sensíveis”. Como explicam Kirk, Raven & Schofield (2013 [1983], p 290), “É verdade que alguns dos argumentos de Zenão abalam, de fato, tanto as posições parmenidianas, quanto o senso

A partir desses testemunhos, se a técnica de Zenão parece *sofística* quanto à forma, tendo por base o desenvolvimento de antilogias; compartilhando, nesse sentido, da *dýnamis* de uma *tékhne antilogiké* (cf. R. 5.454a1), ou, como teria afirmado Zenão, produzido uma obra movida por um espírito de competição, pelo gosto da vitória – *philonikía* (Prm. 128e2); por outro lado, quanto ao seu efeito, ela seria *dialética*, na medida em que contribuiria, pela contradição, para distinguir o que parece ser (a pluralidade de sensíveis) do que realmente é (a unidade inteligível)²⁰¹. Assim, estaria aqui Platão reivindicando para Sócrates o *status* de um “novo Zenão”?

Talvez a aproximação entre os dois filósofos represente um *tour de force* que nos exija uma análise mais aprofundada, que, entretanto, não está no horizonte desta tese. Em todo caso, parece-nos que, assim como para Zenão, a explicitação dos opostos em Platão não tem o objetivo de confundir e enganar, de assemelhar dessemelhantes, de dissimular o interlocutor, de produzir a mera contradição, ou mesmo de alçar os contrários à condição de verdades relativas, ou contingentes, mais ou menos sujeitas ao poder persuasivo do *lógos* com o qual se materializam. Sócrates, como o eleata, não teria também o fito de suspender o juízo diante de teses mutuamente excludentes ou potencialmente verdadeiras ou falsas. Sócrates, como Zenão, talvez pretenda rebater uma opinião compartilhada pelos homens comuns e que assoma no discurso de Lísias e nas considerações de seu amigo Fedro. Ao produzir os dois discursos, mais do que aproximar contrários, com o objetivo de gerar perplexidade ou absurdo, Sócrates quer propiciar um exercício dialético. Os dois discursos proferidos, bastante diversos na forma e no conteúdo, promovem uma divisão no conceito de *éros*, mostrando-o duplo, para que, depois, contrapostos e posicionados lado a lado, se possa obter uma compreensão mais abrangente – e unificada – da realidade: isso significa que *éros* é e não é desmedida e loucura humanas e irracionais; é e não é inspiração e loucura divinas e movidas pela

comum pluralístico. Com base nesta ideia, não devemos concluir que Zenão não fosse um parmenidiano, mas talvez que ele o era mais no método do que na doutrina”.

²⁰¹ É claro que os testemunhos de Platão no *Fedro* e no *Parmênides* não podem ser tomados isoladamente para a compreensão do pensamento de Zenão, sem ser cotejada, por exemplo, com os testemunhos de Aristóteles (*Fís.* 250a19 e ss. = DK29a29; *Fís.* 210b22 e ss.; 209a23 e ss. = DK29a24) e de outros autores antigos. Em todo caso, como nosso interesse nessa breve análise é examinar o que representa a alusão a Zenão (“o Palamedes de Eleia”) no *Fedro*, mencionar o testemunho do *Parmênides* pode contribuir, se não para apreender o pensamento do eleata, ao menos para interpretá-lo na obra de Platão (já com a camada da leitura platônica). Em todo caso, o fato de que Diógenes Laércio (VIII, 57, 1-2 = DK 29a10), citando Aristóteles, atribua a Zenão a invenção da *dialética*, parece-nos bastante significativo, por também colaborar para a nossa interpretação aqui:

“Aristóteles, no *Sofista*, afirma que, enquanto Empédocles foi quem primeiro descobriu a retórica, Zenão foi quem [inventou] a dialética.”

(Cf. Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ Σοφιστῇ (Rose 65) φησι πρῶτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὐρεῖν, Ζήνωνα δὲ διαλεκτικῆν.)

razão, visando à aproximação das realidades inteligíveis; do mesmo modo como o ser humano é e não é corporalidade corruptível em busca dos prazeres, é e não é alma imortal que aspira ao Belo. Os dois discursos são, portanto, os dois membros do movimento da divisão, a exigir, na sequência, um esforço de reunião.

Ao anunciar que seu terceiro discurso se tratava de uma “palinódia”, ou seja, de uma retratação, a princípio Sócrates não simplesmente abandona ou renuncia à definição de amor anteriormente formulada, mas amplia-a com uma nova definição, talvez mais definitiva, porque em grau mais avançado de inteligibilidade, fato que se faz observar não somente pelas considerações em torno do tema – a representação moderada e piedosa de *éros*²⁰² e sua elaborada articulação com a noção de *psykhé*, das Formas e do Belo (o que acaba por também situar esse discurso na esteira dos desdobramentos ontológicos, metafísicos e epistemológicos da *República*) –, como também pela maior eficácia discursiva que resulta de sua organização formal – uma organização metódica, clara, preocupada em oferecer definições *a priori*, que permite a identificação de diferenças e o torna, por isso, filosófico, e também não inteiramente incapaz de persuadir:

E não sei bem como, ao descrever a experiência erótica, tocando talvez a verdade em algum sentido, talvez ainda sendo desviado em outra direção, da mistura resultou um discurso não inteiramente incapaz de persuadir, uma espécie de hino mítico – moderado e propício – em louvor ao meu mestre, Fedro, e teu também: Eros, o protetor dos belos meninos.²⁰³

(*Phdr.* 265b6-II)

²⁰² É importante assinalar que essa distinção também aparece, *en passant*, na *República* (III, 403a7-12). Nessa passagem, aparece ligeiramente a distinção entre um amor sensato (σωφρόνως) e um amor licencioso, ou intemperante. Diferente do *Fedro*, a loucura (μανία) está associada na *República* somente a essa segunda forma de *éros* (do mesmo modo como é colocado no primeiro discurso de Sócrates):

- Então, o amor verdadeiro é inclinado a amar de forma sensata e harmoniosa a ordem e a beleza?
- Com certeza, afirmou ele.
- Portanto, nada de louco ou semelhante a licenciosidade deve se ligar ao amor verdadeiro?
- Nada disso.

(Cf. Ὁ δὲ ὀρθὸς ἔρωσ πέφυκε κοσμίῳ τε καὶ καλοῦ σωφρόνως τε καὶ μουσικῶς ἐρᾶν;
Καὶ μάλα, ἦ δ' ὄς.
Οὐδὲν ἄρα προσοιστέον μανικὸν οὐδὲ συγγενὲς ἀκολασίας τῷ ὀρθῷ ἔρωτι;
Οὐ προσοιστέον.)

²⁰³ Cf. καὶ οὐκ οἶδ' ὅπη τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες, ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινοσ ἐφαπτόμενοι, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι, κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον, μυθικὸν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν μετρίως τε καὶ εὐφήμως τὸν ἐμόν τε καὶ σὸν δεσπότην Ἐρωτα, ὦ Φαίδρε, καλῶν παιδῶν ἔφορον.

Se o discurso de Sócrates, além de não desagradável de ser ouvido (265c4: οὐκ ἀηδῶς ἀκούσσαι), também foi persuasivo, por tocar a verdade, isso ocorreu porque ele materializa uma “arte”, que Sócrates, na sequência explicita:

Reunir em uma única ideia coisas dispersas aqui e ali, abarcando-as numa visão de conjunto, a fim de tornar evidente, definindo cada coisa, aquilo em que cada caso pretende ensinar. Tal como agora mesmo a respeito de Éros – quando definido o que é –, esteja bem ou mal enunciado, o discurso teve como dizer graças a isso algo ao menos claro e coerente consigo mesmo.²⁰⁴

(*Phdr.* 265d3-7)

O que nos parece é que Sócrates, por meio dessas duas observações quanto aos seus discursos, não somente explicita a diferença entre eles, mas também mostra na prática uma decorrência teórica dessa diferença. É dialética a contraposição entre os dois discursos (teria Sócrates, desde o início planejado discorrer sobre *éros* nesses dois atos?), porque, na prática, possibilitou reunir coisas dispersas (265d3-4: τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα) em uma visão de conjunto (265d3: εἰς μίαν τε ιδέαν συνορῶντα ἄγειν), definindo e delimitando o que é (265d4-5: ὃ ἔστιν ὀρίζειν), dizendo, com isso, ao menos algo claro e coerente (265d6-7: τὸ γοῦν σαφές καὶ τὸ αὐτὸ αὐτῷ ὁμολογούμενον). A clareza (σαφεία) e a coerência, isto é, “o concordar consigo mesmo” (αὐτῷ ὁμολόγεσθαι), seriam, portanto, frutos de um esforço de definir, distinguir e reorganizar, um esforço que, somente ele, pode “tocar em algo do verdadeiro” (265b7: ἀληθοῦς τινος ἐφάπτεσθαι).

Desse modo, parece ficar assentada aqui a relação entre o *verdadeiro*, que seria o objeto de uma retórica efetivamente persuasiva, e a *diferença*, que se manifesta somente a partir de uma metodologia dialética, nos termos acima explicitados. Se extrapolarmos os exemplos analisados e transpormos, por metonímia, esses princípios a uma “arte geral dos discursos”, talvez já possamos admitir que está em jogo distinguir as fronteiras entre um *lógos* que se manifesta no limite da linguagem técnica da retórica – como o discurso de Lísias – e um *lógos* que transcende a sua dimensão técnica (ou *sensível*, se assim o considerarmos seu arranjo de palavras) e pode se tornar filosófico, por representar uma busca pelo inteligível, ou pela verdade. Trata-se este, então, de um *lógos* dialético.

Segundo essa nova metodologia, é característica da proposição manifesta através de um *lógos* dialético participar da verdade em alguma medida. Entretanto, determinar

²⁰⁴ Cf. Εἰς μίαν τε ιδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀρίζομενος δῆλον ποιῆ περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ. ὥσπερ τὰ νυνδὴ περὶ Ἐρωτος – ὃ ἔστιν ὀρισθέν – εἴτ' εὖ εἴτε κακῶς ἐλέχθη, τὸ γοῦν σαφές καὶ τὸ αὐτὸ αὐτῷ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος.

em cuja extensão se opera essa participação não parece possível nos horizontes do *Fedro*; essa impossibilidade se traduz através do uso de recursos linguísticos com que se formula o problema, tal como o emprego do advérbio de dúvida (265b5: ἴσως, “provavelmente”, “talvez”), quanto a construção participial com genitivo partitivo, indefinida pelo emprego de pronome (265b6: ἀληθοῦς τινος ἐφαπτόμενοι, “tocando em *algo* da verdade”).

Vale dizer que o *lógos* organizado de acordo com esse método – a dialética – embora tenha em seu horizonte a compreensão da verdade, não a atinge senão mediante uma incerteza a ele próprio inerente. Diferente do que parecerá mais tarde a Aristóteles, do que decorre inclusive sua crítica a Platão²⁰⁵, a dialética não visa a produzir um perfeito mapeamento ontológico da realidade hierarquicamente estruturado; trata-se, antes, de método heurístico, instrumento de busca e distinção entre ideias, uma ajuda para a reminiscência, garantindo o direcionamento correto da busca, sem, no entanto, determinar uma conclusão unívoca (Marques, 2006, p. 64 *et seq.*). Volta à tona aqui, portanto, aquela imagem do filósofo consagrada no “Decreto de Adrasteia” (249b-250a): não é um sábio, mas um “amante do saber”, ele apenas pode apreender a verdade mediante um processo de reconstituição de suas asas *via* pensamento, processo que pode levá-lo a rememorar a visão do Belo. Vimos, no *Banquete*, como *éros*, sendo filósofo, não era um sábio, mas um intermediário entre a ignorância e a sabedoria (*Smp.* 202a3: τι μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας). A filosofia, enquanto método, não oferece garantias, o filósofo é movido por um desejo, tem à sua disposição um caminho (ὁδός), mas é filho da penúria (πενία). Devassamos, portanto, terreno marcado por incertezas, no qual, motivados por *éros*, engajamo-nos em uma luta constante e talvez interminável entre um processo de recordação do inteligível e o esquecimento que se opera no sensível, entre o amor ao saber que decorre da visão dos belos jovens²⁰⁶, e o amor irracional que move o corcel irascível da alma.

²⁰⁵ Segundo Marques (2006, p. 63-64), o viés aristotélico para a compreensão da divisão em Platão supõe para ela um alcance e uma função que Platão não parece lhe atribuir: a de representar espécie de mapeamento lógico e ontológico totalizante. A base da crítica aristotélica a Platão reside no modo como Aristóteles concebe a relação entre gênero e espécie (o mais universal se divide no menos universal; e o resultado de tais divisões deveria representar um arranjo real das relações entre gêneros e espécies, que, em Platão, são pensados como ideias separadas). Para Platão, contudo, não há uma hierarquia entre as ideias, de modo que as formas de participação não seguem as mesmas regras do modo de participação entre um particular e um universal aristotélicos. Assim, Platão não parece ter a mesma pretensão que Aristóteles tem com seu o método, de propor uma estrutura ontológica. As críticas de Aristóteles ao método de divisão de Platão podem ser colhidas principalmente em: *A. Pr.* 46a31-46b22; *A. Po.* 84a11; 91b11 *et seq.*; 83a1-92b20; 96b; 96a20-b35.

²⁰⁶ A ideia de que a rememoração da dimensão inteligível (aqui no caso, do Belo em si) tenha no sensível (aqui no caso, a visão dos belos jovens) um ponto de partida através de uma semelhança não é nova em Platão. A ideia já aparece, de certo modo, explicitada no *Fédon*, quando se postula, com alguma nitidez, que é por intermédio da visão dos sensíveis que se chega ao inteligível (*Phd.* 74a9-b6):

Dois outros elementos também se precisam levar em conta para caracterização dos discursos de Sócrates como a manifestação de um *lógos* dialético: primeiro, Sócrates não é o sujeito exclusivo desse *lógos*, ele, na verdade, muda a orientação de seu discurso mediante uma advertência divina, uma voz interior²⁰⁷. Em segundo lugar, esse discurso se constitui como uma mistura, nele coexistindo uma dimensão divina (associada à adivinhação – 242c4 – e relacionada à visão das Formas, que se podem recuperar via rememoração), e uma dimensão puramente sensível (revelada na primeira caracterização de *éros*, que, embora refutada enquanto à sua vantagem para os amantes, não é jamais negada quanto à sua existência e modo de afecção nos mortais²⁰⁸). Como vimos na passagem supracitada (265b6-11), é dessa mistura que decorre a persuasão verdadeira, por isso Sócrates – como exemplo prototípico do filósofo – também representa e precisa conviver com a mistura intrínseca aos mortais – enquanto almas que

- Considera, então, se tudo não se passa desse modo. Afirmamos que há alguma coisa a que damos o nome de igual; não imagino a hipótese de um pedaço de pau ser igual a outro, nem uma pedra a outra pedra, nem nada parecido; refiro-me ao que se acha acima de tudo isso; a igualdade em si. Diremos que existe ou que não existe?

- Existe, por Zeus, exclamou Símiias, à maravilha.

- E que também saberemos o que seja?

- Sem dúvida, respondeu.

- E onde fomos buscar esse conhecimento? Não foi naquilo a que nos referimos há pouco, à vista de um pau ou de uma pedra e de outras coisas iguais, que nos surgiu a ideia de igualdade, que difere delas?

(Tradução de Carlos Alberto Nunes, cf. - Σκόπει δὴ, ἢ δ' ὅς, εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει. φημέν πού τι εἶναι ἴσον, οὐ ξύλον λέγω ξύλῳ οὐδὲ λίθον λίθῳ οὐδ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδέν, ἀλλὰ παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον· φῶμέν τι εἶναι ἢ μηδέν;

- Φῶμεν μέντοι νῆ Δί', ἔφη ὁ Σιμμίας, θαυμαστῶς γε.

- Ἦ καὶ ἐπιστάμεθα αὐτὸ ὃ ἔστιν;

- Πάνυ γε, ἢ δ' ὅς.

- Πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην; ἄρ' οὐκ ἐξ ὧν νυνδὴ ἐλέγομεν, ἢ ξύλα ἢ λίθους ἢ ἄλλα ἄττα ἰδόντες ἴσα, ἐκ τούτων ἐκεῖνο ἐνενοήσαμεν, ἕτερον ὄν τούτων;)

²⁰⁷ Cf. *Phdr.* 242b-c “No momento em que eu estava para atravessar o rio, meu bom amigo, veio-me o sinal divino que costuma-se manifestar-se em mim – e sempre para deter-me naquilo que estou prestes a fazer. E, vinda dele, pareceu-me ouvir uma voz, que não me permitia partir antes que me purificasse, em razão de alguma falta que eu tivesse cometido contra a divindade” (cf. Ἦνικ' ἔμελλον, ὡγαθέ, τὸν ποταμὸν διαβαίνειν, τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημείον μοι γίνεσθαι ἐγένετο – αἰεὶ δέ με ἐπίσχει ὃ ἂν μέλλω πράττειν – καὶ τίνα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι, ἢ με οὐκ ἔῃ ἀπιέναι πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι, ὡς δὴ τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον).

²⁰⁸ Em suma, a dimensão dual de *éros*, que emerge como efeito dos diferentes discursos apresentados no *Banquete*, conforme vimos, não é refutada no *Fedro*: o amor é e não é resultado de uma experiência sensível. Parece-nos, portanto, que pensar o amor requer lidar com essa forma de raciocínio antilógico. Vem ao caso, nesse sentido, o ensaio “Amor platônico?”, do Professor Marcelo Marques (2010, publicado no dossiê da edição 146 da *Revista Cult*). Falando para um público mais amplo, Marques desmitificava as noções comuns de idealização e afastamento da experiência humana que uma longa tradição crítica insiste em atribuir ao pensamento platônico, abordando o clássico tema do amor em Platão, sob o signo de uma ambiguidade, como deixa patente a interrogação contida no título de seu ensaio. Compartilhando com os leitores (não especialistas) os caminhos de uma bem frequentada leitura do *Banquete*, Marques aborda o amor (dito platônico através de duas antilogias e uma consideração final: *o amor é/não é um deus; o amor é/não é um sentimento e, finalmente, o amor é loucura e filosofia*).

perdem as asas, comandadas por cavalos opostos, restando apenas um vislumbre, um esforço de reconquistar a visão do ser; uma visão, portanto, imperfeita, tentativa e incerta.

Ademais, a incerteza quanto à apreensão de uma verdade definitiva pelo *lógos*, além de inafastável do método que se propõe – a dialética – e condigna do “não saber socrático”, também torna manifesta a diferença desse saber em relação à presunção de sabedoria dos que então eram considerados “sábios” em Atenas, entre eles Lísias, é claro, mas também todos aqueles acima alinhados: Górgias, Teodoro, Trasímaco, entre tantos outros. Diante dos discursos daqueles, a metodologia por Sócrates exemplificada só pode ser mesmo radicalmente *diferente* – se ela não pode assegurar a apreensão plena e certa da verdade, cuja presunção pode, na melhor das hipóteses, gerar apenas um efeito de persuasão temporária, tal qual aquele que o discurso de Lísias havia produzido sobre alma de Fedro; em sua incerteza, ela pode, entretanto, viabilizar um caminho, uma busca, um método que potencialmente tangencia a verdade, dentro dos limites humanos.

Desse modo, assim como na *República*, a dialética, não podendo ser tomada em abstrato, desvinculada do objeto sobre o qual incide, emerge como o corolário de uma longa reflexão que a associa às visões platônicas da alma, de *éros* e do conhecimento. No *Fedro*, conforme vimos até aqui, além desses compromissos, ela decorre também de um processo de diferenciação – seja nas relações que ela estabelece com *éros*, seja no contraste entre ela e outras formas do *lógos*. Em suma:

SÓCRATES: Pois bem, eu mesmo de fato sou um amante, Fedro, de tais divisões e reuniões, que tornam capaz de falar e de pensar. E, se penso que qualquer outro é apto a olhar para o uno e para o múltiplo como entidades naturais, persigo-o “no encalço de seus passos, como a um deus”. E, por certo, aos que são capazes de executá-lo – se trato-os corretamente ou não, só um deus há de saber – chamo-os por enquanto de dialéticos. Mas, diz agora, como se devem chamar aqueles que aprendem junto contigo ou com Lísias? Ou é isso porventura aquilo: a arte dos discursos de que Trasímaco e tantos outros se serviram, tornando-se eles próprios sábios no falar e fazendo o mesmo de outros – de quantos quiserem cumulá-los de presentes, como se fossem reis?

FEDRO: São de fato homens régios, mas não tem ciência daquilo que interrogas. E, a mim, pareces chamar essa forma pelo nome correto, chamando-a de dialética. Mas a retórica parece que ainda nos escapa.

(*Phdr.* 266b3-c9)²⁰⁹

²⁰⁹ Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis, com adaptações.

Cf. {ΣΩ.} Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν· ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἠγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὄραν, τοῦτον διώκω “κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο.” καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς. τὰ δὲ νῦν παρὰ σοῦ τε καὶ Λυσίου μαθόντας εἰπέ τί χρὴ καλεῖν· ἢ τοῦτο ἐκεῖνό ἐστιν ἢ λόγων τέχνη, ἢ Θρασύμαχος τε καὶ

É possível chamar de “dialéticos” (διαλεκτικούς) aqueles que podem (δυνατὸν) “olhar para o uno e para o múltiplo” (266b5-6: εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ’ ὀρᾶν). Ora, se o uno está para o inteligível, assim como o múltiplo está para o sensível, o dialético tem a *faculdade* (a *dýnamis*) de olhar nas duas direções, o que não significa que ele conviva com, ou detenha *a priori*, os inteligíveis. Ademais, através da alegoria da biga alada, aprendemos que a visão das Formas ocorrerá para os mortais senão precariamente, mediante um esforço de ascensão que consistia em domar forças psíquicas divergentes, em uma luta penosa e difícil para a alma (247b5: δὴ πόνος τε καὶ ἀγών ἔσχατος ψυχῆ). Depois disso, restou ao filósofo apenas agir como um pássaro sem asas, olhando para o céu, desejando-o (249d-e).

O filósofo, portanto, mergulhado na dimensão sensível, que lhe afeta diretamente, busca o inteligível; transita entre a pluralidade das percepções que lhe atravessam a alma e o desejo de contemplação da unidade inteligível. Sendo assim, o filósofo não é da estirpe dos *deuses* – não detém as visões puras da região supraceleste (246e-247c) – mas pode ser *como um deus* (ὥστε θεοῖο). A dialética, portanto, é também como *éros*, presta a ser o liame entre mortais e imortais, que, por seu intermédio, agem como que “inspirados por um deus” (249d2-3: ἐνθουσιάζων). Assim, ela é a via que pode verdadeiramente conduzir a alma – é ela, não a retórica, que é verdadeiramente psicagógica. E como ela o faz? Mediante o processo de investigação capaz de reunir (συναγωγή) e separar (διαίρεσις), que são movimentos impreteríveis para o pensar (φρονεῖν) e o falar (λέγειν), do qual Sócrates testemunha ser um amante (ἐραστής)²¹⁰. Sem perder de vista, contudo, que tais divisões e reuniões se devem realizar segundo “articulações naturais [κατ’ εἶδη] e tentar não despedaçar as partes, à maneira de um mau açougueiro”²¹¹, concordarmos com Reis (2016), quanto ao fato de que:

De qualquer modo, reunião e divisão são procedimentos coordenados da dialética, pois ao apreender uma por assim dizer natureza comum reúnem-se numa mesma ideia itens separados, e, ao mesmo tempo, ao deslindar tipos aparentados, tem-se por lastro uma mesma natureza fixando a afinidade. Esse movimento de ascender ao geral pela captura

οἱ ἄλλοι ρώμενοι σοφοὶ μὲν αὐτοὶ λέγειν γεγονόσιν, ἄλλους τε ποιοῦσιν, οἱ ἂν δωροφορεῖν αὐτοῖς ὡς βασιλεῦσιν ἐθέλωσιν;

{ΦΑΙ.} Βασιλικοὶ μὲν ἄνδρες, οὐ μὲν δὴ ἐπιστήμονές γε ὦν ἐρωτᾶς. ἀλλὰ τοῦτο μὲν τὸ εἶδος ὀρθῶς ἔμοιγε δοκεῖς καλεῖν, διαλεκτικὸν καλῶν· τὸ δὲ ῥητορικὸν δοκεῖ μοι διαφεύγειν ἔθ’ ἡμᾶς.

²¹⁰ O fato de Sócrates se qualificar como “amante” (ἐραστής) também unifica essa discussão àquela precedente sobre *éros*. É digno de nota que, também no *Filebo* (16b-17b), passagem onde há nova tentativa de definir dialética, Sócrates se qualifica como “amante” do “caminho mais belo”, que é a dialética, um caminho, entretanto, que tem deixado Sócrates em “aporia”.

²¹¹ Cf. 265e1-3: Τὸ πάλιν κατ’ εἶδη δύνασθαι διατέμνεν κατ’ ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον.

da organização dos particulares e, inversamente, descer ao particular sem perder de vista a ordem do todo – ou seja, a capacidade de discriminação da unidade na multiplicidade e da multiplicidade na unidade (“olhar para o uno e para o múltiplo como entidades naturais” [266b5-6] – constitui para Sócrates uma condição essencial do pensar e do dizer, ao menos no que concerne a uma verdadeira arte do discurso. (Reis, 2016, p. 222)

2.4 Dialética e *psykhagogía*

Se, conforme vimos na última seção, o binômio de discursos de Sócrates permitiu compreender-se como uma *performance* antecipada do conceito de dialética – baseada nos movimentos da divisão (*διάρσεις*) e da reunião (*συναγωγή*) –, o que dizer do primeiro discurso, o de Lísias? Tomando-o novamente como uma peça de retórica, deveríamos manter aquela primeira caracterização de retórica como uma forma de psicagogia, de condução da alma (261a8)?

Talvez não haja uma resposta definitiva para a questão, que recebe interpretações divergentes entre vários comentadores, conforme examinaremos à frente (cf. Brisson, 1992; Trabattoni, 2003; Centrone, 2011; Reis, 2014; Peixoto, 2011; Perine, 2014, entre outros). O fato, porém, é que tanto Sócrates quanto Fedro sabem que o problema da retórica lhes escapara ainda uma vez (266c8-9): “Mas a retórica parece que ainda nos escapa”²¹².

Assim, no intuito de tentar, novamente, abarcar esse objeto, Sócrates e Fedro não de tentar um outro caminho, o programa investigativo vai se desdobrar a partir desse momento em duas vertentes: primeiro, na perspectiva de avaliar a retórica a partir de suas técnicas ensinadas e aprendidas em Atenas (266d-269c), ensino no qual avultavam os nomes de Trasímaco, Teodoro de Bizâncio, Górgias, Lísias, entre outros, como seus mais notáveis representantes; segundo, na perspectiva da investigação de uma possível retórica condutora de almas, psicagógica, para a qual viria à tona o exemplo de Péricles (269c-274d). Poderíamos talvez pensar que a oposição que se sugere nessas páginas, entre uma retórica instruída nos limites de uma tecnicidade livresca e escolar, da qual os rétores e sofistas seriam os grandes exemplos e, por outro, uma retórica prática, efetivamente condutora das almas, da qual Péricles seria um representante verídico, daria margem a se pensar na oposição entre uma retórica ineficaz e uma *retórica verdadeira*, ou *boa retórica*? E mais: não seria essa *retórica verdadeira* senão a própria

²¹² Cf. δὲ ῥητορικὸν δοκεῖ μοι διαφεύγειν ἔθ' ἡμᾶς.

dialética – e, com isso, veríamos frustrada, cabalmente, qualquer pretensão filosófica da retórica em si – ou se trata, ainda, de uma terceira via? Vejamos.

Sócrates e Fedro relembram, juntos, de alguns dos elementos técnicos da arte dos discursos (περὶ λόγων τέχνης: 266d-267d), o que revela não ignorância, mas notável familiaridade com tais conceitos (Yunis, 2014, p. 200): 1. as partes de um discurso: o proêmio (προοίμιον), a exposição (διήγησις), a refutação (ἔλεγχος) e a recapitulação (ἐπάνοδος); 2. as suas subpartes: a apresentação de testemunhos (μαρτυρία), de indícios (τεκμήρια), de probabilidades (εἰκότα) e a confirmação (πίστωσις), partes associadas à exposição; 3. outros artifícios técnicos ligados à expressão: a alusão (ὑποδήλωσις), o elogio (παρέπαινος), a censura (παράψογος); 4. e ainda algumas figuras e virtudes discursivas citadas pelos rétores: a diplasiologia (διπλασιολογία), a gnomologia (γνωμολογία), a iconologia (εἰκονολογία) e a ortodicção (ὀρθοέπεια). Os interlocutores delineiam, portanto, uma microteoria da retórica, fazendo menção aos seus postulados técnicos mais importantes e aos seus representantes mais notáveis²¹³, uma breve demonstração de um corpo de conhecimentos técnicos que, conforme afirma Fedro, seria capaz de encher muitos livros sobre uma arte dos discursos (*Phdr.* 266d5-6). O fato de que eles não definam, expliquem ou exemplifiquem o significado desses conceitos retóricos reforça, ainda, a familiaridade que provavelmente possuíam acerca deles.

Embora o inventário desses elementos postule tratar-se de uma arte de grande poder sobre a multidão reunida (268a3-4: μάλα ἐρρωμένην...ἐν γε δὴ πλήθους συνόδοις) – opinião que Fedro mantém inicialmente –, elas engendrariam, no parecer de Sócrates, apenas um saber superficial sobre coisas diversas – um conhecimento incidente sobre questões particulares, essencialmente livresco, a respeito de conhecimentos relacionados a diferentes artes, como a medicina, a tragediografia, a música etc. – e que, articulado no discurso, seria capaz de gerar algum efeito somente em pessoas ignorantes na verdadeira arte: ninguém seria levado a sério se alegasse ser médico por ter somente lido livros sobre a técnica da medicina (288c3-5); tampouco Péricles reconheceria a retórica como sendo o domínio daquelas técnicas que estão nos livros (269b4-c5):

SÓCRATES: Diz-me então. Se alguém ao se aproximar do seu amigo Erixímaco ou de seu pai Acúmeno lhe dissesse: “Eu sei quais substâncias aplicar ao corpo de modo a aquecê-lo ou esfriá-lo, conforme queira, e

²¹³ Trasímaco da Calcedônia, Teodoro de Bizâncio, Pródico de Élis, Eveno de Páros e Górgias de Leontini perfazem a galeria de oradores de grande renome citados nessa parte. Para além dos demais oradores citados desde o início do diálogo, a começar por Lísias, essas citações são prova do diálogo que Platão faz com figuras importantes da cultura letrada de sua época, dos quais não se pode dissociar seu projeto filosófico.

fazê-lo vomitar, se assim me parecer, ou, pelo contrário, evacuar, e inúmeros outros efeitos desse tipo. E, sabendo todas essas coisas, pleiteio ser médico e fazer que outros também o sejam ao transmitirlhes tal conhecimento”. Ouvindo-o, que te parece que eles diriam?

FEDRO: O que mais senão perguntar-lhe se, além disso, ele sabe a quem, quando e por quanto tempo proceder em cada caso?

SÓCRATES: E se a resposta fosse: “Não, de modo algum. Porém creio que quem aprender essas coisas comigo será capaz de fazer isso que me perguntas”. E então?

FEDRO: Diriam, suponho eu, que o homem está louco por pretender ter-se tornado um médico tendo lido em um outro livro algures e tendo-lhe caído nas mãos alguns remédios ao acaso, nada entendendo da arte.²¹⁴

(*Phdr.* 268a8-c4)

A hipótese levantada por Sócrates (εἴ τις...) soa bastante inusitada contemporaneamente, afinal, compreende-se hoje que uma ciência médica se adquira mediante um longo treinamento teórico e prático, baseado no exame de uma bibliografia técnico-científica e na experiência clínica (ou, ao menos, assim o deveria ser). A antiga arte médica, contudo, decorria de desenvolvimentos que tiveram lugar, pelo menos, desde o século de Péricles (V a.C.), de cuja época data o volumoso *Corpus Hippocraticum*, que é formado por monografias que não somente podem ser atribuídas a Hipócrates (460-370 a.C.), mas teriam provavelmente também a autoria de grupos de médicos ligados à Escola de Cnidos e de Cós, e que passaram por diversas interpretações e divergências ainda no mundo antigo, mantendo relações – embora nem sempre pacíficas – com a filosofia e com a retórica (Cf. Vegetti & Gastaldi, 1996; Rebollo, 2006; Peixoto, 2009; Singer, 2016)²¹⁵. Sem nos aprofundarmos na análise das confluências entre a antiga arte

²¹⁴ Cf. {ΣΩ.} Εἰπέ δὴ μοι εἴ τις προσελθὼν τῷ ἐταίρῳ σου Ἐρυξιμάχῳ ἢ τῷ πατρὶ αὐτοῦ Ἀκουμένῳ εἴποι ὅτι “Ἐγὼ ἐπίσταμαι τοιαῦτ’ ἅττα σώμασι προσφέρειν, ὥστε θερμαίνειν τ’ ἐὰν βούλωμαι καὶ ψύχειν, καὶ ἐὰν μὲν δόξῃ μοι, ἐμείν ποιεῖν, ἐὰν δ’ αὖ, κάτω διαχωρεῖν, καὶ ἄλλα πάμπολλα τοιαῦτα· καὶ ἐπιστάμενος αὐτὰ ἀξιῶ ἰατρικὸς εἶναι καὶ ἄλλον ποιεῖν ὃ ἂν τὴν τούτων ἐπιστήμην παραδῶ,” τί ἂν οἶει ἀκούσαντας εἰπεῖν;

{ΦΑΙ.} Τί δ’ ἄλλο γε ἢ ἐρέσθαι εἰ προσεπίσταται καὶ οὔστινας δεῖ καὶ ὅποτε ἕκαστα τούτων ποιεῖν, καὶ μέχρι ὀπόσου;

{ΣΩ.} Εἰ οὖν εἴποι ὅτι “Οὐδαμῶς· ἀλλ’ ἀξιῶ τὸν ταῦτα παρ’ ἐμοῦ μαθόντα αὐτὸν οἶόν τ’ εἶναι [ποιεῖν] ἃ ἐρωτᾷς;”

{ΦΑΙ.} Εἰπεῖν ἂν οἶμαι ὅτι μαίνεται ἄνθρωπος, καὶ ἐκ βιβλίου ποθὲν ἀκούσας ἢ περιτυχῶν φαρμακίοις ἰατρὸς οἶεται γεγονέναι, οὐδὲν ἐπαῖων τῆς τέχνης.

²¹⁵ Conforme analisa Vegetti (2012, p. 65), uma primeira e importante inflexão teórica do pensamento médico hipocrático teria ocorrido a partir do século III a.C., durante o período helenístico; com a fundação do Museu e da Biblioteca de Alexandria (séc. III a.C.), médicos como Herófilo (335-280 a.C.) e Erasístrato (310-250 a.C.) puderam realizar, com base nas obras de zoologia aristotélicas – *Sobre as partes dos animais*, *Da geração dos animais*, *História dos animais* –, pesquisas no campo da anatomia humana que permitiram um avanço do conhecimento científico, abrindo caminho para que Galeno (c. 129-217 d.C.), já no período romano, elaborasse uma robusta sistematização do conhecimento médico, cujos princípios, atravessando todo o período medieval, ainda se podem em parte reconhecer na medicina moderna (cf. Vegetti & Gastaldi, 1996; Rebollo, 2006; Peixoto, 2009; Singer, 2016).

médica e seus debates no âmbito da filosofia antiga – dos quais, certamente, o diálogo *Fedro* representa um testemunho –, queremos chamar atenção para o fato de que a hipótese levantada por Sócrates poderia ser reformulada em duas perguntas:

1. alguém que se apresente como médico, convenceria outro a se submeter ao seu tratamento, caso admitisse não ter toda a ciência ligada ao ofício?;

2. torna-se médico quem baseia seu saber na leitura de livros?

Deixando a segunda questão para a próxima parte da tese, quando proporemos discussão sobre o lugar da escrita, analisemos as consequências da primeira. A cena criada por Sócrates retrata, com efeito, alguém que pretende ser médico e transmitir esse saber a outros (268b3-5). De partida, anuncia dominar um repertório de conhecimentos (que substâncias aplicar ao corpo para aquecê-lo ou esfriá-lo, fazê-lo vomitar, evacuar etc. – 268a9-b3), mas não é capaz de avaliar a quem, quando e por quanto tempo aplicar tais técnicas (268b6-9). Isso parece mostrar que o pretense médico, mesmo dispondo de um conjunto de informações teóricas e de prescrições técnicas tomadas em abstrato, não domina a adequação e a métrica de emprego dessas técnicas, habilidades que, por outro lado, decorrem não somente de um estudo teórico, livresco, mas de uma prática efetiva da medicina. Nesse sentido, embora alegue “conhecer tais coisas” (268b3: ἐπιστάμενος αὐτὰ), e se “julgue digno de ser um médico” (268b3: ἀξιῶ ἰατρικὸς εἶναι), na verdade, como afirma Fedro, ele nada conhece dessa arte (268c4: οὐδὲν ἐπαῖων τῆς τέχνης). O verbo *axíoō*, aqui empregado por Platão, que significa “considerar-se digno”, tem sentido mais ligado a *dokéō* (“achar, pensar, ter a opinião de”) e a *pisteúō* (“por a fé em algo, acreditar, crer”), do que a *oída* (“saber”, “conhecer”) ou *epístamai* (“saber fazer algo, ser capaz de, compreender, conhecer”).

Desse modo, quando o pretense médico se revela como quem, de fato, não domina o conhecimento necessário à prática médica, o seu discurso deixa de ser persuasivo ou psicagógico, ou seja, não convence a Fedro, nem é suficiente para levá-lo a qualquer ação no campo de uma terapia (ao contrário, é o homem que, na opinião de Fedro, precisaria de tratamento, estando louco – 268c2: μάλιστα ἄνθρωπος). Queremos dizer com isso que o *lógos* persuasivo e psicagógico – como deve ser o caso de um discurso médico – não prescinde da verdadeira ciência, não pode abrir mão do saber. A relação entre crer saber, saber e persuadir permite, como já mencionamos em nota, um paralelo com o *Górgias*, no qual Platão, no diálogo entre Sócrates e Górgias, nos leva a concluir que a retórica é da ordem do “crer” (454e7: πιστεύειν) e não do “saber” (454e7: εἰδέναι).

Também naquele diálogo, Górgias anunciava, a favor da retórica, pretensão análoga à que observamos nessa cena do *Fedro* (456a-457c). Górgias narra que, certa vez,

estando em companhia de seu irmão Heródico, diante de um doente recalcitrante em se submeter a um tratamento doloroso, teria sido ele, Górgias – um rétor – e não Heródico – seu irmão médico –, que o persuadira a aderir à terapia. Disso decorreria que o rétor poderia ser mais persuasivo que o próprio médico, mesmo no âmbito de seus assuntos, sem, contudo, que isso legitimasse um emprego de tal habilidade de forma injusta, furtando ao médico, por exemplo, a sua arte. Como diz também Górgias: a retórica é como a luta, devendo ser usada de forma justa (*Grg.* 457b4-5: ἀλλὰ δικαίως καὶ τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι, ὡσπερ καὶ τῇ ἀγωνίᾳ). Entretanto, Sócrates rebate que um rétor, sendo um ignorante da arte médica, não seria capaz de persuadir também a quem conhece a arte. Assim sendo, aquele que não sabe (459b3: ὁ οὐκ εἰδῶς) somente é mais persuasivo que o que sabe (459b3-4: τοῦ εἰδότος...πιθανώτερος), em meio aos que não sabem (459b4: ἐν οὐκ εἰδόσι). Conclui-se, então, que “parecendo conhecer” (459d6: δοκεῖν εἰδέσθαι), a retórica seria também apenas *aparentemente* persuasiva, somente o sendo diante de ignorantes.

Esses comentários sobre o *Górgias* recolocam e respondem em parte ao problema que destacamos na passagem do *Fedro* (alguém que se apresente como médico, convenceria outro a se submeter ao seu tratamento, caso admitisse não ter toda a ciência ligada ao ofício?). A situação hipotética descrita por Sócrates, de fato, é a confirmação do *élenkhos* apresentado no *Górgias*, mostrando que o crer, sem o saber, não é suficiente para tornar um discurso persuasivo – e, portanto, psicagógico. Somos também reconduzidos à questão que deixamos aberta, no início da última seção, antes de termos examinado a primeira ocorrência do termo *psykhagogía* (261a8): o discurso persuasivo é também belo, ou lhe basta parecer belo?

Vimos que, naquela ocasião, a pretensão da retórica de gerar persuasão à revelia da verdade pressupunha uma *psykhagogía* no sentido de impor a outro uma crença, levando-o a uma ação, sem compromisso com o bem – tal como aquela, na ocasião comentada, de comprar um asno no lugar de um cavalo, “de levar gato por lebre”. Porém, tendo percorrido o texto, chegamos não somente a uma segunda ocorrência do termo *psykhagogía* no *Fedro* (271c10), mas somos testemunhas também de um completo *renversement* do seu sentido: não sendo persuasivo o *lógos* sem conhecimento, tampouco ele pode ser condutor de almas. A *psykhagogía*, portanto, nessa segunda passagem, tem como condição a investigação da verdade, tem compromisso com a ciência e com o belo, trata-se, portanto, de um efeito da dialética. Em suma, do mesmo modo que o movimento dialógico levou-nos a diferenciar dois gêneros distintos de *éros* e de *lógos*, também

estamos diante de gêneros distintos de *psykhagogia* no *Fedro*. Consideremos a observação de Sócrates:

SÓCRATES: Já que o poder do discurso consiste em ser uma condução de almas, quem busca a retórica terá necessidade então de saber quantas formas a alma tem. Ora, há tantas e quantas, tais e quais, daí alguns indivíduos se tornarem de tal tipo e outros daquele. E, tendo de fato estabelecido essas distinções, dos discursos agora é a vez: há tantas e quantas formas, cada uma de tal qualidade. E esse tipo de indivíduo, pela ação desse tipo de discurso e por meio dessa causa, torna-se fácil de persuadir, enquanto outros, de outros tipos, por meio disto, difíceis de persuadir. Deve-se na verdade ter compreendido suficientemente todas essas coisas, e depois, observando-as realmente na prática e nas ações, com aguda percepção ser capaz de segui-las, do contrário, nada terá além do que ouviu com outros discursos.²¹⁶

(*Phdr.* 271c10-e2)

Na passagem, a condução das almas (ψυχαγωγία) é considerada a *dýnamis* do discurso, motivo pelo qual impõe-se, a quem busca a retórica, conhecer (εἰδέναι) não somente a alma e suas partes, estabelecendo distinções (διηρημένων) – de modo a saber como o *lógos* pode ser persuasivo para cada pessoa –, mas também submeter o próprio *lógos* a esse exercício crítico. Não foi precisamente a prática dessas observações o que vimos ocorrer no *Fedro*? Não se discutiu, com efeito, sobre o estatuto da alma humana, através do mito contido na palinódia socrática, como também dessa discussão não se aduziu uma consequência que levou Sócrates e Fedro à postulação da dialética, a qual, por sua vez, também não foi possível ser pensada mediante um exercício de divisão e reunião operado pelo próprio *lógos*? Visto na sua perspectiva global, como analisa Peixoto (2011, p. 173), parece-nos que todo o diálogo constitui-se como uma *performance* da psicagogia, pela qual Sócrates conduz Fedro (e os leitores) a um *renversement* da noção de retórica, sob o signo da dialética. O diálogo é, então, psicagógico no sentido da palavra em 271c10, associado, portanto, a um processo de conhecimento, que tem a dialética como caminho e direção²¹⁷.

²¹⁶ Cf. {ΣΩ.} Ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὔσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἶδη ἔχει. ἔστιν οὖν τόσα καὶ τόσα, καὶ τοῖα καὶ τοῖα, ὅθεν οἱ μὲν τοιοῖδε, οἱ δὲ τοιοῖδε γίνονται· τούτων δὲ δὴ οὕτω διηρημένων, λόγων αὖ τόσα καὶ τόσα ἔστιν εἶδη, τοιόνδε ἕκαστον. οἱ μὲν οὖν τοιοῖδε ὑπὸ τῶν τοιῶνδε λόγων διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν ἐς τὰ τοιάδε εὐπειθεῖς, οἱ δὲ τοιοῖδε διὰ τὰδε δυσπειθεῖς· δεῖ δὴ ταῦτα ἰκανῶς νοήσαντα, μετὰ ταῦτα θεώμενον αὐτὰ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε καὶ πραττόμενα, ὀξέως τῆ αἰσθήσει δύνασθαι ἐπακολουθεῖν, ἢ μηδὲν εἶναί πω πλέον αὐτῶ ὢν τότε ἤκουεν λόγων συνῶν.

²¹⁷ Cf. Peixoto (2011, p. 174): “È allora nella scena della dialettica platonica, costituente allo stesso tempo la direzione verso la quale e il cammino per il quale noi ci lasciamo condurre nella lettura del *Fedro*, che ogni passo di questo intricato itinerario trova la sua ragion d’essere e la sua forza nell’economia del dialogo, assicurandogli efficacia dimostrativa. È come se lo stesso Platone, così come l’auriga del *mythos*, ci

É no que diz respeito à sua característica psicagógica e dialética que o discurso de Sócrates, na sua palinódia, podia se distanciar daqueles “discursos que se ouviram” (271e2: τότε ἤκουεν λόγων συνών). De fato, o *lógos* socrático se enveredou por uma pesquisa da alma, para depois compreender o seu próprio estatuto, com a noção de dialética. Quanto ao método, configurava, portanto, uma prática dialética; quanto ao efeito, uma psicagogia – estando uma e outro associados à busca de compreensão das coisas (271d7: ταῦτα ἰκανῶς νοήσαντα), a uma observação de como elas subsistem na prática (271d8-e1: ταῦτα θεώμενον αὐτὰ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε καὶ πραττόμενα), resultando em uma percepção aguda (271e1: ὀξέως τῆ αἰσθήσει δύνασθαι ἐπακολουθεῖν). Assim, buscando-se compreender o discurso “daquele que busca a retórica” (271d1: τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι), chegamos à palinódia de Sócrates, cuja natureza, dialética e psicagógica, é bastante diversa dos demais discursos retóricos. Ou seja, buscando-se determinar o *lógos* retórico, o máximo que se pode dizer dele é negativamente: ele não é dialético, tampouco psicagógico.

Assim, tendo percorrido outro caminho, ficou patente, mais uma vez, a dificuldade de apreender a retórica como uma *tékhnē*. Se, no primeiro movimento, a crítica aos discursos consagrara a ineficácia do discurso de Lísias e, isoladamente, do primeiro discurso de Sócrates, em prol de uma abordagem então denominada *dialética*, que teria como efeito uma verdadeira condução de almas; perguntamos: essa segunda pesquisa, que parte do campo das técnicas retóricas, para chegar ao esvaziamento do seu objetivo persuasivo e psicagógico, decide, afinal, a desvantagem da retórica em relação à dialética? Ou, em que pese isso, restaria ainda uma alternativa para a retórica, uma terceira via entre a retórica de Lísias e a dialética de Sócrates? A hipótese pode ser formulada no seguinte comentário de Sócrates:

SÓCRATES: É provável – e necessário até – que o capacitar-se para vir a ser um perfeito competidor seja como tudo o mais. Se subsiste em ti um talento natural para a retórica, serás um orador notável adicionando conhecimento e prática. Mas, a quem isso faltar, por essa razão será imperfeito. E, em relação ao quanto há de arte, o caminho me parece não ser por onde seguem Lísias e Trasímaco.

FEDRO: Mas por onde então?

conducesse in un viaggio attraverso i meandri del *logos*, presentandoci un’esperienza delle sue pratiche nell’Atene del suo tempo. Lungo questo periplo, come quando camminiamo per una strada, ci allontaniamo dalla prospettiva tradizionale e ci avviciniamo alla quale vuole accennare Platone. I limiti e le possibilità dei differenti *logoi* appaiono gradualmente e irrevocabilmente e, una volta dialetticamente confrontati, lasciano aperto il cammino per il *renversement* della retorica in dialettica – espressione per eccellenza del *logos* filosofico, aspirazione di ogni *aner philologos*. Per quanto riguarda la *psychagogia*, non sarà minore l’impegno di riqualificarla (...).”

SÓCRATES: É provável, ó valoroso, que seja Péricles o mais perfeito de todos no que diz respeito à retórica.²¹⁸

(*Phdr.* 269d2-e2)

Nessa passagem, Sócrates parece indicar dois caminhos para uma arte da retórica: 1. aquele de que são representantes Lísias e Trasímaco, sobre os quais Sócrates informa não representarem o caminho (μέθοδος) para quem quer se tornar um “orador eloquente” (269d4-5: ῥήτωρ ἐλλόγιμος); e 2. aquele outro, o caminho de Péricles, o “mais perfeito de todos” (269e1: πάντων τελεώτατος) quanto à arte da retórica. Em primeiro lugar, há que se observar o caráter particularmente hipotético e conjectural da observação de Sócrates, o que se nota pelo emprego dos verbos que exprimem modalidade epistêmica: *dýnasthai* (“é provável”, “é possível” – 269d2), *kindyneúei* (“corre-se o risco de”, “é provável” – 269e1) e *dokeí* (“parece a mim”, “considero” – 269d7). Isso apenas permite evidenciar uma hipótese a ser examinada, não uma posição a ser defendida. E a hipótese é a seguinte: para além da dialética, seria concebível uma forma de retórica também psicagógica, tal com talvez teria sido a de Péricles, e que tivesse como ingredientes “conhecimento e prática” (269d5: ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην)?

No exame dessa questão, que é desenvolvida entre 269c-274b, há uma divergência entre os comentadores, que ensaiam alguns caminhos interpretativos. Tentarei agrupá-los em duas linhas que colocam em perspectivas diferentes esse confronto entre dialética e retórica:

1. seguindo a leitura com Hülsz-Piccone (1992); Cassin (1997), Trindade (2011) e Trabattoni (2003), poder-se-ia afirmar que a “verdadeira retórica”, aquela que se institui na prática do discurso à moda de Péricles, seria uma espécie de “complemento” ou “aplicação” para a dialética, um ramo da retórica que, embora devidamente diferenciado daquela modalidade mais vulgar, sobressairia como espécie de ancilar para a própria filosofia. Nesse caso, haveria algo como uma “retórica filosófica”, diferente da retórica livresca e escolar, por um lado; mas igualmente distinta da dialética, por outro;

2. lendo a passagem com Brisson (1992), Centrone (2011) e Reis (2014) e Perine (2014), essa “verdadeira retórica” seria não mais que uma técnica subordinada à própria dialética, ou uma parte dela, não podendo, portanto, ser vista como um saber autônomo,

²¹⁸ Cf. {ΣΩ.} Τὸ μὲν δύνασθαι, ὦ Φαῖδρε, ὥστε ἀγωνιστὴν τέλειον γενέσθαι, εἰκός – ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον – ἔχειν ὥσπερ τᾶλλα· εἰ μὲν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῶ εἶναι, ἔση ῥήτωρ ἐλλόγιμος, προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην, ὅτου δ' ἂν ἐλλείπῃς τούτων, ταύτη ἀτελής ἔση. ὅσον δὲ αὐτοῦ τέχνη, οὐχ ἢ Λυσίας τε καὶ Θρασύμαχος πορευέται δοκεῖ μοι φαίνεσθαι ἢ μέθοδος.

{ΦΑΙ.} Ἀλλὰ πῆ δῆ;

{ΣΩ.} Κινδυνεύει, ὦ ἄριστε, εἰκότως ὁ Περικλῆς πάντων τελεώτατος εἰς τὴν ῥητορικὴν γενέσθαι.

uma terceira via. Nesse caso, a “verdadeira retórica” seria senão outra forma da própria dialética; não haveria, portanto, uma dimensão filosófica da retórica em si, apenas a dialética.

Na primeira linha, seria preciso conceber que a dissociação drástica entre filosofia e retórica presente no *Górgias*, teria, no *Fedro*, dado lugar a uma relação menos tensa, o que representaria uma espécie de “concessão pragmática” do filósofo a uma forma de discurso não necessariamente dialético, mas uma nova modalidade de retórica, também não desprovida de arte ou de utilidade para a cidade e para o filósofo. Nesse sentido, conforme argumenta Trabattoni (2003, p. 114-115), a antiga ruptura entre filosofia e retórica teria sofrido uma atenuação no *Fedro*: o filósofo poderia lançar mão de uma forma de persuasão que, embora diferente daquela dos logógrafos e sofistas, não deixaria de ser essencialmente retórica, ainda que fundada em procedimentos dialéticos. No mesmo sentido, Hülsz-Piccone (1992, p. 262) argumenta que essas reflexões fariam emergir uma espécie de “retórica científica”, que, assemelhando-se a uma forma de ontologia especializada e complexa, por pressupor um conhecimento do verdadeiro, não poderia ser concebida ainda como a própria dialética, mas como uma aplicação dela. Está implícito em seu argumento o pressuposto de que um método investigativo que se delinea dialeticamente requisitaria, de algum modo, uma linguagem retórica para sua exposição. Cassin (1997, p. 830), mostra que no *Fedro* haveria uma reconsideração da retórica, por comparação com o *Górgias*: o movimento que vai de uma primeira retórica (sofística) para uma segunda retórica (filosófica) reconhece nessa segunda “saberes necessários” (269b8: ἀναγκαῖα μαθήματα) que a elevam como caminho para se alcançar a dialética. Trindade (2011, p. 309), na mesma direção, assinala que a condenação veemente da retórica, tal qual se assiste no *Górgias*, cede lugar não somente a uma reavaliação, quanto também a uma defesa no *Fedro*, no qual ela pode ser entendida como um genuíno complemento para a filosofia. O que há de comum nessas leituras é a concepção de uma modalidade de linguagem retórica que, embora diferente em muitos sentidos daquela que exemplificavam os discursos dos sofistas e oradores, poderia, entretanto, ser legitimada filosoficamente. Para além disso, há também o pressuposto de que teria havido uma atenuação da crítica à retórica como formulada no *Górgias*: outro indício disso seria o elogio final a Isócrates, no *Fedro* (279a1-b3), que não é interpretado como uma ironia.

Sustentado pela análise que propusemos nesta seção, e pelas leituras de Brisson (1992), Reis (2014) e Centrone (2011), parece-nos estranha essa espécie de “concessão pragmática” de Platão à retórica no *Fedro* – não tanto pela relativização, talvez admissível,

daquela preliminar condenação dessa arte, tal qual havia sido expressa, por exemplo, no *Górgias*; mas sobretudo pela construção do diálogo que se sustenta sobre um jogo de oposições binárias, sem deixar, como seria o caso, espaço para uma espécie de “terceira via” da pesquisa e da linguagem filosófica. De fato, como vimos, temos no *Fedro* uma primeira oposição entre duas formas de *éros*; e uma segunda oposição entre duas formas de *lógos* – o retórico e o dialético (para além de outras oposições binárias, como as duas formas de *psykhagogía*). Esse jogo de oposições, que tem entrelaçamentos intrínsecos, conforme esperamos ter mostrado, é também uma exemplificação da definição avançada de dialética como divisão e reunião (266b3-c9). Sendo assim, do mesmo modo como restaria somente à segunda concepção de *éros* a pretensão de aspirar a uma posição divina e filosófica, seria digna do filósofo tão somente a segunda forma de *lógos*. Prova disso é que, como apontamos, todas as tentativas de se chegar a uma retórica verdadeira culminaram com a definição da própria dialética: buscando uma nova retórica, compromissada com a verdade, Sócrates e Fedro conseguem alcançar não mais que a própria filosofia.

Nesse sentido, estou inclinado a concordar com Brisson (1992, p. 75 *et seq.*), que a alusão a Péricles – justificada pelos saberes que representa²¹⁹ – delinea, no máximo, um quadro que inclui, no bojo dessa “retórica”, implicações fundamentais do campo de uma psicologia e metafísica platônicas, o que resulta por torná-la, em outras palavras, uma arte essencialmente dialética. Assim, essa “nova retórica”, por ostentar uma espécie de lastro com o verdadeiro, não é diferente do modo de ação do filósofo, não faria sentido, portanto, concebê-la como uma arte ou linguagem autônoma, uma terceira via, intermediária, entre retórica e dialética. Quando importa a investigação da verdade – e portanto, uma forma de persuasão verdadeira e psicagógica – a dialética e a “verdadeira retórica” parecem não mais que formas de dizer o mesmo; se há uma retórica verdadeira, essa não é outra coisa que a própria dialética.

²¹⁹ No *Fedro* (270a), com efeito, quando Péricles é alçado a grande exemplo de uma “excepcional retórica”, a posição de Sócrates se justifica pelo domínio de uma eloquência (*ἀδολεσχίαις*), elevadas especulações sobre a natureza (*μετεωρολογίας φύσεως πέρι*), elevação do pensamento (*ὑψηλόνοος*) e dotes naturais.

CONCLUSÃO DA PARTE α´

Nos dois capítulos que compuseram a primeira parte desta tese, tentamos abordar diferentes caminhos que se podem percorrer para a compreensão da dialética enquanto um método e uma ciência estreitamente ligados ao fazer filosófico em Platão. Sem a pretensão de exaurir o debate, ensejamos principalmente oferecer a análise a partir do *Fedro* – diálogo no qual se explicita de forma particular não somente uma *prática*, mas também, de certo modo, uma *teoria* da dialética, através de sua definição e contraposição a outras modalidades do *lógos*. Para isso, consideramos, particularmente:

1. a dialética como a proposição de um método de pesquisa, que é definida como divisão (*διαίρεσις*) e reunião (*συναγωγή*) no *Fedro*, mas mantém relações com a reflexão precedente sobre o método na *República* e com pressupostos de ordem metafísica, ontológica e epistemológica, formulados canonicamente naquela obra (especialmente entre os livros V-VII), mas também retomados no *Fedro*, particularmente na palinódia socrática (*Phdr.* 243e-257b);

2. as relações entre a dialética, enquanto modalidade do *lógos*, e os demais temas que perpassam o próprio *Fedro*, anotando particularmente as contraposições dialéticas de *éros*, *lógos* e *psykhagogía*. No exame dessas noções, o *Fedro* não somente mostrou conter uma reflexão sobre a noção de dialética – oferecendo, ademais, aquela que é considerada a primeira definição do termo no *corpus Platonicum* (*Phdr.* 266b3-c9) –, mas também revelou-se ele próprio uma *performance* do método de divisão e reunião.

Quanto ao primeiro ponto, observamos que, no *Fedro*, assim como na *República*, a proposição de um novo método – a dialética – resultou de uma exigência ligada a formulação de um novo objeto – a *psykhé* e as Formas. Na *República* a proposição da dialética como o “caminho mais longo” – tanto enquanto um método de pesquisa, quanto uma ciência dos inteligíveis – decorreu de um impasse ligado ao método de hipóteses previamente empregado, que se revelou insuficiente para a pesquisa desses objetos – a *psykhé* e as Formas de justiça, temperança, coragem etc. No *Fedro*, a dialética já parecia pressuposta desde o início, quando verificamos, com efeito, sua *performance*, através da reflexão sobre *éros*. Ao mesmo tempo que a distinguiu do discurso retórico – exemplificado pelo discurso de Lísias –, o *Fedro* tornou também evidente a prática dialética como movimento de divisão e reunião – portanto, de esforço de contraposição, distinção, diferença e compreensão conjunta. Tal foi realizado mediante as contraposições existentes entre os dois discursos proferidos por Sócrates, que ensejaram

a compreensão de outras contraposições – de *éros*, de *manía*, de *psykhagogía*, tendo como base a distinção sensível *vs.* inteligível, que é pressuposta no *Fedro*.

Resultado dessas oposições dialéticas, chegou-se não somente à distinção entre o *lógos* retórico e dialético, como também à noção de filósofo – o “amante do saber”, sujeito de um movimento psíquico de reaproximação do real para além dos sensíveis e do múltiplo, mas que, por outro lado, tem precisamente neles seu ponto de partida (a visão dos belos jovens, por exemplo, evoca uma lembrança do Belo em si). Nesse sentido, mostramos como um paralelo entre o *Fedro* e a *República* mostra como o *Fedro* pressupõe questões já apresentadas na *República*, mas vai além delas, ao retornar a antigos problemas ausentes naquela obra – tais como a concepção de aprendizado associado à reminiscência e a crítica à retórica – ou avançar em outras questões – como a própria determinação da dialética como divisão e reunião e o problema da escrita.

Quanto ao segundo ponto, tentamos descortinar a estreita relação entre *éros* e a atividade do filósofo, mostrando como Platão, no *Fedro*, por meio da apresentação e análise crítica de discursos que opunham noções antagônicas do amor, logrou fazer uma divisão: de um lado, um *éros* motivado por, e restrito a, um apelo sensual, gerador de intemperança e impiedade. Por outro lado, um *éros* divino, racional e equilibrado, que emerge como condição fundamental para a filosofia, pois permite ao filósofo mover-se pelo desejo de reconquistar as “asas” que lhe podem alçar à visão perdida das Formas. A contraposição entre definições antagônicas de *éros* recolocava, de outro modo, a contraposição sensível *vs.* inteligível e sua compreensão decorria precisamente dessa divisão metodológica que, entretanto, permite também uma reunião – *i.e.* o filósofo é e não é tomado por um *éros* humano e irracional, por uma *hýbris*; é e não é compelido ao conhecimento das Formas por um *éros* divino e racional, por um *enthousiasmós*. O filósofo, portanto, está no entrelugar: assim como vimos no *Banquete*, descende da Penúria e do Recurso, é um intermediário (μεταξύ) entre mortais e deuses; não é um deus, portanto não é um sábio, mas, uma vez tomado por *éros* divino, aspira a tornar-se cada vez mais “semelhante aos deuses” – e, portanto, diverso dos demais mortais.

Vimos também que, do mesmo modo como Platão logra operar uma distinção entre gêneros distintos de *éros*; na segunda parte do diálogo, também há uma distinção entre gêneros distintos de *lógos*. De um lado, há o discurso de Lísias, que representa um exemplo de um texto elaborado de acordo com as técnicas da retórica, que informavam boa parte das referências intelectuais dos gregos (Lísias, Górgias, Trasímaco etc.). Sem o compromisso com a verdade, o discurso de Lísias não se revelou verdadeiramente psicagógico, haja vista que seu efeito de persuasão resultou temporário e limitado à

ignorância daquele que os recebeu, no caso, Fedro, que não lhe percebia os variados defeitos que Sócrates lhe fez ver. Por outro lado, o binômio dos discursos proferidos por Sócrates, que se apresenta no centro do diálogo, pôde ser concebido como exemplo de uma prática do *lógos* comprometido com exercício metódico de definição, divisão e reunião e, por esse motivo, ao fim do diálogo, não somente se mostrou verdadeiramente psicagógico – responsável mesmo por uma “conversão” de Fedro à filosofia, ou à dialética –, como também não carente de persuasão.

Todos esses elementos, que apresentamos aqui em síntese, permitem-nos, portanto, assumir que a dialética, tal como emerge das reflexões do *Fedro*, não pode ser pensada como um problema isolado da matéria que a precede no diálogo – o tratamento conferido aos discursos e a seu conteúdo, o tema de *éros* –, nem da relação que estabelece com o pensamento platônico – especialmente com as imbricações teóricas que mantém com a epistemologia, psicologia e ontologia e metafísica platônicas, a partir da *República*. De resto, como afirma Dixsaut (2001, p. 9), a dialética não se limita a uma reflexão metodológica isolada, mas emerge, na obra de Platão, como um modo de regular o pensamento intrinsecamente ligado à visão do real e à sua busca, o que representa a própria filosofia²²⁰: “a dialética é a forma natural do *lógos*, do pensamento e do saber; *lógos*, pensamento e saber possuem uma destinação dialética²²¹”.

Entre todas essas reflexões, ficou em aberto, no exame das relações entre dialética e retórica, avaliar o tema da escrita, que é especialmente importante nesse debate. Por aparecer no *Fedro* fortemente associada à escrita, também não examinamos o lugar da memória e da reminiscência, que estão também estreitamente ligadas à concepção de filosofia, como aparece no *Fedro*. Pretendemos, nos próximos capítulos, dirigirmo-nos particularmente a esses aspectos. Em suma: participando dos diferentes *lógoi*, a escrita representa ou não um problema filosófico em Platão? Se sim, de que maneira as letras escritas se relacionam com o conhecimento, com a memória e com a dialética?

²²⁰ Por esse motivo, parece-nos bastante inusitada e insustentável a tese segundo a qual 1) não haveria uma unidade no *Fedro*, mas um tratamento isolado e prioritariamente “literário” de diferentes temáticas culturais; 2) o *Fedro* não acrescentaria nada a uma concepção platônica da filosofia. Essas ideias são defendidas por Destopoulos (1992, p. 242).

²²¹ Cf. *La dialectique est la forme naturelle du logos, de la pensée et du savoir, logos, pensée et savoir ont une destination dialectique.*

β' ΕΪΔΟΛΟΝ

FEDRO: *Que te parece o discurso, Sócrates? Não é extraordinária a maneira de se expressar, entre outras coisas, pelo vocabulário?*

SÓCRATES: *É divina, por certo, meu amigo, a ponto de estar estupefato, Fedro, e passei por isso por tua causa, com os olhos em ti, que a mim parecias resplandecente à medida que lias o discurso. Convencido de que entendes disso bem mais do que eu, segui-te, e ao seguir, acompanhei-te neste delírio báquico, ó divina cabeça.*

FEDRO: *Ora! Parece então ser o caso de brincar desse modo?*

SÓCRATES: *Pareço brincar e não falar sério?*²²²

(*Phdr.* 234c6-d8)

O excerto citado em epígrafe, que introduz o chamado “primeiro interlúdio” do *Fedro* (234c-237a), enseja talvez uma das mais irônicas passagens de todo o diálogo. Fedro anseia pela aprovação de Sócrates quanto à avaliação que faz do discurso de Lísias, cuja apresentação Fedro qualifica como “extraordinária” (ὑπερφυῶς), sobretudo pela sua elaboração em palavras (τοῖς ὀνόμασιν). A réplica de Sócrates não somente parece assentir com o interlocutor, mas também alçar o seu discurso a um patamar divino (δαμονίως), ao descrever a experiência como o compartilhamento de um êxtase báquico (συνεβάκχευσα). Não passa despercebida a ironia contida nessas palavras; tanto é assim, que Fedro não se furta a apresentar seu protesto contra tom debochado do amigo, que mais parece brincar (παίζειν) do que levar a sério (ἐσπουδακέναι) a discussão.

A ironia presente nos comentários de Sócrates, associada ao fato de eles ora elogiarem, ora tecerem críticas ao discurso lisiânico²²³, ao lado da escolha vocabular empregada por Platão, permitem-nos destacar certa ambiguidade que caracteriza a passagem. Além disso, Sócrates não responde à indignação de seu amigo senão interrogativamente²²⁴ – afinal, estaria ele levando a sério ou simplesmente gracejando

²²² Cf. {ΦΑΙ.} Τί σοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες, ὁ λόγος; οὐχ ὑπερφυῶς τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν εἰρησθαι; {ΣΩ.} Δαιμονίως μὲν οὖν, ὦ ἑταῖρε, ὥστε με ἐκπλαγῆναι. καὶ τοῦτο ἐγὼ ἔπαθον διὰ σέ, ὦ Φαῖδρε, πρὸς σέ ἀποβλέπων, ὅτι ἐμοὶ ἐδόκει γάνυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου μεταξὺ ἀναγινώσκων· ἠγούμενος γὰρ σέ μᾶλλον ἢ ἐμέ ἐπαῖειν περὶ τῶν τοιούτων σοὶ εἰπόμεν, καὶ ἐπόμενος συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς.

{ΦΑΙ.} Εἶεν· οὕτω δὴ δοκεῖ παίζειν;

{ΣΩ.} Δοκῶ γάρ σοι παίζειν καὶ οὐχὶ ἐσπουδακέναι;

²²³ Conforme já apontado no capítulo II, Sócrates desenvolve seus comentários a partir de uma espécie de antítese, enaltecendo, por um lado, a elocução, o estilo claro, conciso e preciso do discurso (234e7-8) e, por outro, estimando-o como repetitivo e raso, por recapitular o mesmo argumento duas ou três vezes (235a3-5), como apontamos naquela ocasião, essa contraposição antitética também evidencia a estruturação dialética do *lógos* do diálogo.

²²⁴ 234d8: ΣΟC.: Pareço brincar e não falar sério? (Cf. {ΣΩ.} Δοκῶ γάρ σοι παίζειν καὶ οὐχὶ ἐσπουδακέναι;)

com seus comentários?

Quando se dirige a Sócrates, Fedro destaca o caráter extraordinário das palavras (ὀνόματα), no modo de apresentação do discurso (εἰρήσθαι). Essa alusão discreta à expressão linguística, em que se inclui a seleção vocabular, parece ser a senha com que Platão chama atenção do leitor para um exame mais atento das palavras que se seguem, do modo como elas próprias são escolhidas e empregadas na sequência da réplica de Sócrates e que tipo de sentidos elas evocam.

Com efeito, ao descrever sua experiência de ouvinte do discurso proferido por Fedro, Sócrates vale-se de palavras e expressões que dão margem a interpretações divergentes: afirma “estar divinamente (δαμονίως) estupefato (ἐκπλαγῆναι)”. Ora, o verbo aqui traduzido por “estar estupefato” não necessariamente possui um matiz semântico elogioso, antes se refere a uma espécie de arrebatamento dos sentidos – seja pela admiração, seja pelo medo, seja pelo terror²²⁵. Do mesmo modo, o advérbio empregado (δαμονίως), traduzido por “divinamente”, ao mesmo tempo que permite ser associado ao caráter superior, maravilhoso, extraordinário da divindade (δαίμων)²²⁶, também encontra na língua grega acepções negativas, denotando expressão de desdém, compaixão, ironia ou má sorte²²⁷. O mesmo ocorre com o verbo com o qual Sócrates

²²⁵ Conforme indica Bailly (2000), o verbo *ekpléssō* ou *ekpléttō*, tem como acepções possíveis as de “ser derrubado por um golpe”; “estar atordoado, admirado, tomado de medo”. De acordo com o verbete de LSJ destacamos, entre os sentidos dessa palavra: “perder os sentidos por um choque, surpresa ou pânico”; “ser dominado por uma paixão dominante e repentina”.

²²⁶ Conforme comentam Cancik & Schneider (2004, p. 283), a palavra *daímon* deriva de *daío* (“dividir”; “distribuir”), por estar vinculado à noção de distribuir os destinos entre os humanos. Frequentemente, se lhe é atribuído um caráter divino, sendo chamado também de “deus” (θεός), por exemplo, em Homero (*Il.* I, 222) e em Eurípedes (*Ba.* 42). Em Platão, refere-se a entidade intermediária entre seres humanos e divinos. Tal é o que está manifesto, por exemplo, no Banquete (202d8-e1), passagem em que *Éros* é definido como um *daímon*, entidade que ocupa uma posição intermediária entre mortais e imortais:

- Nesse caso, o que seria Eros, um mortal?
- Já tratamos disso, Éros está entre o mortal e o imortal.
- Ele é então o quê, Diotima?
- Ele é um grande dáimon. Todo demônico está entre um deus e um mortal.

(Tradução de Donaldo Schüller, 2010, Cf.

τί οὖν ἄν, ἔφη, εἴη ὁ Ἔρως; θνητός; Ἡκιστά γε. Ἀλλὰ τί μήν; Ὡσπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. τί οὖν, ὦ Διοτίμα; Δαίμων μέγας, ὃ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ).

²²⁷ Conforme anota Bailly (2000), a expressão é encontrada em sentidos negativos ou ambíguos na obra de Platão. Tal é o que ocorre na passagem do *Górgias* (489d1), na referência que Sócrates faz de Cálicles, bastante exagerada e irônica: “SÓC.: Extraordinário [δαμόνιε] homem, mas eu também supunha há tempos que tu dizias que o superior é algo deste tipo, e volto a perguntar por desejo de entender claramente o teu argumento” (Tradução de Daniel R. N. Lopes, 2011, cf. {ΣΩ.} Ἄλλ' ἐγὼ μὲν, ὦ δαιμόνιε, καὶ αὐτὸς πάλαι τοπάζω τοιοῦτόν τί σε λέγειν τὸ κρείττον, καὶ ἀνερωτῶ γλιχόμενος σαφῶς εἰδέναι ὅτι λέγεις). No *Teeteto* (180b8-c1), o termo também aparece associado a expressão de desdém: “TEO.: Que discípulos, homem [δαμόνιε]? Entre eles, ninguém é discípulo de ninguém” (Tradução de Carlos Alberto Nunes, 1988, Cf. {ΘΕΟ.} Ποίους μαθηταίς, ὦ δαιμόνιε; οὐδὲ γίνεταί τῶν τοιούτων ἕτερος ἑτέρου μαθητής). Esse uso da expressão na obra de Platão reflete, possivelmente, certa ambiguidade com que o termo é também usado na tradição grega precedente. Como afirmam Cancik & Schneider (2004, p. 283): “In Greek and Roman

qualifica sua experiência: “compartilhar de um delírio báquico” (συνεβάκχευσα). O vocábulo, que parte de acepções relacionadas ao culto do deus Dioniso²²⁸, também permite ser compreendido como “agir desmedidamente”, como que “tomado por um frenesi”, “descontrolado”.

Assim, a réplica de Sócrates, que corresponde ao primeiro momento de reflexão sobre o *lógos* no *Fedro*, insinua uma crítica à linguagem que se apresenta de forma ambígua, a partir do emprego das próprias palavras com que ela é formulada nos comentários de Sócrates. Afinal, poderíamos considerar a posição socrática claramente contrária ou a favor daquela primeira opinião de Fedro, que considerava a expressão linguística do discurso de Lísias “extraordinária” (ὑπερφυῶς)?

Sem pretensão de oferecermos por ora uma resposta para essa questão, queremos apenas apontar, de antemão, que essa passagem é bastante ilustrativa do modo como a crítica ao *lógos*, em geral, e à escrita, em particular, desenvolve-se ao longo do diálogo. Diferente do que se passa com outros temas filosóficos que são discutidos por Platão a partir de uma tradição até certo ponto consagrada, cujas teses e princípios são debatidos e eventualmente corroborados ou refutados dialeticamente, a questão da linguagem limita-se a ser formulada como uma interrogação, e emerge sob o signo de uma dúvida, para a qual a ironia é um dos recursos estilísticos platônicos bastante adequados²²⁹.

Com efeito, ao longo da obra de Platão, poderíamos assinalar alguns temas que, embora já discutidos na tradição filosófica precedente, são novamente examinados e debatidos. Tal é o caso, por exemplo, das questões do ser e do não-ser, do uno e do múltiplo e da alma, que são tratadas, respectivamente, entre outros diálogos, no *Sofista*, no *Filebo* e no *Fédon* e recuperam os debates de Parmênides, Heráclito, Górgias, entre outros, e são por isso mesmo considerados questões filosóficas de partida. O tema da linguagem, por outro lado, diferente desses temas, é formulado filosoficamente sob o signo da dúvida. A linguagem (e a escrita, em particular), seria ou não um problema filosófico em Platão? Como veremos na próxima seção, nem todos os comentadores

Antiquity, demons could be beings with good or bad intentions but already in Homer, especially in the *Odyssey*, demons were more commonly associated with disagreeable events”.

²²⁸ *Bakkheúō*, faz menção ao culto do deus Baco, segundo nome de Dioniso (cf. aparece em Heródoto, nas *Hist.* 4, 79). Conforme assinalam Cancik & Schneider (2004, p. 498), a primeira menção a Dioniso na literatura grega (em Homero, *Il.* VI, 132), faz alusão a ele através do epíteto *mainómenos* (o deus *extático*), o que sugere que o êxtase era parte do culto de Dioniso. *Bákkhē* é o termo técnico do culto de Dioniso. Ligado ao êxtase, ao vinho, ao entusiasmo (*enthousiasmós*), a *érgos* e às mulheres.

²²⁹ Além da passagem do *Fedro* aqui examinada, essa característica ambígua com que o tema da linguagem é tratado fica patente também no *Crátilo*, texto que, após demorada apresentação das possibilidades da prática da etimologia (396d-421c), encerra com uma afirmação bastante ambígua de Sócrates, no seu epílogo: “Pois é, talvez, Crátilo, seja dessa forma, talvez não” (*Crátilo*, 440d2-3, Cf. ἴσως μὲν οὖν δῆ, ὦ Κρατύλε, οὕτως ἔχει, ἴσως δὲ καὶ οὐ).

concedem à questão o estatuto de uma legítima questão filosófica. No *Fedro*, em particular, o caráter aberto desse tema é reforçado pela sombra de incerteza com que ele é apresentado nessa primeira posição de Sócrates, fato que desafia o leitor de Platão a interpretações complexas e das quais resultam, nem sempre, posições definitivas, como veremos à frente, com o exame do *status quaestionis*, no capítulo III²³⁰.

Outra passagem do *Fedro* que demonstra a formulação aberta e dúbia do tema da linguagem é aquela em que assoma, pela primeira vez, a reflexão sobre um dos gêneros da linguagem escrita praticados em Atenas, a logografia. No terceiro interlúdio do diálogo (*Phdr.* 257b-259d), o ponto é tratado por meio do confronto de opiniões que Fedro e Sócrates exibem quanto à arte dos logógrafos²³¹. Fedro traz à tona a opinião comum, que considerava desonrosa a posição desses profissionais, cuja atividade, trazendo vergonha aos homens influentes e veneráveis da cidade (257d5-6), ainda os poderia associar à vergonhosa figura dos sofistas (257d7-8)²³². Sócrates intenta desfazer esse pré-julgamento, considerando que:

²³⁰ Entre os diferentes comentadores, avaliaremos as diferentes interpretações que se podem encontrar em Schleiermacher (2008 [1804]), Krämer (1959), Szlezák (2009 [1985], 2011 [2004]), Reale (2007 [1980], 2004 [1991]), Hölsle (2008), Perine (2014), Burger (1980), Vlastos (1981), Ferrari (1990), Trabattoni (2003), Brisson (2003), Derrida (2004 [1972]).

²³¹ O *logógrafo* (isto é, o escritor de discursos) ocupava uma posição bastante importante na sociedade ateniense (Centrone, 2014, p. XIX; Cancik & Schneider, 2004, p. 792). Em geral, produzia discursos forenses a serem apresentados pelos litigantes em causa própria. O termo era usado pejorativamente para caracterizar oponentes políticos (como aparece em Demóstenes, 19, 250). No contexto do *Fedro*, contudo, não faz sentido considerar a opinião do personagem contra os logógrafos como uma crítica velada a Lísias. Embora Lísias fosse, de fato, um logógrafo, sua condição de meteco (estrangeiro residente em Atenas), não o habilitava a se posicionar no debate político corrente (Yunis, 2014, p. 170).

²³² A atividade do sofista como vergonhosa é lugar comum na obra de Platão. Como exemplo, no *Protágoras*, embora o sofista seja apresentado como o “homem mais sábio” (309d2), a possibilidade de vir a se tornar um sofista traz vergonha para Hipócrates (311e1-312a7):

- Que outro nome aplicamos a Protágoras, como dizemos de Fídias, que é escultor, e de Homero, que é poeta? Qual é a designação peculiar a Protágoras?
 - Sofista, Sócrates, respondeu; é assim que lhe chamam.
 - É na qualidade de sofista, por conseguinte, que lhe vamos dar dinheiro?
 - Perfeitamente.
 - E se a mesma pessoa insistisse em perguntar-te: E que pretendes ser com os ensinamentos de Protágoras?
- Ao responder-me, enrubesceu – pois já estava suficientemente claro para que eu pudesse ver-lhe o rosto:
- Por coerência com o que dissemos antes, é claro que para ser sofista.
 - Pelos deuses!, lhe disse; e não te envergonhas de te apresentares aos helenos na qualidade de sofista?
 - Muito, Sócrates, por Zeus, se tiver de dizer o que penso.

(Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002, cf. τί ὄνομα ἄλλο γε λεγόμενον περί Πρωταγόρου ἀκούομεν; ὡσπερ περί Φειδίου ἀγαλατοποιὸν καὶ περί Ὀμήρου ποιητὴν, τί τοιοῦτον περί Πρωταγόρου ἀκούομεν; { – } Σοφιστὴν δὴ τοι ὀνομάζουσί γε, ὦ Σώκρατες, τὸν ἄνδρα εἶναι, ἔφη. { – } Ὡς σοφιστῆ ἄρα ἐρχόμεθα τελοῦντες τὰ χρήματα; { – } Μάλιστα. { – } Εἰ οὖν καὶ τοῦτό τις σε προσέροιτο· “Αὐτὸς δὲ δὴ ὡς τις γενησόμενος ἔρχη παρὰ τὸν Πρωταγόραν;” { – } Καὶ ὃς εἶπεν ἐρυθρίασας – ἦδη γὰρ ὑπέφαινεν τι ἡμέρας, ὥστε καταφανῆ αὐτὸν γενέσθαι – Εἰ μὲν τι τοῖς ἐμπροσθεν ἔοικεν, δῆλον ὅτι σοφιστὴς γενησόμενος. { – } Σὺ δέ, ἦν δ' ἐγώ, πρὸς θεῶν, οὐκ ἂν αἰσχύνοιο εἰς τοὺς Ἕλληνας σαυτὸν σοφιστὴν παρέχων; { – } Νῆ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, εἶπερ γε ἅ διανοοῦμαι χρὴ λέγειν.)

1. até os mais presunçosos dos políticos valorizam a logografia, que se revela um instrumento pelo qual eles podem enaltecer seus admiradores e, por conseguinte, a si próprios (257d9-258b5);

2. a escrita confere imortalidade aos oradores e aos políticos poderosos (tais como a Licurgo, Sólon ou Dario²³³), aos quais se imputa, por causa das letras, semelhança com os deuses (258b10-c6).

Nesse sentido, Sócrates parece desenvolver o seu raciocínio na direção de uma aparente absolvição *in dubio pro reo* da escrita de discursos, ou, ao menos, no sentido de atenuar uma talvez mais incisiva crítica à escrita a ser apresentada adiante – de fato, como ele argumenta, não seria vergonhoso em si mesmo escrever discursos (258d1-2: οὐκ αἰσχρὸν αὐτό γε τὸ γράφειν λόγους), mas falar ou escrever não de forma bela, mas feia e desonrosa (258d4-5: μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἀλλ’ αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς). Entretanto, se a escrita seria absolvida, desde que acompanhada de beleza, restaria ainda compreender, precisamente, em que consistiria a “bela escrita”, isto é, “qual seria a maneira bela e não bela de escrever?”²³⁴.

Essa questão de fundo, que parece motivar a reflexão sobre a logografia nessa passagem, volta à tona na reflexão sobre a invenção da escrita (274b-278b) e ilustra esse caráter ambíguo com que o problema é formulado em Platão. O problema da linguagem, do *lógos* – do escrever (γραφεῖν), em particular – suscita uma indagação: seria a escrita amiga, inimiga ou indiferente à prática da filosofia, prática que, afinal, interessa de perto a Sócrates e que se cumpre determinar como dialética? Qual seria o modo do “escrever belamente” (καλῶς γράφειν)? A partir dessas questões, seria possível sustentar que há uma “filosofia da escrita” no *Fedro*?

Nos capítulos III e IV, que compõem esta segunda parte da tese, temos como meta examinar a formulação desse problema, avaliando, particularmente, algumas propostas de interpretação já consagradas em torno do tema. Considerando que as duas passagens supracitadas se apresentam como espécie de antessala da mais contundente e direta crítica à escrita presente em todo o *corpus Platonium*, isto é, a narrativa da invenção da

²³³ Licurgo: legislador lendário de Esparta, considerado pelos gregos como o fundador da Constituição espartana e do sistema militar, que teria vivido entre os séculos VIII e VII a.C. (Howatson, 2005, p. 335). Sólon (c. 640-540 a.C.): legislador e poeta ateniense é reputado por ter dado conselhos que culminaram na vitória grega da batalha de Salamina e por ter revogado as leis de Draco em prol de um código legal mais humano e moderado (Howatson, 2005, p. 530). Dario (c. V a.C.): rei persa que restaurou a ordem política do Império Persa, revisando as fronteiras e criando instituições na sociedade persa (Howatson, 2005, p. 169). É interessante notar aqui que os exemplos citados por Platão são de lideranças políticas de Esparta, Atenas e da Pérsia, portanto, de três diferentes localidades, o que significa que o poder das letras não era algo exclusivo de Atenas, tampouco dava notoriedade somente a políticos atenienses.

²³⁴ 258d7: {ΣΩ.} Τίς οὐν ὁ τρόπος τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν;

escrita²³⁵ – o mito de Theuth (274c5-275b2) – e a posição socrática que decorre da apresentação desse mito (275c5-278b6), nossas reflexões a seguir terão como roteiro norteador o enfrentamento do problema em duas etapas principais:

I. o exame da fortuna crítica do mito de Theuth (274c5-275b2), no qual apresentamos um retrospecto das principais correntes interpretativas da passagem e analisamos, em particular, a pertinência ou não da dicotomia escrita *vs.* oralidade como princípio para a análise desse problema em Platão a partir de diferentes posições analíticas que descrevem o *status quaestionis*;

2. uma reflexão em torno da linguagem – escrita e oral – concebida como um problema filosófico no *Fedro*; para isso, consideramos, em nossa leitura, (i) a dimensão mítica da narrativa da invenção da escrita; (ii) a relação entre escrita, memória e conhecimento; (iii) a noção de *phármakon* associada à escrita.

²³⁵ Entre os chamados “autotestemunhos” de Platão sobre a escrita, além da passagem do *Fedro* que examinaremos aqui, a maior parte dos comentadores (Reale, 1992; Trabattoni, 2003; Dixsaut, 2012) citam também a *Carta 7* (341c; 344b-c). Conforme delimitamos na introdução, em nossa análise consideraremos prioritariamente como a discussão se desenvolve no *Fedro*, avaliando somente pontualmente a *Carta 7*, limitado ao que diz respeito ao tema. A ela retornamos na Parte γ' da tese.

III. FILOSOFIA DA ESCRITA

γράφω: «riscar, traçar, desenhar, escrever», daí «escrever um decreto» etc. Numerosas formas nominais: 1. um primeiro grupo essencial é constituído em torno do nome de ação **γραφή**: «desenho, pintura, escrita, catálogo»; 2. existe um nome verbal em **-μα** de importância primordial: **γράμμα, -ατος**: geralmente no plural, «desenho, letra, escrita, carta endereçada a alguém, documento escrito, obra, leis escritas»²³⁶.

(Chantraine, 1968, Tomo I, p. 235-236)

O segmento compreendido entre 274c5 e 275d2 do diálogo *Fedro*, que encerra o célebre “mito de Theuth”, tem ensejado longa e produtiva fortuna crítica. A principal questão que emerge dessa passagem, que contém a famosa narrativa da invenção da escrita – o mito de Theuth –, é determinar a extensão da crítica ali presente: afinal, qual é o lugar da escrita no pensamento filosófico? Seria a escrita um expediente inadequado para a expressão dialética?

Neste capítulo, almejamos apresentar um exame das principais correntes interpretativas dessa passagem, avaliando, particularmente, se é possível, por intermédio delas, considerar o tema das letras mais do que um testemunho de Platão quanto ao surgimento e consolidação da prática da escrita em Atenas, mas um problema de natureza filosófica ao qual Platão teria também dedicado suas reflexões. Previamente à análise da fortuna crítica do mito de Theuth, apresentamos uma brevíssima digressão de carácter histórico acerca do desenvolvimento da escrita e da leitura em Atenas²³⁷, informações que consideramos importantes para a contextualização do tema no *Fedro*, caracterizando, assim, o pano de fundo da cultura na qual a produção filosófica de Platão se insere e com a qual dialoga.

²³⁶ Cf. **γράφω** : « érafler, tracer, dessiner, écrire », d'où « rédiger un décret » etc. Nombreuses formes nominales : 1. un premier groupe essentiel est constitué autour du nom d'action **γραφή** : « dessin, peinture, écrit, catalogue ; 2. il existe un nom verbal en **-μα** de première importance : **γράμμα, -ατος** : généralement au pluriel « dessin, lettre, écrit, lettre adressée a quelqu'un, document écrit, ouvrage, lois écrites.

²³⁷ Abordar questões culturais ligadas à escrita “na Grécia Antiga” seria tarefa tão imprecisa, quanto talvez impossível de realizar. Ativemo-nos a avaliar algumas questões ligadas à repercussão da escrita para a cultura de Atenas no período clássico (séc. V e IV a.C.), por reconhecer que a adoção, o desenvolvimento e o efetivo uso das práticas de linguagem escrita variaram de cidade em cidade na Hélade. Se em Atenas, conforme veremos, pode-se reconhecer uma importante adesão à escrita no seu período clássico – sempre em paralelo com a manutenção das práticas de linguagem oral – Esparta, por outro lado, teria dado costas à filosofia e desprezado a literatura escrita (Cartledge, 1978, p. 25-37).

3.1 Notas sobre a leitura e a escrita em Atenas

Provavelmente por volta de 431 a.C., ano que marcava o início da Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.) e em que Eurípedes estreava sua *Medeia* em Atenas, também um certo dramaturgo chamado Cálías²³⁸ punha em cena uma inusitada peça: a *Grammatiké Tragoidía* (*Tragédia das Letras*²³⁹). Conforme comenta Wise (1998, p. 15), tratava-se de uma peça que tinha as letras do alfabeto como personagens: seu prólogo consistia na recitação cantada de cada uma das letras, e seu coro dividia-se em dois, cada parte ensinando determinadas combinações silábicas do dialeto ático. Poucos fragmentos remanescentes mostram, ainda, trechos de diálogos entre personagens, que encenam uma relação semelhante à de professor-aluno no aprendizado da gramática²⁴⁰.

É bem verdade que, a partir de meados do século V a.C, há referências à escrita em inúmeras obras dramáticas gregas²⁴¹. O registro histórico de uma peça como a de

²³⁸ Cálías, filho de Lisímaco, teria escrito comédias. Segundo Edmonds (1957, p. 170), teria escrito as seguintes peças: *O egípcio*, *Atalanta*, *O ciclope*, *Impertinentes*, *Rãs*, *Folgados*.

²³⁹ Em alguns manuscritos, o título da peça é também referido como *Grammatiké Theoría* (“Teoria das Letras”). A palavra grega *theoría* (θεωρία) contida nessa versão do título da peça de Cálías é bastante provocativa. Ligada etimologicamente ao verbo grego *theáomai* – que significa “ser expectador”, “ver” e, metaforicamente, “ver com a mente”, “contemplar” – *theoría* não é palavra estranha à arte do teatro (*théatron*: “lugar onde se vê”). Além disso, evoca sentidos mais afins com as acepções modernas da palavra (“teoria”, “conjunto de princípios ou conhecimento”) que estão, de certo modo, também implicados na peça de Cálías. As traduções dos fragmentos, disponíveis em língua inglesa (Storey, 2011), traduzem como *The tragedy of Letters*.

²⁴⁰ O fragmento da peça de Cálías que se encontra em Ateneu (454a), conforme comenta Barbosa (2011, p. 125), apresenta uma mulher, no lugar de corifeu, que nomeia, sozinha, letra a letra.

²⁴¹ De acordo com Wise (1998, p. 16), há uma profusão de referências à escrita nas tragédias e comédias áticas do século V a.C. A pesquisadora assinala que o tema aparece de algum modo aludido nas tragédias: *Os sete contra Tebas* (c. 467 a.C.), de Ésquilo; nas *Traquínias* (c. 450 a.C.) e na *Antígona* (c. 442 a.C) de Sófocles; na *Ifigênia entre os Tauros* (c. 413 a.C.) e na *Ifigênia em Aulis* (c. 407 a.C.), de Eurípedes; bem como nas comédias *As rãs* (c. 405 a.C.), *As nuvens* (c. 420 a.C.) e *As aves* (c. 414 a.C.), de Aristófanes. Salvador (2014), cita as seguintes passagens como evidências de referência à escrita no teatro grego:

a) na tragédia *As suplicantes* (v. 946-7), de Ésquilo (463 a.C.):

“Tais coisas não estão registradas em tabuinhas
nem confinadas as rolos de papiro”

(Tradução de Salvador, 2014, cf. ταῦτ' οὐ πίναξιν ἐστὶν ἐγγεγραμμένα
οὐδ' ἐν πτυχαῖς βιβλῶν κατεσφραγισμένα);

b) na tragédia *Hipólito* (v. 856-9), de Eurípedes (428 a.C.):

“O que significa esta tabuleta que na mão querida
está aparecendo? Algo novo quer sinalizar?

Mas será que sobre o nosso casamento e sobre os filhos
A infeliz, implorando, registrou uma mensagem?”

(Tradução de Salvador, 2014, cf. τί δὴ ποθ' ἦδε δέλτος ἐκ φίλης χερὸς
ἠρτημένη; θέλει τι σημῆναι νέον;
ἀλλ' ἢ λέχους μοι καὶ τέκνων ἐπιστολὰς
ἔγραψεν ἡ δύστηνος, ἐξαιτουμένη);

c) na comédia *As rãs* (v. 52-3), de Aristófanes:

“E então, sobre a nau, enquanto estava lendo
A *Andrômeda* para mim mesmo”

(Tradução de Salvador, 2014, cf. Καὶ δῆτ' ἐπὶ τῆς νεῶς ἀναγιγνώσκοντί μοι
τὴν Ἀνδρομέδαν πρὸς ἑμαυτὸν (...)).

Cálias, contudo, que trazia para o palco o próprio alfabeto, além de patentear uma indissociável relação entre encenação teatral e educação em Atenas²⁴², poderia ser visto também como um indício daquilo a que Eric Havelock (1982) chamaria de “revolução silenciosa” que a escrita teria operado na mentalidade grega?

A partir de *Preface to Plato* (1963), Havelock submeteu um vasto *corpus* de textos literários e filosóficos gregos a uma análise cuja direção era demonstrar que, entre o período de florescimento de um gênero acentuadamente marcado pela dicção oral, a poesia épica, e os diálogos de Platão, teria ocorrido em Atenas uma verdadeira revolução cultural possibilitada pela escrita alfabética, o que teria resultado em modificar intensa e irreversivelmente a cultura grega. Essa posição é formulada explicitamente na obra de 1982, cujo título, *The literate revolution in Greece, and its cultural consequences*, consigna com clareza a tese do autor²⁴³.

A cultura oral, que ainda teria reflexos nas obras de Homero e Hesíodo, haveria de ser em cerca de três séculos ultrapassada – e, em grande medida, substituída – tendo como causa o desenvolvimento de um pensamento lógico-analítico da linguagem, cada vez mais abstrato, por sua vez possibilitado pelo surgimento e dispersão da cultura escrita alfabética. Um marco de referência dessa transição seria, na análise de Havelock (1963), a própria *República*: nela, como sustenta o autor, haveria uma vigorosa contraposição ao aparato educacional vigente em Atenas, em ampla medida assentado na sabedoria tradicional tal como vinha estruturada nos poemas de Homero. Nessa modalidade da educação tradicional, ênfase particular se dava à dimensão da performance do poeta, à atualização oral da linguagem.

Apesar de certos aspectos da obra de Havelock, como apontaremos em seguida,

Essas três passagens ilustram que, no século V a.C., a escrita e a leitura já eram representadas como uma prática mais ou menos consolidada. Na passagem de Aristófanes, mostra-se, ainda, já uma prática de leitura privada.

²⁴² As encenações dramáticas gregas, especialmente as tragédias, inseriam-se em um contexto cívico-religioso. Conforme comenta Rocha Pereira (2012, p. 394), “não é divertimento e distração para o espírito cansado pelas tarefas quotidianas. O cuidado em que tais atos se efectuem anualmente com toda a regularidade era uma das grandes preocupações dos atenienses, que até encerravam os tribunais durante esse período”. Citando Janko (1987, p. X), a estudiosa portuguesa continua: “Em Atenas, havia um só lugar onde era possível falar aos cidadãos em grupo sobre qualquer questão que não fosse de relevância política imediata: o teatro. Muitos poetas consideravam parte de sua tarefa reafirmar ou rever os padrões morais, sociais ou religiosos do seu tempo”.

²⁴³ Cf. Havelock (1996 [1982], p. 14): “O alfabeto grego, por contraste, é apresentado aqui, ao irromper no cenário da Grécia, como uma peça de tecnologia explosiva, revolucionária por seus efeitos na cultura humana, de uma maneira que nada tem de exatamente comum com qualquer outra invenção. Funda-se a alegação dessa singularidade no fato de que, tendo emergido de um processo de experimentação, o qual se desdobrou, quiçá, pelos três precedentes milênios, ele todavia representou o termo desse processo. Uma vez inventado, o alfabeto forneceu a resposta integral a um problema, e nunca mais houve necessidade de reinventá-lo. As variantes romana e cirílica são apenas isso – variantes – e nada mais”.

restarem abertos a discussão e à crítica²⁴⁴, sua pesquisa lançava a diretriz de uma análise que não mais permitiria ignorar as diferenças existentes entre o modo de expressão poética/épica – em larga medida calcada na performance oral – e a modalidade de uso da linguagem “filosófica” – em grande medida produtora de uma metalinguagem a ser crescentemente trazida à consciência nas reflexões em torno do *lógos*²⁴⁵ e, em grande parte, bastante afinizada com a escrita.

Mais que isso, Havelock, ainda em 1963, estabelecia um contraste entre Homero e Platão, dois pilares da cultura helênica que, no que diz respeito ao processo histórico do progressivo desenvolvimento e dispersão da escrita na Grécia Antiga, deveriam ser colocados em posições diferentes: o poeta que se valeu da escrita pioneiramente, limitando-a a espécie de registro de uma tradição épica muito mais antiga e francamente oral²⁴⁶; ao lado do filósofo que viveu na cidade e no período de maior uso da escrita na Grécia – a Atenas do século IV a.C.²⁴⁷ – e, a partir daquele contexto, pôde não somente fazer experimentos literários, mas também tomar a escrita como alvo de crítica e reflexão, mediante os princípios da sua filosofia.

Entretanto, poderíamos nos perguntar: seria possível, com Havelock, sustentar a tese de que teria havido algo como uma transição de um mundo “oral” para um mundo “letrado” na Grécia Antiga e, se assim o for, que tal transição tenha se dado como uma

²⁴⁴ O próprio pesquisador revela ter consciência do caráter polêmico de algumas de suas proposições. Em sua obra de 1982, que compila o resultado de publicações dispersas ao longo das duas décadas anteriores, o autor afirma que “o que aqui se reimprime provou-se bem mais polêmico do que e de costume, e entre meus colegas de profissão alguns há, certamente, que prefeririam não o ver reimpresso” (Havelock, 1996 [1982], p. 12).

²⁴⁵ A tese de Havelock de que a tecnologia alfabética teria permitido separar a língua grega falada de seu locutor e torná-la uma ‘linguagem’, um objeto disponível para inspeção, reflexão e análise, é corroborado por outros estudos acerca do surgimento das metalinguagens. Tal é a posição, por exemplo, de Aurox (1992, p. 18): “Para a história das representações linguísticas, o *limiar da escrita* é fundamental. Qualquer que seja a cultura, reencontramos sempre os elementos de uma passagem do epilinguístico ao metalinguístico, quer se trate do aparecimento de palavras metalinguísticas (*dizer, cantar* etc.), de certas práticas de linguagem, ou sobre a identidade e diferenciação linguísticas, como o demonstra o exemplo dos índios da América. Mas pelo que sabemos, não encontramos em nenhuma civilização oral um corpo ou doutrina elaborado *em relação* com as artes da linguagem”.

²⁴⁶ Cf. Havelock (1996 [1982], p. 12): “Com algum desconforto, ainda podemos digerir a conclusão de que os poemas homéricos, apesar da sua sofisticação, seguem regras formulares, característicos da composição oral – com tudo o que isso implica de improviso. (...) A composição oral, tal como era praticada pelos mestres gregos, por certo não deve ser pensada como matéria de improviso, à maneira do que fazem os cantadores iuguslavos; nem deve entender-se o seu caráter em termos estritamente estilísticos. Era, por definição, uma composição rítmica, logo ‘poética’, pode-se dizer – embora quiçá fosse mais apropriado, mesmo se mais rude, dizê-la ‘poetizada’. Os termos “poético” e “poesia”, tal como nós os pensamos, equivalem a ‘letrado’ e a ‘arte da escrita’”.

²⁴⁷ Cf. Robb (1994, p. 21): “The history of Greek literacy commences with some scraps of alphabetic writing that are securely dated to no earlier than the eighth century before Christ. It culminates, or at least reaches a significant plateau, in mid-fourth-century Athens, when the city’s major cultural institutions, notably the courts and formal education, have grown dependent of alphabetic literacy for their daily functioning. At either end of the long chronological spectrum – a span of 400 years – the facts have now emerged at a reasonably clear light”.

“revolução”, dividindo o mundo grego entre um passado mais remoto, pré-letrado, marcado pela repetição de protótipos orais da poesia épica, e um momento posterior, caracterizado pelo advento e consolidação da escrita e, por seu intermédio, dos gêneros “literários”, entre os quais, especialmente, a filosofia? Ou seja, é possível ainda pensar a obra dos poetas arcaicos como um “prefácio” a Platão?

É fato que da época de Homero (c. VIII a.C.) à de Platão (IV a.C.) a sociedade ateniense sofreu profundas mudanças: transformou-se de uma aristocracia assentada nos valores “heroicos” em uma pujante e poderosa democracia mercantil (Vernant, 1984, p. 32-34; Rocha Pereira, 2012, p. 180-190); mudanças sociais que, em parte, também podem ser tributadas à crescente importância da palavra escrita nos processos sociais²⁴⁸.

Consequência disso é o fato de que os gregos do período clássico (século V e IV a.C.) foram capazes de deixar para a posteridade um montante substancial de textos escritos – que vão das obras literárias e filosóficas, aos documentos oficiais, inscrições e até mesmo arquivos de atividades governamentais. Por esse motivo, quando se pensa em Atenas do período clássico, temos a impressão de que ela se constituía como uma sociedade “letrada” – e o termo vem entre aspas, justamente, porque quando falamos em “letramento” relacionado a uma cidade antiga, incorremos frequentemente no equívoco de tomarmos tal noção como se fosse uma habilidade monolítica, o que é francamente uma falácia moderna²⁴⁹.

Todavia, mesmo no período clássico, o valor da palavra oral jamais deixou de subsistir, como nos esclarece R. Thomas (2005, p. 4)²⁵⁰. Ora, o que a autora nos ensina é que, diferente do que uma leitura estrita de tese de Havelock (1963, 1982, 1986) possa

²⁴⁸ Goody & Watt (1968) argumentam que a escrita produziu na Grécia a democracia, o pensamento racional e a filosofia. Com o desenvolvimento da tecnologia alfabética, os gregos evitaram a “leitura de escriba” do oriente. Mais fácil de ser dominado, o conhecimento alfabético se tornou mais abrangente e democrático. Em parte, a tese de Goody & Watt (1968) corresponde à de Havelock (1963, 1982, 1986): o alfabeto, que fragmenta a linguagem em partes constituintes, teria tido o mérito de favorecer o desenvolvimento do pensamento analítico, como veremos à frente.

²⁴⁹ Conforme esclarece Thomas (2005, p. 12), é comum que autores modernos e contemporâneos, buscando compreender o letramento na Antiguidade, tenha aplicado àquele tempo a noção própria do nosso tempo, qual seja: a de que o letramento decorre do domínio de leitura e escrita de textos desconhecidos. Ora, a leitura na Antiguidade e na Idade Média, por outro lado, em grande parte consistia em se ler textos já familiares – como Homero ou mesmo os livros da *Bíblia*.

²⁵⁰ Cf. “Por certo havia uma gama extraordinariamente sofisticada de atividade literária e intelectual nos séculos do período clássico. A maior parte da literatura grega, porém, tinha por finalidade ser ouvida ou cantada – transmitida oralmente, portanto – e havia uma forte corrente de aversão pela palavra escrita, mesmo entre os altamente letrados: os documentos escritos não eram considerados, por si mesmos, provas adequadas em contextos legais até a segunda metade do século IV. A política era conduzida oralmente. Os cidadãos da Atenas democrática ouviam pessoalmente os debates na Assembleia e votavam ali mesmo. Muito pouco era escrito e a palavra mais próxima para político era “orador” (*rhetor*). A tragédia era assistida no teatro, e a retórica – ou arte de falar – era uma parte importante da educação grega. Um homem civilizado na Grécia (e também em Roma) tinha de ser capaz, acima de tudo, de falar bem em público”.

implicar, a escrita – muito embora tenha crescido em importância e abrangência – jamais substituiu ou superou em importância ou em difusão as práticas de linguagem assentadas na oralidade em Atenas. Desse ponto de vista, a passagem da escrita para a oralidade não deveria ser vista como um processo “revolucionário”, como propôs Havelock, mas as novas formas de expressão da linguagem, organizadas em códigos cada vez mais autenticamente ligados à escrita, coexistiram e dependeram de velhas formas de expressão literária ditas “orais”.

M. Cabron-Goulet (2012, p. 202), defende que a transição entre uma tradição oral e uma sociedade letrada não deveria ser compreendida em termos de uma oposição ou polaridade, mas de uma “continuidade cultural”. A estudiosa observou que, embora se possa reconhecer nos filósofos antigos um certo discurso de defesa da oralidade sobre a escrita, eles igualmente reconhecem as desvantagens da transmissão exclusivamente oral, no que diz respeito à passagem do tempo (Cabron-Goulet, 2012, p. 210). Além disso, testemunhos como o de Diógenes Laércio (D.L. 1.54) atribuem a redação de livros como um dos atributos do filósofo, assim como inúmeras passagens em Platão atestam a prática da leitura como inerentemente constitutiva da prática filosófica (como é o caso de Zenão, no *Parmênides*, 127c-d).

Além disso, quando se fala em “oralidade” ou em “escrita”, cumpre diferenciar ao menos duas instâncias nas quais nem sempre o nível de proficiência de uma população é o mesmo: a recepção e a produção linguística. Como esclarece R. Thomas (2005, p. 14), é possível pensar que em Atenas, mesmo no período clássico, provavelmente havia muito mais pessoas aptas a ler do que a escrever²⁵¹. Mesmo entre aquelas aptas a ler, será que todas eram capazes de ler um “livro”, isto é, de manusear e exaurir o conteúdo de um rolo de papiro que, em certos casos, chegava a dez metros e exigia um treinamento técnico bastante específico?²⁵²

²⁵¹ Cf. Thomas (2005, p. 16): “Dada a complexidade do letramento e a escassez de indícios antigos detalhados, tudo o que podemos dizer com alguma plausibilidade é que provavelmente mais pessoas podiam ler do que escrever; a capacidade de ler e escrever mensagens muito simples, geralmente em maiúsculas, provavelmente não era rara; e em cidades como Atenas, onde havia uma profusão de documentos democráticos, a maioria dos cidadãos tinha alguma capacidade básica, e talvez a “alfabetização fonética” fosse bem disseminada; mas os textos escritos de poesia e prosa literária certamente tinham um público leitor restrito à elite altamente educada e seus escreventes”.

²⁵² Cf. Reynolds & Wilson (1991, p. 2): “The form of the book was a roll, on one side of which the text was written in a series of columns. The reader would unroll it gradually, using one hand to hold the part that he had already seen, which was rolled up; but the result of this process was to reverse the coil, so that the whole book had to be unrolled again before the next reader could use it. The inconvenience of this book-form is obvious, especially when it is remembered that some rolls were more than ten metres long. Another disadvantage was that the material of which it was composed was by no means strong, and damage easily ensued. It is not difficult to imagine that an ancient reader faced with the need to verify a quotation or check a reference would rely if possible on his memory of the passage rather than go to the trouble of unwinding the roll”.

A resposta para essa pergunta, provavelmente, seria “não”. Se aquilo a que chamamos de literatura grega, *lato sensu*, especialmente aquela produzida no período clássico, corresponde a um volume extensivo de obras, sobre temas os mais variados possíveis, e de complexidade literária bastante diversa; se, por outro lado, a maior parte dos leitores de Atenas não dominavam sequer as técnicas de manuseio imprescindíveis para a leitura dessas obras; o que, afinal, era lido e escrito pelo grande público? Além disso, a que se destinavam tais obras escritas, se não para as grandes massas? Não teremos, provavelmente, uma resposta unificada para essas questões, mas aproximações, mais ou menos conjecturais, a depender do contexto histórico da implantação da técnica da escrita alfabética no mundo grego. Vejamos.

A primeira forma de escrita de que se tem notícia na cultura helênica é ainda pré-alfabética: o Linear B, desenvolvido ainda no bojo da cultura micênica (c. 1500-1100 a.C.)²⁵³. As evidências arqueológicas demonstram que essa forma de escrita, realizada sobre tabuinhas de argila encontradas na região do Palácio de Knossos (atual Heráklion, capital da Ilha de Creta); em Pilos, no extremo ocidental da Península do Peloponeso; e também em Micenas (Woodard, 1997, p. 25; Karuzu, 1999, p. 36; Rocha Pereira, 2012, p. 17), destinava-se a uma forma de registro burocrático palaciano, provavelmente dominado apenas por especialistas.

Somente no primeiro milênio antes de Cristo a tecnologia do alfabeto – invenção fenícia²⁵⁴ – teria sido introduzida na Grécia. Os gregos teriam, então, ajuntado, a partir desse contexto, os símbolos gráficos representativos das vogais aos símbolos fenícios, os *phoinikéia* (Bottéro, 1987). Segundo Woodard (1997, p. 133) e Higounet (2003, p. 87), os gregos atribuíam a invenção do alfabeto a Cadmo, o legendário fundador de Tebas, que

²⁵³ Recebe o nome de Linear B a escrita silábica encontrada em tábuas de argila datadas do período Micênico, que é considerada a primeira forma atestada de grego antigo. Datações sugerem que essa forma de escrita é anterior à introdução do alfabeto em muitos séculos (a mais antiga é datada de 1450 a.C.), sendo, provavelmente, derivada do Linear A, com a qual mantém muitas homografias, embora aquela não tenha ainda sido decifrada e que registraria a língua do período minoico. Essa forma de escrita, cujas evidências foram encontradas em Knossos, Pylos, Tebas e Micenas, provavelmente desapareceu por volta do fim da civilização micênica, e só foram recentemente interpretadas por M. Ventris, em 1952. (Ventris & Chadwick, 1973; Karuzu, 1999; Haarman, 2008). Higounet (2003, p. 46), comenta que a escrita Linear (A e B), encontradas não somente em Creta, mas também nas ilhas cicládicas e na Grécia continental, representam três ou quatro estágios de evolução da escrita, sendo que seus sinais foram sendo reduzidos com o tempo.

²⁵⁴ Cf. Higounet (2003, p. 65): “As descobertas de Ras Shamra e de Biblos confirmam a atribuição do alfabeto aos fenícios, que o escritor Luciano cantava desde o século II d.C. Os semitas do Norte sem dúvida se inspiraram em um princípio egípcio e sua língua os favoreceu. Mas o cruzamento das civilizações e as necessidades do comércio na costa da Síria, onde os entroncamentos de Biblos e de Ugarit eram os entroncamentos do comércio mundial, certamente os impulsionaram a pesquisar uma nova e prática forma de escrita”. Havelock (1996 [1982], p. 66), entretanto, relativiza a tese de que o alfabeto seja uma invenção semítica: “A escrita semítica simplesmente reduziu de forma drástica o número de signos a vinte e dois, ao custo de ligar um signo a vários sons linguísticos e deixar ao leitor a responsabilidade da escolha correta. Como veremos, foi somente o sistema grego que resolveu o problema crucial da ambiguidade”.

teria importado as dezesseis letras fenícias; depois dele, Palamedes teria acrescentado a elas quatro letras durante a guerra de Troia; finalmente, o poeta Simônides de Céos teria a elas ajuntado mais quatro letras.

As mais antigas inscrições alfabéticas em grego datam do século VIII a.C., e estão presentes em artefatos, como o Vaso de Dípilo, peça do período geométrico, encontrada em 1871 em Atenas (cf. figura abaixo).



Fig. 1. Vaso de Dípilo

Vaso de Dípilo, preservado no Museu Arqueológico de Atenas, encontrado em 1871. contém aquela que ainda é considerada umas das primeiras inscrições alfabéticas gregas (Jeffery, 1961; Woodard, 1997). O artefato preserva uma inscrição arcaica do alfabeto grego, com algumas letras ainda semelhantes ao alfabeto fenício. Apresenta-se da direita para a esquerda em torno do recipiente. O texto consiste em 46 caracteres, dos quais os primeiros 35 podem ser facilmente lidos como um hexâmetro, fazendo referência ao vaso como um prêmio em uma competição de dança.

Imagem extraída da *Wikimedia Commons* (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dipylon_Inscription.JPG, imagem acessada em abr. 2019)

Testemunhos antigos também atestam sobre a escrita alfabética como “importação fenícia”: Heródoto (*Hist.* 5.58-61, c. V a.C.) se referia ao alfabeto como “as letras fenícias” (φοινικῆα γράμματα); Flávio Josefo (c. I d.C.) observa que os gregos assimilaram tardiamente e a duras penas o alfabeto²⁵⁵; e Platão, nas *Leis* (3.680a5-6) sugere um período histórico em que os gregos ainda não possuíam a técnica da escrita (embora, como está implícito, já dominassem outras *tékhnai*).

Os textos mais antigos da literatura grega – a obra de Homero, geralmente datada por volta do século VIII a.C. –, embora registrados pela escrita alfabética, refletem uma composição e execução em ampla medida própria de uma prática oral de linguagem, como bem demonstraram os estudos de M. Parry, a partir da década de 30, seguidos pelos de A. Parry (M. Parry, 1928, 1930, 1932, 1971; A. Parry, 1956, 1966, 1990). Isso é indício não

²⁵⁵ *Contra Apionem*, I, 8-12: ὁψὲ δὲ καὶ μόλις ἔγνωσαν φύσιν γραμμάτων. “Depois de um longo tempo e com dificuldade, [os gregos] conheceram as letras”.

somente de que a cultura escrita era ainda escassamente conhecida – a ponto de pouco afetar os modos de apresentação da linguagem, consolidados em séculos de exclusiva oralidade –, quanto do fato de que tais textos representavam a documentação de uma tradição antes muito bem conhecida via discurso oral.

Para além disso, o uso da escrita no período arcaico (700-500 a.C.), como acentua Thomas (2005, p. 18), limitava-se sobretudo a uma prática de registros de inscrições ligadas a ofícios – tais como o comércio – ou o registro das primeiras leis escritas e regras de determinados rituais religiosos. A partir do século VI a.C., registra-se o aparecimento da prosa e o hábito de escrever livros, o que teria ocorrido com a obra do filósofo Anaximandro ou Ferécides de Ciro (Rocha Pereira, 2012, p. 18; Riedweg, 1999, p. 81)²⁵⁶. Somente no século V a.C., a escrita parece dominar outras práticas, como a de ser o suporte para a oratória²⁵⁷. Conforme informa Rocha Pereira (2012, p. 19), no século V a.C. já se pode documentar a existência de bibliotecas e livrarias²⁵⁸. Finalmente, no século IV a.C. – especialmente em Atenas –, a escrita teria finalmente se tornado mais amplamente reconhecida socialmente²⁵⁹.

²⁵⁶ Diógenes Laércio (9.6) informa que Heráclito (c. 540-480 a.C.) teria deposto seu livro no templo de Ártemis em Éfeso, sua terra natal, para evitar que se perdesse. A se considerar algum lastro de verdade na informação trazida pelo doxógrafo, a atitude atribuída a Heráclito não somente atesta a escrita de livros como uma prática tão remota quanto o século VI a.C., quanto também põe em relevo uma primeira aproximação entre escrita e memória – o lugar dos livros como arquivo de informações para o futuro.

²⁵⁷ A famosa contenda entre Alcídamente (séc. IV a.C.) e Isócrates (séc. IV a.C.), por exemplo, é um indício do lugar que a escrita passou ocupar para a oratória e para a sofística. No *Sobre os sofistas*, de Alcídamente (também conhecido como *Contra aqueles que escrevem discursos escritos* - περί τῶν τοῦς γραπτοῦς λόγους γραφόντων), o discípulo de Górgias parece reproduzir a mesma crítica à logografia que Platão atribui ao personagem Fedro no diálogo homônimo, posicionando-se contrariamente a Isócrates. Os termos dessa contenda não deixam de ser um importante testemunho externo à obra de Platão da abrangência da escrita no século IV a.C., mesmo em domínios outrora exclusivamente orais, como era o caso da oratória. Além disso, mostra que a escrita passa a ser um tópico de debate na cultura ateniense. O fato de Platão citar explicitamente Isócrates no *Fedro* (278e8, 278e10) e talvez implicitamente Alcídamente (Salles, 2017, p. 201) não deixa também de ser sinal de que Platão, de algum modo, se inseria nesse mesmo debate (para uma análise mais minuciosa dessa questão, cf. Castello, 2009; Quirim, 2016; Salles, 2017). Voltaremos a esse tópico no capítulo VI.

²⁵⁸ Platão, na *Apologia*, faz menção à existência de uma livraria junto a uma “orquestra” – provavelmente a área do teatro ocasionalmente utilizada para o comércio. Nessa região, os jovens poderiam comprar livros por uma dracma:

“SÓC.: Você pensa que está acusando Anaxágoras, caro Meleto e despreza assim estes aqui (e aponta para o júri), pensando que são tão sem recursos nas letras, a ponto de não saberem que os livros de Anaxágoras de Clazómena estão cheios desses discursos? Além do mais, é comigo que os jovens aprendem essas coisas – eles que podem, comprando-as de vez em quando não por muito (por uma dracma!), na orquestra, rir de Sócrates caso venha a fingir que são suas, sobretudo sendo elas tão estranhas?”

(26d6-e2, Tradução de André Malta, 2014, Cf. Ἀναξαγόρου οἷε κατηγορεῖν, ᾧ φίλε Μέλητε; καὶ οὕτω καταφρονεῖς τῶνδε καὶ οἷε αὐτοὺς ἀπίρους γραμμάτων εἶναι ὥστε οὐκ εἰδέναι ὅτι τὰ Ἀναξαγόρου βιβλία τοῦ Κλαζομενίου γέμει τούτων τῶν λόγων; καὶ δὴ καὶ οἱ νέοι ταῦτα παρ' ἐμοῦ μαθάνουσιν, ἃ ἔξεστιν ἐνίοτε εἰ πάνυ πολλοῦ δραχμῆς ἐκ τῆς ὀρχήστρας πριαμένους Σωκράτους καταγεῶν, ἐὰν προσποιῆται ἑαυτοῦ εἶναι, ἄλλως τε καὶ οὕτως ἄτοπα ὄντα;).

²⁵⁹ Cf. Thomas (2005, p. 19): “Mas, no século IV, um novo espírito de profissionalismo insinuou-se gradativamente e a palavra escrita parece ter recebido maior respeito. As restrições de Platão contra a escrita como meio de educação devem ser compreendidas como restrições contra uma proliferação de

Considerar Atenas do século IV a.C. uma sociedade de “mentalidade documentalmente orientada”, como afirma R. Thomas (2005), e não pura e simplesmente uma cidade “letrada”, tem o mérito de desfazer algumas armadilhas. A primeira delas, conforme apontamos acima, é a de considerar as noções de letramento – tais como as conhecemos nas sociedades modernas – aplicáveis, sem mais, ao mundo antigo. A segunda delas, e talvez a mais importante, é reconhecer que o espaço crescentemente prestigioso da escrita nas práticas sociais gregas jamais deixou de manter estreita relação com as práticas calcadas na oralidade²⁶⁰, o que, em tese, nos leva a nuançar – se não a revogar inteiramente – a aplicação da moderna dicotomia *oralidade* vs. *escrita* ao mundo grego, ao menos a partir de uma perspectiva histórica.

Assim, parece-nos que, de um ponto de vista histórico-cultural, a oposição Homero/Platão como extremos de uma “revolução” da escrita precisa ser revista à luz dos elementos históricos a que aludimos acima. Dito de outro modo, de forma bastante cética quanto a essa tese, Thomas levanta os seguintes questionamentos:

Como pôde o letramento ter consequências tão notáveis na Grécia do período clássico e não em outros lugares? Em Roma, por exemplo, que afinal conhecia o alfabeto desde o século VII? Ou no resto da Grécia? Desenvolvimentos filosóficos ocorreram principalmente entre os atenienses e os jônios (na costa oeste do que é hoje a Turquia moderna). Muitas cidades adquiriram a escrita, mas não experimentaram uma revolução intelectual.

(Thomas, 2005, p. 28)

Por outro lado, ainda que o surgimento, a difusão ou a consolidação da escrita na cultura grega não represente uma ruptura ou revolução, poderíamos admitir que ela teria, de algum modo, colaborado para o desenvolvimento do pensamento filosófico, seja contribuindo na forma de sua difusão, seja contribuindo para formulação de suas questões? Se sim, parece fazer sentido que Platão a tenha, de fato, tematizado como um problema filosófico no *Fedro*; se não, toda a crítica à escrita presente nesse diálogo deve ser reduzida a um testemunho histórico. Ao longo desta tese, examinaremos alguns ângulos desse problema que, talvez, ajudem-nos a oferecer uma resposta a esta questão,

livros e manuais escritos. O documento escrito tornou-se mais comum em outras esferas, e passou a ser usado pela primeira vez por historiadores gregos como prova de uma maneira que reconheceríamos como adequada. Atenas tornara-se, no fim do século IV, o que denominei um lugar de ‘mentalidade documentalmente orientada’ (emprestando uma expressão do medievalista Michael Clanchy)”.

²⁶⁰ Cf. Thomas (2005, p. 6): “Não apenas filósofos discutiam problemas extremamente difíceis sem o auxílio da escrita, como também o público podia ouvir regularmente (em vez de ler) uma literatura densa e complexa. A palavra escrita era mais frequentemente usada a serviço da fala. Desde o início, portanto, letramento e oralidade devem ser examinados juntos na Grécia Antiga, como, na verdade, em todo o mundo antigo”.

por ora, consideremos apenas alguns aspectos que nos ajudam a formular esse problema.

Poder-se-ia observar que a passagem dos ideogramas aos hieróglifos, e destes ao alfabeto silábico e, depois, fonético, representaria, em última análise, um processo de abstração: o triunfo da “consoante abstrata” (Gaudin, 1990). Com efeito, enquanto nas primeiras formas de escrita hieroglíficas e ideogramáticas as formas de representação trazem, nelas próprias, indícios, traços e elementos dos significados dos referentes, as letras representam elementos gráficos desprovidos de sentido em si mesmos, que remetem, por sua vez, a elementos sonoros igualmente isentos de sentido²⁶¹. A intelecção engendrada através da comunicação escrita decorre de uma sofisticada operação cognitiva: formas visíveis são associadas a formas audíveis, que, por sua vez, são elementos suscetíveis a múltiplas combinações ordenadas, que permitem a formação de palavras e a conseqüente elaboração de sentido na mente humana. A difusão do uso desses símbolos abstratos da escrita teria, portanto, resultado no desenvolvimento de uma habilidade psíquica, que consistiria na articulação de uma competência natural – a faculdade da linguagem, oral em si mesma – a uma cultural – a aquisição da escrita pela educação²⁶².

Conforme comenta Gaudin (1990, p. 25), o ensino das letras daria proeminência ao aspecto fonológico (daí a importância da voz para a escrita), mas não prescindia de um exercício de decomposição e combinação para o reconhecimento das formas grafadas. Desse modo, o exercício pedagógico de composição e decomposição ligado à aprendizagem da leitura e da escrita poderia, de certo modo, ser tomado como modelo para outras formas de aprendizagem. Vale dizer que a possibilidade de definir conceitos

²⁶¹ O termo grego *grámma* (comumente traduzido por “letra”, “caractere”) é, contudo, bastante rico de conotações na língua grega. Seus significados mais antigos remetem a “raspar, riscar, esfolar”, engendrando a partir de seus possíveis radicais indo-europeus **gerb^h-*, **gr^ob^h* os cognatos modernos, por exemplo, de “gravar”, em português, *carve*, em inglês ou *kerben*, em alemão. Por extensão, assume outros significados visuais: “marcar com ferro”, “desenhar”, “pintar”, “descrever um gráfico ou figura matemática”, “inscrever”. Os sentidos de “escrever” e, por extensão, “elaborar um texto judiciário”, “processar”, decorrem dessas nuances de sentido relacionadas ao sentido da visão. Quando o termo é apropriado pela gramática, para fazer referência aos elementos mínimos sonoros da língua, passa também a ter acepções ligadas ao sentido auditivo/sonoro. Nesse sentido – o da gramática – *grámmata* significa tanto as figuras/desenhos das letras (sinais gráficos), quanto os sons que elas representam. Conforme assinalam Gaudin (1990, p. 74) e Havelock (1996 [1982], p. 52), sua ocorrência em Platão possui a ambigüidade sinal gráfico/sonoro, haja vista que o exercício de leitura implica uma prática visual (reconhecimento das formas gráficas) e sonora (pronúncia em voz alta).

²⁶² É sempre bom frisar que a escrita está para a fala como uma tecnologia está para uma habilidade natural. Não se poderia pensar, como o próprio Havelock demonstra ter consciência, que (i) o desenvolvimento da escrita seja um progresso “natural” de determinada civilização – ao contrário, ao que tudo indica, o homem leitor teria sido um “acidente histórico” (Havelock, 1996 [1982], p. 54) ou que (ii) a sofisticação cultural de uma civilização decorra do desenvolvimento da escrita (id, ib., p. 49). O segundo item rebate a crítica recebida por Havelock de que teria colocado a escrita como condição necessária a espécie de “milagre grego”.

implicaria também sua decomposição e recomposição em uma fórmula sintética²⁶³. Nesse sentido, a análise das palavras em suas letras (γράμματα) revelar-se-ia como um modelo para esse procedimento: em outras palavras, a língua tornar-se-ia, portanto, não somente um instrumento “didascálico” (que informa), mas também “diacrítico” (que distingue, separa).

No mesmo sentido, conforme pensa Gaudin (1990, p. 32), o sistema alfabético consonantal teria colocado em evidência não o elemento linguístico concreto, os “sons naturais”, aquilo a que a moderna Linguística chamaria de “fones” (Trask, 2011, p. 114), mas um elemento abstrato, o “fonema” (ademais, os fones, isto é os “sons” propriamente ditos, só seriam possíveis no nível silábico). As consoantes, que representam por excelência os fonemas da língua grega, seriam, portanto, uma abstração apenas compreensível intelectualmente, perspectiva que não passou despercebida a Platão²⁶⁴. O alfabeto poderia configurar, portanto, uma totalidade limitada de elementos que, virtualmente, permitem representar uma pluralidade ilimitada de fenômenos acústicos da língua. Com efeito, cada elemento gráfico, representativo de um elemento sonoro, remeteria à memória de um único ente abstrato – o fonema. Essa passagem dos sons efetivos da língua para sua abstração fonológica seria o exemplo, por assim dizer, de uma passagem da multiplicidade plural e indeterminada do fluxo audível da linguagem para uma pluralidade ordenada, representada por elementos visíveis (as letras) que, por sua vez, remetem a uma unidade apenas inteligível (o fonema). Ora, tal não parece ser um modelo bastante útil para o pensamento filosófico, especialmente o de Platão?

²⁶³ Com efeito, conforme examinamos no capítulo II, sem se dissociar das noções de alma e de Formas, no *Fedro* (266b3-c9), a dialética é definida como processo de investigação capaz de realizar operações de reunião (συναγωγή) e divisão (διαίρεσις); um processo, portanto, crítico – no sentido etimológico mesmo, *krísis*, “separação, distinção”. Tais operações, no contexto em questão, revelaram-se indissociáveis do “falar” (λέγειν) e do “pensar” (φρονεῖν), isto é, da expressão do significante (λέγειν, verbo ligado a λέξις, palavra ou discurso pronunciado) e do significado (φρονεῖν, ligado a φρόνησις, que, entre outras acepções, tem a de “sentido”, “pensamento”, entendido como conteúdo mental, φρόνημα). Dialética, portanto, tal como a escrita, emerge como a ponte entre o sensível (a percepção sensorial do discurso) e o inteligível (a compreensão do conteúdo do pensamento).

²⁶⁴ No *Crátilo* (424c5-8), Platão faz interessante comentário sobre vogais e consoantes:

SÓC.: Por acaso, também nós não devemos, assim, primeiramente, separar as vogais [τὰ φωνήεντα] e depois, de acordo com as espécies das demais, as [letras] desvozeadas e surdas [τά τε ἄφωνα καὶ ἄφθογγα] – pois desse modo falam os que entendem disso (...)

(Cf. {ΣΩ.} Ἄρ' οὖν καὶ ἡμᾶς οὕτω δεῖ πρῶτον μὲν τὰ φωνήεντα διελέσθαι, ἔπειτα τῶν ἐτέρων κατὰ εἶδη τὰ τε ἄφωνα καὶ ἄφθογγα – οὕτως γὰρ πού λέγουσιν οἱ δεινοὶ περὶ τούτων.

Conforme essa passagem parece deixar claro, Platão parece diferenciar as letras entre aquelas que possuem som, voz (τὰ φωνήεντα), as vogais, das outras que são desvozeadas e requerem soar conjuntamente (consoantes - ἄφωνα καὶ ἄφθογγα). Ao evocar os “entendidos no assunto” (οἱ δεινοί), parece estar pressuposto aqui um saber técnico. Desse modo, conforme argumentamos, as consoantes já eram percebidas como uma espécie de abstração – um som inexistente – uma ideia. O sistema alfabético grego lhe permitiu ter uma identidade conceptual própria, sob a forma do que chamamos de “consoante”.

Para Platão, um filósofo particularmente atento à textura da língua grega, os potenciais filosóficos que emergiriam da escrita, essa nova tecnologia a ela associada, não poderiam passar despercebidos de sua lente investigativa. Nesse sentido, valeria a pena tensionar também a escrita quanto à sua possibilidade de vir a se tornar um elemento dialético – seja distinguindo suas espécies, seja consagrando-a como meio de expressão artística ou filosófica, seja demonstrando seus limites, como o próprio Sócrates encaminha o problema, tratando da conveniência (εὐπρέπεια) ou da inconveniência (ἀπρέπεια) da escrita (274b7-8). É nessa direção, portanto, que o mito de Theuth (274c5-275d2) parece fazer sentido no âmbito do *Fedro*, a cuja pluralidade de interpretações atuais dedicamos nossa atenção no próximo item deste capítulo.

3.2 Platão, adversário da escrita? Uma recapitulação do *status quaestionis*

A reflexão contida na passagem que contém o mito de Theuth (274c5-275d2) se afigura, à primeira vista, como uma proposição insólita no contexto dialético do *Fedro*. A passagem em questão já foi por essa razão até mesmo considerada um desconfortável apêndice do diálogo ou mesmo um capricho do autor que, além do mais, evidenciaria certa imperfeição da obra, servindo, por isso mesmo, para situá-la entre os diálogos mais juvenis²⁶⁵ ou entre os de velhice²⁶⁶. Entretanto, quando tomamos essa passagem como objeto de uma observação mais cuidadosa, verificamos que o contexto que lhe precede não somente apresenta claros indícios que a antecipam²⁶⁷, quanto, sobretudo, a exigem.

²⁶⁵ Diógenes Laércio (3,38, 1-3) reporta o argumento de que o *Fedro* seria o primeiro diálogo de Platão, comportando “algo de juvenil” (μειρακιῶδές τι). Schleiermacher, na introdução ao *Fedro*, corrobora a lenda, baseado, igualmente, em um argumento pouco razoável: o Platão de maturidade jamais teria condenado a escrita como ele parece fazer no *Fedro*.

²⁶⁶ Na contramão da posição schleiermacheriana, mas motivado por razão análoga, Raeder (1920) classifica o *Fedro* entre os últimos diálogos de Platão, não pela virtude de seus méritos estéticos ou filosóficos, mas pelas suas imperfeições, somente tributáveis a uma personalidade “senil”.

²⁶⁷ Conforme comentamos no capítulo II, ainda no prólogo do diálogo, Platão já antecipava os tópicos fundamentais que seriam tratados ao longo do diálogo. A relação entre escrita, memória e o bem dizer estava, por exemplo, pressuposta na seguinte passagem:

SÓC.: Ó Fedro, se Fedro eu não conhecesse, é que de mim mesmo estaria esquecido. E nem uma coisa, nem outra: bem sei que de Lísias o discurso ouvindo, ele não o ouviu apenas uma, mas incitou-o a falar retomando muitas vezes, no que foi avidamente obedecido. Porém, nem isso para ele era suficiente e tomando-lhe o manuscrito, ei-lo por fim a repassar os olhos pelas partes mais desejadas, e, fazendo isso sentado desde cedo, cansado ia já para uma caminhada, conhecendo já perfeitamente o discurso – como suponho e juro, pelo cão, se não for um longo demais.

(*Phdr.* 228a5-b5, cf.

{ΣΩ.} Ὁ Φαῖδρε, εἰ ἐγὼ Φαῖδρον ἀγνοῶ, καὶ ἐμαντοῦ ἐπιλέλησμαι. ἀλλὰ γὰρ οὐδέτερά ἐστι τούτων· εὐ οἶδα ὅτι Λυσίου λόγον ἀκούων ἐκεῖνος οὐ μόνον ἅπαξ ἤκουσεν, ἀλλὰ πολλάκις ἐπαναλαμβάνων ἐκέλευεν οἱ λέγειν, ὃ δὲ ἐπειθετο προθύμως, τῷ δὲ οὐδὲ ταῦτα ἦν ἱκανά, ἀλλὰ τελευτῶν παραλαβὼν τὸ βιβλίον ἃ μάλιστα ἐπεθύμει ἐπεσκόπει, καὶ τοῦτο δρῶν ἐξ ἑωθινοῦ καθήμενος ἀπειπὼν εἰς περίπατον ἦει, ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι, νῆ τὸν κύνα, ἐξεπιστάμενος τὸν λόγον, εἰ μὴ πάνυ τι ἦν μακρός.

De fato, poderíamos afirmar que a questão decorre do paradoxo em que Fedro se viu envolvido: porta-voz de um discurso escrito por Lísias, pelo qual demonstrou imediato entusiasmo, a ponto de considerá-lo incomparável a qualquer outra composição grega (*Phdr.* 234c6-e4), Fedro é também quem primeiramente condenou a logografia, qualificando-a como atividade vergonhosa e indigna dos cidadãos atenienses; atividade, entretanto, associada à figura de Lísias (257c2-d8).

Destacamos aqui a importante atitude psicológica do personagem: em ambos os casos, Fedro exibe uma opinião bastante peremptória – diríamos que em parte reflexo da opinião geral que a *pólis* mantinha sobre tais assuntos – ponto de vista carente de reflexão que serve, por isso mesmo, de matéria prima para a refutação de Sócrates. Fedro, contudo, não se revela obstinado em suas ideias, ao contrário: é interlocutor dócil à abordagem socrática, pela qual se deixa facilmente conduzir, atitude que se mantém até o final do diálogo e não seria diferente no que tange à reflexão sobre a escrita²⁶⁸.

Com efeito, no primeiro contexto, diante do entusiasmo em relação ao manuscrito lisiânico, Sócrates consegue levá-lo a assentir, se não com as imperfeições daquele, ao menos com o fato de que muitos outros discursos sobre *éros* lhe teriam sido superiores (235d4-e1); no segundo, Sócrates também relativiza sua opinião veementemente contrária à logografia (257d8-258d6). Esse traço da personalidade de Fedro, dócil à psicagogia implementada por Sócrates, parece-nos pertinente para compreendermos, também, sua atitude sempre concordante a respeito dos escrúpulos que Sócrates parece exibir sobre a escrita na sequência do diálogo (275d3-e6)²⁶⁹.

Na passagem que nos interessa particularmente aqui, Sócrates narra a história da divindade egípcia conhecida como Theuth, que teria sido o inventor da geometria, da astronomia, do jogo de dados e da escrita (274c8-d2)²⁷⁰. A antiga divindade apresentou

²⁶⁸ Conforme nos indica Burger (1980, p. 10), deixar-se levar pela opinião alheia e seguir docilmente o que lhe indicam representam traços psicológicos compatíveis com aqueles demonstrados também por Fedro no *Banquete*, cujo interesse por *éros* decorre, sem perceber, da opinião dos especialistas que ele reverencia, como Erixímaco, cujas teses ele demonstra dócil aceitação e obediência (*Smp.* 176c-177c).

²⁶⁹ Essa contudo, não é a atitude típica dos interlocutores de Sócrates. Bem diferente de Fedro, Platão em outros diálogos apresenta interlocutores que oscilam de uma posição criticamente colaborativa (como no *Phd.* 85b10-d10, quando Símas, apesar de inclinado a concordar com a argumentação socrática a respeito da imortalidade da alma, julga ser oportuno apresentar outras contra-argumentações que parecem fragilizar o ponto de Sócrates), a uma posição mais ou menos cética quanto às posições socráticas (como no *Cra.* 440d7-e2, quando o personagem homônimo, aberto a refletir sobre a questão, mantém-se, no final, fiel à posição de Heráclito, contrária a que Sócrates parece defender), até posições bastante adversas à abordagem dialética, contextos em que os personagens se mostram muito mais recalcitrantes (como no *Grg.* 481b6-505d10, com a atitude francamente adversa à filosofia e ao método socrático do personagem Cálicles; ou na *R.* I, com atitude semelhante de Trasímaco).

²⁷⁰ O mito de Theuth é provavelmente uma invenção de Platão, que se vale do mundo egípcio para conferir ao que será dito uma aura de sabedoria arcaica, ligada a um tempo imemorial. Alguns comentadores (De Luise, 2002; Reis, 2016; Centrone, 2014) associam Theuth ao deus egípcio Thoth, correspondente a Prometeu, responsável, na tradição grega, por ter transferido aos homens o domínio das *artes* (alude-se a

seus inventos ao rei Thamos, que também pode ser relacionado a uma divindade, o deus Ámon²⁷¹, para serem ensinadas aos egípcios. Ao ofertar a escrita, Theuth defendia sua utilidade, afirmando que essa arte teria o poder de tornar os homens mais sábios (σοφώτερος) e com melhor memória (μνημονικώτερος), sendo ela um remédio (φάρμακον) para a memória (μνήμη) e para a sabedoria (σοφία) (274e5-7).

O rei Thamos, entretanto, observou que a escrita produziria exatamente o efeito inverso daquele pretendido por seu inventor (274e6-b2): porquanto não mais obrigaria os homens ao exercício da memória (μνήμης ἀμελετησία), produziria esquecimento nas almas dos que aprendem (275a2-3: τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει). Por acreditarem na escrita (διὰ πίστιν γραφῆς), não mais despertariam reminiscências mediante um exercício em si e por si mesmos, mas mediante caracteres estranhos (ὕπ’ ἀλλοτρίων τύπων). Por isso, a *tékhnē grammatiké* apresentada aos egípcios seria não mais que um remédio para a recordação (ὕπόμνησις), nunca para a verdadeira memória (μνήμη).

Na sequência, Fedro parece assentir facilmente com a argumentação do rei Thamos: “quanto aos textos escritos, parece-me que se dá **precisamente** [ἤπερ] o que diz o tebano” (275c3-4 – grifo nosso)²⁷². A partícula indeclinável cuja tradução grifamos acentua aquele caráter da personalidade de Fedro a que fizemos alusão há pouco: é facilmente convencido da orientação socrática, sem qualquer sombra de dúvida, crítica, ou mesmo mais demorada reflexão. Isso nos permite pensar que esse primeiro assentimento – evidentemente contrário à pretensão filosófica da escrita – será também alvo de problematização pelo próprio Sócrates, mediante um exercício dialético, conforme examinaremos mais à frente.

Para o momento, vale observar que o último comentário de Sócrates nessa seção reforça a primeira impressão de Fedro, ao consentir com a opinião do rei: acreditar que o que for registrado por escrito represente algo seguro e sábio (275c6: τι σαφὲς καὶ βέβαιον) representa ingenuidade (εὐθήθεια)²⁷³ e ignorância da profecia de Ámon (275c7-8:

esse mito também no *Prt.* 321d3 e no *Phlb.* 16c6). Velardi (2006, p. 296), por sua vez, baseado em fontes antigas, associa essa divindade a Hermes. Yunis (2014, p. 227) observa, ainda, que na maior parte dos relatos antigos, a escrita e as demais *tékhnai* que se atribuem a Theuth são atribuídas a Palamedes (Estesícoro, *PMGF* 213; Górgias *Pal.* 30; Alcidamente *Odysseus* 22; *Pl. R.* 7.522d; Sóf. *TrGF* 479, Eur. *TrGF* 578).

²⁷¹ O diálogo entre Theuth e Thamos assume o caráter da discussão entre duas divindades. É possível associar o rei Thamos ao deus Ámon: conforme comenta De Luise (2002, p. 225), o nome Θάμους é provavelmente uma variação de Άμοῦς, divindade que poderia também ser associada a Zeus (a partir do comentário de Heródoto, *Hist.* II, 42). A divindade Ámon também vem citada no contexto (275c8). Essa associação é também sustentada por Centrone (2014, p. 169) e Reis (2016, p. 236).

²⁷² Cf. δοκεῖ περὶ γραμμάτων ἔχειν ἤπερ ὁ Θεβαῖος λέγει.

²⁷³ Conforme comentam Centrone (2014, p. 170) e Yunis (2014, p. 230), o termo *euétheia*, “ingenuidade” (ou “simplicidade de costumes”, palavra formada a partir do radical de *éthos*) é ligada aos homens primordiais

τὴν Ἄμμωνος μαντεῖαν ἀγνοοῖ)²⁷⁴, uma pretensão equivocada de que os discursos escritos poderiam ser mais do que um meio para recordar aquilo que está escrito àqueles que já o sabem (275c5-d2).

Temos, portanto, nessa passagem, duas posições contraditórias. Na posição de Theuth, a escrita é um *phármakon* para a memória, tornando as pessoas mais sábias. Talvez enganado pela sua condição de inventor²⁷⁵, seu discurso é frontalmente contradito pela opinião do rei, ele próprio, todavia, não um usuário comum da linguagem²⁷⁶: a escrita levaria, pelo contrário, as pessoas ao esquecimento. Nesse sentido, a escrita poderia ser candidata, no máximo, a ser um remédio para a recordação (ὑπόμνησις), não para a memória (μνήμη) – isto é, seria eficaz para fazer lembrar daquilo que já se sabe, não sendo, portanto, eficaz para a aquisição de novos conhecimentos.

A passagem parece associar, assim, três temas fundamentais: linguagem (λόγος), memória (μνήμη) e sabedoria (σοφία), ainda que os termos em que essa relação se opera mudem de direção, conforme damos ouvidos ao rei, ou se cedemos a palavra ao inventor da escrita. Ainda que a posição socrática, na sequência, pareça, à uma primeira instância, fazer pender a balança para o lado do rei, temos, todavia, uma contradição jamais desfeita no primeiro plano do texto: a tese da bondade da escrita *vs.* sua antítese na opinião real²⁷⁷.

Por essas razões, o trecho tem sido objeto de intensa controvérsia analítica, tendo possibilitado interpretações por vezes bastante conflitantes da obra de Platão²⁷⁸. Como

(fazendo sentido dentro do contexto mítico). Os comentadores afirmam que, apesar de poder ser tomado em um tom pejorativo na passagem, não é de todo irônico, se consideramos, por ex., o uso do termo na *R.* 3.400e2.

²⁷⁴ Temos aqui, aparentemente, a correlação entre Ámon e o deus Thamos – a profecia sendo aquela de que a escrita levaria os homens ao esquecimento, não à sabedoria.

²⁷⁵ A ideia de que cabe a quem usa – e não a quem inventa – oferecer um juízo crítico da utilidade e/ou pertinência da invenção parece ser lugar-comum em Platão. No *Crátilo* (388e1-390d7), por exemplo, essa posição é colocada em termos claros: é mais capacitado a ajuizar sobre a justeza de uma lira, um navio ou dos nomes não seus inventores – o criador de liras, navios ou nomes – mas os usuários. Conforme comenta Centrone (2014, p. 169), as palavras do rei Thamos parecem ecoar a ideia platônica da necessidade de uma “ciência” superior aos demais saberes, capaz de juízo crítico sobre eles. Tal ideia aparece, por exemplo, no *Chrm.* 173a-d, 174d, com a proposição de uma “ciência das ciências”, no *Euthd.* 288d-291d, com a noção de “ciência régia” e explicitamente na *R.* 7.533d-535a, com a proposição da dialética.

²⁷⁶ Com efeito, Theuth presenteia ao rei com as invenções que devem ser ensinadas aos “egípcios”. A autoridade real, contudo, não está no nível dos cidadãos comuns. Conforme comenta Derrida (2004 [1972], p. 272), o rei não precisa, com efeito, da escrita: sua palavra dita é o suficiente. Nesse sentido, para ele, em particular – e não para os demais egípcios – é que se deve entender a escrita como espécie de ameaça.

²⁷⁷ Essa ambiguidade quanto ao estatuto da escrita – a nosso juízo, jamais desfeita por Platão – acentua-se pela ambiguidade da própria posição socrática. Se os comentários que seguem à narrativa de Theuth parecem situar a escrita em zona cinzenta e suspeita, Sócrates, por outro lado, argumentara alhures a favor de uma espécie de absolvição *in dubio pro reo* da escrita (258d1-4).

²⁷⁸ A essa crítica à escrita que emerge da passagem – um aparente paradoxo para um autor cuja obra escrita é, de fato, monumental –, acrescentam-se o estilo indireto do gênero diálogo – cujas formulações filosóficas decorrem de afirmativas atribuídas a terceiros, apresentando, não raro, formulações provisórias, contraditórias e aporéticas –, que permitiram interpretações antigas e modernas que levaram, por exemplo, ora a interpretarem Platão como uma espécie de filósofo “cético” (cujo objetivo teria sido não necessariamente apresentar formulações positivas sobre a verdade, mas apenas estimular a investigação),

veremos na sequência, entre as diferentes interpretações da passagem, é possível encontrar posições que reforçam a ideia de que Platão teria sido um filósofo sistemático, dogmático, porém adverso à linguagem escrita, propenso, em contrapartida, aos ensinamentos *intra muros*, jamais escritos – e outras que, entretanto, possibilitam a compreensão do texto de Platão como um construto mais ou menos suficiente para a compreensão de seu pensamento, embora esse seja inacabado e caracterizado por uma abertura dialética²⁷⁹. Em ambos os casos, a leitura desse mito afirma algo sobre o lugar da escrita para Platão: seja como uma experiência efetivamente realizada pelo filósofo, seja como um possível *locus* teórico de que o filósofo teria se servido, nenhuma interpretação da passagem pode se furtar de avaliar em que medida os diálogos, efetivamente escritos, poderiam também ser pensados como elementos fundamentais ou complementares para compreensão do pensamento de Platão.

É claro que essas diferentes posições interpretam a narrativa da invenção da escrita de forma bastante diversa e, por conseguinte, oferecem respostas em certos casos bastante discordantes para o tópico levantado por Sócrates – a conveniência ou inconveniência da escrita. Ou seja, essas leituras respondem de forma diferente à possibilidade ou viabilidade (ou não) de uma *bela escrita*, *i.e.* uma escrita que, se não correspondente à dialética, com ela ao menos mantenha alguma relação.

Assim, antes de oferecermos as linhas que sustentam a nossa interpretação dessa passagem, o que o faremos no capítulo IV, veremos, nos próximos subitens, algumas das perspectivas hermenêuticas que se consolidaram na erudita tradição crítica dessa passagem, e que delineiam um Platão que se orienta da mais radical recusa histórica à escrita, ao filósofo que a elege como linha nevrálgica para seu pensamento. Evidentemente, não temos a pretensão de oferecer um apanhado exaustivo²⁸⁰.

ora, ao contrário, o apontaram como um filósofo “doutrinal” ou “dogmático”, que teria construído um pensamento complexo a partir de sua obra (Rowe, 2006, p. 14). F. J. Gonzales (1995) propõe uma concepção não extremista para a oposição entre ceticismo e dogmatismo, posição que tomamos como referência.

²⁷⁹ Não se sobrepõem, necessariamente, a concepção mais dogmática da filosofia platônica à perspectiva que oferece primazia às doutrinas não-escritas (em detrimento do valor da escrita e dos diálogos escritos); nem a concepção menos dogmática à perspectiva que propõe a suficiência dos diálogos como fonte para o pensamento de Platão. Entre as correntes que propugnam, entretanto, a primazia das doutrinas não-escritas sobre os diálogos escritos, conforme veremos à frente, sobressaem-se aquelas que oferecem uma leitura mais dogmática do pensamento platônico. É preciso, contudo, anotar, que, além dessas duas perspectivas hermenêuticas, poderíamos indicar outras possibilidades interpretativas, que, embora não sendo “céticas”, têm questionado também a interpretação tradicional “dogmática” da obra de Platão. Como nos recorda Rowe (2006), assumindo a impossibilidade de uma interpretação unívoca do texto escrito, que, ao contrário, tratar-se-ia de uma matriz de vozes e intertextos, uma terceira via interpretativa seria aquela a que o autor se refere como a interpretação literária pós-moderna, sobre a qual, no entanto, por limitação do escopo dessa seção, não nos deteremos aqui.

²⁸⁰ Essa tarefa já foi, de fato, parcialmente realizada por diversos comentadores, filiados às diferentes perspectivas, como por exemplo, Trabattoni (2003), que concede toda sua obra ao exame da questão e, na perspectiva inversa, Hösle (2008). Filiados à perspectiva da chamada “Escola de Tübingen-Milão”,

Organizaremos a reflexão a seguir examinando três correntes principais: 1. a posição moderna tradicional (segundo Schleiermacher, 2008 [1804]); 2. a contraposição a essa perspectiva, a assim chamada Escola de Tübingen-Milão (Krämer, 1959; Szlezák, 2009 [1985], 2011 [2004], Reale, 2007 [1980], 2004 [1991]; Höhle, 2008; Perine, 2014); e 3. algumas das perspectivas críticas a essa escola (Burger, 1980; Vlastos, 1981; Ferrari, 1990; Trabattoni, 2003; Brisson, 2003). Finalmente, faremos também uma breve menção à perspectiva derrideana de leitura dessa passagem (Derrida, 2004 [1972]).

A posição schleiermacheriana

A posição de Friedrich Schleiermacher (1769-1834) permanece como a primeira, e talvez a mais importante, referência moderna a respeito do lugar dos diálogos escritos para o pensamento de Platão. O filósofo, filólogo e tradutor²⁸¹, em sua *Introdução aos diálogos de Platão* (*Einleitung*, 1804), lançou as bases para uma leitura que, nesse debate, ressaltava a suficiência, a autonomia e a organicidade dos diálogos escritos como significantes privilegiados da filosofia platônica²⁸². Schleiermacher defendia uma interpretação imanentista que decorria, ao mesmo tempo: da aplicação de uma filosofia da hermenêutica à leitura da obra; de uma sofisticada reflexão sobre o gênero diálogo – e suas possibilidades filosóficas –; e da refutação das correntes de leitura esotérica aplicadas aos diálogos.

Suas ideias para uma teoria geral da hermenêutica foram publicadas em ensaio de 1819 (tradução e publicação brasileira de 1999), e propunham dois métodos de interpretação inseparáveis: a interpretação gramatical-comparativa (*die grammatische*

capítulos de referência para a reconstituição dessa história estão em Krämer (1990, capítulos 1-5, onde delinea o histórico de “ascensão e queda” do “schleiermacherianismo”) e Reale (2004 [1991], capítulos 1-3, onde defende a aplicação da noção de *paradigma* kuhniano à história da hermenêutica de Platão).

²⁸¹ Friedrich Schleiermacher (1769-1834) é o grande nome da filologia alemã dos oitocentos. Empenhou-se a traduzir, a convite de Schlegel (1777-1829) a obra completa de Platão entre 1804 e 1828; sua publicação final sai a lume quase que simultaneamente às edições de Immanuel Bekker (1818), Friedrich Ast (1827) e Gottfried Stallbaum (1825). Embora o projeto de tradução prevesse inicialmente uma parceria entre Schleiermacher e Schlegel, não somente Schleiermacher assumiu, com a desistência de Schlegel, toda a responsabilidade pelo trabalho, como também, nesse percurso, se observou importante divergência teórica entre os dois pensadores. Conforme comenta Rey Puente (2008, p. 12), se, por um lado, Schlegel, em seu texto *Charakteristik des Plato*, datado de 1803/1804, mostrasse uma leitura aberta da obra de Platão – para ele, com efeito, a filosofia de Platão seria incompleta, o filósofo estaria quase sempre buscando novas respostas, sem jamais chegar a conclusões – Schleiermacher, por outro, através da defesa das teses da autonomia do texto e da necessidade de conciliar forma e conteúdo na exegese, sugeria ser possível chegar ao fundamento do pensamento de Platão por intermédio da correta hermenêutica dos diálogos escritos (Trabattoni, 2003, p. 41).

²⁸² Conforme assinala Trabattoni (2003, p. 38), o interesse pela retomada dos textos de Platão na Alemanha refere-se ao florescimento do idealismo, ao lado da consolidação de uma filosofia religiosa conciliável com a religião (em reação ao materialismo e mundanismo do século XVIII).

Auslegung), que consistia no estudo e na compreensão do discurso em si (decorrendo especificamente de atenta reflexão sobre o universo linguístico e suas relações históricas); e o método psicológico (*die psychologische Auslegung*), que consistia em se reconstituir a mentalidade do autor, considerando, entre outros aspectos, indícios aferidos a partir de seu próprio texto. Nesse sentido, a hermenêutica de Schleiermacher afastava-se de uma perspectiva puramente idealista²⁸³, ao conferir grande destaque à compreensão do texto e da linguagem²⁸⁴. Era na interrelação, portanto, entre linguagem e história que se revelava o filólogo: embora reconhecendo a precariedade das informações biográficas disponíveis sobre Platão²⁸⁵, acentuava a necessidade de investigar algo como um “contexto histórico” atrelado à própria forma em que o texto vinha escrito²⁸⁶.

A reflexão em torno do diálogo advinha, assim, da proposição de uma inseparabilidade entre texto/contexto e conteúdo. Com efeito, a argumentação de Schleiermacher parece, inicialmente, contradizer os intérpretes de Platão que buscavam ler o pensamento do filósofo *apesar das* dificuldades engendradas pelo gênero de composição²⁸⁷. Ao contrário: para o filólogo, a forma textual contribuiria para o conteúdo

²⁸³ Com efeito, conforme esclarece Guimarães (2017, p. 158), embora a apreensão da unidade autoral, psicológica, se efetue mediante a intuição – algo “divino” –, por outro lado, contudo, para essa apreensão “podem ser apontados outros fatores, como: a peculiaridade da composição, o tratamento dado à língua para a descoberta da individualidade a fim da compreensão geral do Todo”. A defesa da primazia da interpretação dos textos – em detrimento de especulações sobre um possível conteúdo esotérico, ligado a uma tradição de cunho oral tributável ao ensino da Academia, ao médio-platonismo e ao neoplatonismo – parece refletir, como comenta Trabattoni (2003, p. 39), a relevante influência do princípio da *Sola Scriptura* condigna à teologia luterana por ele professada, da qual foi também importante teólogo e exegeta. Se, por um lado, como comenta Rey Puente (2008, p. 12), Schlegel acreditasse que a filosofia de Platão fosse necessariamente incompleta, isto é “ele está sempre buscando novas soluções para seus problemas, sem, contudo, jamais chegar ao Absoluto, mas apenas aludindo indiretamente”, Schleiermacher se lançava, justamente, contra aqueles que “formaram a opinião de que nos escritos de Platão não esteja contida sua doutrina verdadeira e própria, ou que esteja contida apenas por alusões dificilmente atingíveis” (Trabattoni, 2003, p. 40).

²⁸⁴ Conforme afirma: “o que se pressupõe e o que se afirma em hermenêutica é apenas linguagem” (Schleiermacher, 1999 [1819], p. 19).

²⁸⁵ Cf. Schleiermacher (2008 [1804], p. 28): “Mesmo sobre os acontecimentos mais conhecidos de sua vida, a saber, suas viagens notáveis, tão pouca coisa pode ser averiguada com certeza, que há pouco ganho nisso a fim de determinar a data e a sequência de seus escritos e que, na melhor das hipóteses, pode-se definir o lugar provável, onde eles interrompem a série destes.”

²⁸⁶ “Contudo, seria mais pertinente para essa finalidade apresentar algo, se for possível, dentro dos limites preestabelecidos, sobre o estado das ciências dos gregos na época em que Platão iniciou sua carreira, sobre o progresso da língua grega em relação à designação das ideias filosóficas, sobre os escritos existentes na época e sobre o presumível motivo da sua divulgação” (Idem, *ib.*, p. 29).

²⁸⁷ A isso, o filólogo qualifica como realizar investigações “não platônicas”: “quem, todavia, observa quão superficialmente e com qual sentimento de insegurança mal escondida até os melhores intérpretes falam sobre as intenções de determinadas obras platônicas ou quão levemente tratam a relação do conteúdo com a forma”. Mais adiante, o Schleiermacher complementa: “Essa satisfação engana-se ao menos pela metade, a saber, por tudo aquilo que só poderá ser compreendido na filosofia platônica quando se reconhece adequadamente a grande intencionalidade pertencente à composição de seus escritos” (Idem, *ib.*, p. 31).

do pensamento; ambos os domínios se entrelaçariam, sendo dimensões inafastáveis para uma correta interpretação²⁸⁸. Por essa mesma razão, o diálogo seria uma construção igualmente filosófica – não somente artística²⁸⁹ – e toda iniciativa que julgasse a expressão formal dos diálogos causa de contradição, inconclusão ou obscuridade e, por conseguinte, buscasse encontrar respostas externas a eles, só poderiam, de fato, resultar de incompreensões relativas ao próprio diálogo como uma forma filosófica e gerar interpretações francamente adversas ao espírito da filosofia platônica.

Nesse sentido, a perspectiva schleiermacheriana também propunha uma recusa enfática da tradição interpretativa que aplicava à obra de Platão as categorias *esotérico vs. exotérico*, isto é, que defendia a existência de uma doutrina indetectável a partir dos textos, ou de algum modo “secreta”. Para Schleiermacher, a distinção não se aplicaria à obra de Platão nem no sentido em que se poderia, talvez, aplicar aos pitagóricos – a distinção entre temas privados, *esotéricos* e públicos, *exotéricos* – nem, tampouco, no sentido em que se poderia, mais tarde, aplicar a Aristóteles – a distinção entre uma modalidade de discurso popular, *exotérica*, e uma modalidade de discurso para iniciados, *esotérica* (Schleiermacher, 2008 [1804], p. 37).

Para Schleiermacher, tanto não haveria evidências históricas que corroborassem a existência de círculos internos e externos à Academia, quanto, sobretudo, seria impossível, do ponto de vista textual, determinar, com objetividade, que diálogos seriam “introdutórios” ou “iniciáticos”. Contra tal tradição, Schleiermacher (*ib.*, p. 38) mostrava como argumentações desse tipo decorriam, no mais das vezes, de tentativa de “salvar” anacronicamente o pensamento platônico, imputando a uma presumida doutrina esotérica outros conhecimentos filosóficos; conhecimentos, efetivamente, em muitos casos alheios e extemporâneos à sua obra escrita²⁹⁰. No mesmo sentido, o tradutor

²⁸⁸ Conforme comenta Höhle (2008, p. 61), na perspectiva de Schleiermacher, “somente uma reflexão sobre ela [a forma do diálogo] poderia nos preservar de dois erros, a saber: ou crer que Platão não havia tido uma doutrina própria (uma visão que revela uma total incompreensão que só pode ser atribuída ao intérprete), ou aceitar a distinção entre dimensão exotérica e dimensão esotérica”.

²⁸⁹ Como comenta Trabattini (2003, p. 40): “Schleiermacher quer dizer que quem considera os textos platônicos como se fossem tratados, descuidando totalmente de sua forma, não é capaz de compreender o seu significado filosófico, podendo, conseqüentemente, ser levado a julgá-los contraditórios e inconclusos e, por isso, buscar a “verdadeira filosofia” em um suposto saber secreto. Se, ao contrário, leva-se em devida conta a forma na qual Platão expõe o seu pensamento, então, consegue-se compreender que tal forma não é um inútil obstáculo à compreensão, mas deve ser considerada parte integrante da imagem que Platão tinha da filosofia”.

²⁹⁰ Com efeito, na perspectiva de Schleiermacher, embora a tentativa dos neoplatônicos mereça louvor, o seu resultado – juntamente com os dos demais – resulta inócuo para o pensamento de Platão, se dessas interpretações se descontam os princípios anacrônicos e alheios ao pensamento do filósofo: “fazendo abstração do conteúdo teosófico e não querendo atribuir a Platão conhecimentos das ciências naturais que ele não podia ter e que estariam até em contradição com seus escritos, eles [os que propõem leituras esotéricas] certamente não encontrariam nada nesses escritos na área de filosofia sobre o que não houvesse um juízo reto e nítido ou pelo menos bem fundamentado”.

apontava como evidência contrária à tese das doutrinas esotéricas de Platão o fato de Aristóteles jamais se reportar a elas e se basear sistematicamente nos textos escritos (*ib.*, p. 39).

O legado da posição de Schleiermacher para a interpretação contemporânea de Platão é incontestável²⁹¹. Além disso, a grande importância dada ao diálogo e à própria linguagem parecem responder, indiretamente, ao problema da escrita apresentado no *Fedro*. Quanto à parte final do *Fedro*, em particular, o filólogo percebe uma relação do tipo *imagem-paradigma* entre a escrita e a oralidade, o que significa render-se à certa vantagem do discurso oral como forma de expressão filosófica²⁹². Entretanto, disso não decorreria o fato de que a escrita teria sido evitada ou relegada histórica ou filosoficamente por Platão. Historicamente, parecia evidente que não – haja vista o volume monumental da obra efetivamente escrita pelo filósofo –; filosoficamente, também não: da escrita Platão teria forjado a forma dialógica, essencialmente dialética e fundamental para o pensamento filosófico²⁹³.

É por essa razão, aliás, que o filólogo situa o *Fedro* como a obra inaugural do programa de Platão. Com efeito, o crivo pelo qual o filólogo situa esse diálogo, ao lado do *Protágoras* e o *Parmênides*, entre as primeiras obras seria justamente o fato de neles se desenvolverem “as noções daquilo que está na base de tudo que se segue, da dialética como técnica da filosofia” (Schleiermacher, 2008 [1804], p. 73)²⁹⁴, em cujo bojo se situa –

²⁹¹ A sua proposta de cronologia da obra de Platão, que decorre da tese da sistematicidade e organicidade dos diálogos, muito embora atualmente discutível, tornou-se, entretanto, referência para os estudos estilométricos que renderam infundáveis discussões de meados do século XIX até, pelo menos, metade do século XX (Mais detalhes dessa discussão podem ser conferidos em Brandwood, 2009 [1990]). Além disso, a partir de Schleiermacher, a compreensão crítica do gênero diálogo se torna problema incontornável em qualquer interpretação contemporânea (como atestam os estudos de Hösle, 2008; Szlézak, 2005; Dixsaut, 2012; Cotton, 2014).

²⁹² Cf. Schleiermacher (2008 [1804], p. 42): “Ora, quem quiser refletir sobre essa tão evidente vantagem do ensino oral e em que ela residiria, não encontrará outra a não ser esta, a saber, que o professor, nesse caso, estando numa interação viva e presente com o aluno, poderia saber, a qualquer momento, o que este entendeu e o que este não entendeu, ajudando, assim, na atividade do seu entendimento onde fosse preciso; o fato dessa vantagem realmente ser alcançada baseia-se, como todo mundo sabe, na forma conversacional que o ensino vivo realmente tem que ter. É a isso que Platão está se referindo quando diz que o pai do discurso oral sempre poderia ajudar a este e defendê-lo, não apenas contra objeções daqueles que têm uma opinião diferente, mas também contra a teimosia daquele que ainda não sabe, sendo que o discurso escrito não tem nenhuma resposta a qualquer outra pergunta (...)”.

²⁹³ Cf. Schleiermacher (*ibidem*, p. 43-44): “Uma vez que Platão, não obstante essas queixas, escreveu tanto desde o início da idade madura até a mais avançada, fica evidente que procurou tornar também o ensinamento escrito o mais semelhante possível àquele ensinamento melhor, e foi bem sucedido nessa tentativa. Mesmo pensando naquela intenção imediata de que a escrita seja, para ele e para os seus, uma lembrança dos pensamentos já habituais, Platão considera o pensar em tal medida uma atividade autônoma na qual a lembrança do assim adquirido também deve necessariamente ser uma lembrança da maneira primária e original da aquisição. De modo que, apenas por isso, a forma dialógica, necessária para a imitação daquela comunicação mútua original, tornou-se tão indispensável e natural para os seus escritos quanto para seu ensino oral”.

²⁹⁴ Se por um lado, como comenta Hösle (2008, p. 63), faltavam a Schleiermacher ferramentas filológicas – tais como as que seriam desenvolvidas, posteriormente, pelos estudos estilométricos – que possibilitariam

não por acaso – uma reflexão sobre a escrita e a linguagem filosófica. Além disso, uma tão veemente recusa ao texto escrito parecia soar como ideia de um filósofo ainda não amadurecido²⁹⁵.

Por conseguinte, ao defender a integração entre o *quê* e o *como* Platão escreve, isto é, entre conteúdo e forma, Schleiermacher parece ainda apontar para uma implícita relação entre a escrita e a dialética: o conteúdo da *filosofia* decorre de uma igualmente relevante forma do *filosofar*. O pensamento platônico não estaria, por si mesmo, encerrado em nenhuma fórmula linguística, mas paradoxalmente restaria ao leitor o desafio da forma linguística para se atingir o pensamento do filósofo²⁹⁶.

Nesse sentido, a contribuição de Schleiermacher também neutralizava a perspectiva tradicional que, em detrimento da obra escrita, buscava situar além dos textos uma “verdadeira doutrina platônica”. Assim, no início do século XIX, o filólogo já recusava a ideia de que os diálogos pudessem se limitar a ter apenas uma função protréptica ou propedêutica – e, portanto, de que se deveriam buscar, além dos textos, evidências não-escritas. A consequência dessa posição, conforme comentam Vaz (1990, p. 104) e Reale (2004 [1991], p. 27), era o de relegar a posição secundária e “inexpressiva” toda a tradição indireta das “doutrinas não-escritas”. Além disso, a primazia conferida ao texto dos diálogos, além de ter motivado as grandes questões da hermenêutica platônica do século XIX – a questão da autenticidade, da unidade e da cronologia dos diálogos – teria ainda deixado em aberto dois problemas: como interpretar os passos de crítica à escrita contidos em sua obra, nos termos de Vaz, uma verdadeira *crux interpretum*? Que tratamento oferecer aos inegáveis testemunhos indiretos sobre a obra de Platão?

Tais problemas colocaram diante dos intérpretes “schleiermacherianos” o chamado “enigma da primeira Academia”. A expressão, cunhada por Harold Cherniss, em sua obra de 1945 – *The riddle of early Academy* –, decorre da importância que os

sua proposta ser mais convincente – embora, a bem dizer, fosse já, àquela altura, um considerável avanço em relação à cronologia alexandrina –, não se pode deixar de nela reconhecer uma grande originalidade. Nela, Schleiermacher divide as obras entre as “elementares” (que, além de nos introduzir aos princípios da dialética, apresentariam uma primeira reflexão em torno das Formas), as “indiretas” (que tratam da aplicação do saber filosófico à ética e à física) e as “diretas” ou “construtivas” (que representam uma espécie de síntese das duas primeiras perspectivas).

²⁹⁵ Na introdução particular ao *Fedro*, Schleiermacher reforça a tese de que o *Fedro* seria a primeira obra na cronologia platônica, justamente por causa da posição (que teria sido posteriormente revogada, entretanto) enfaticamente contrária à escrita. Segundo o filólogo alemão, aquela posição só representaria o esforço juvenil de Platão para justificar a não-escrita socrática.

²⁹⁶ Como comenta Rey Puente (2008, p. 17): “A alma deste [do leitor] deveria ser dirigida por meio do diálogo a experimentar diferentes estados anímicos, tais como: a constatação da sua própria ignorância, a busca autônoma de uma solução apenas esboçada, a atenção à grande coerência interna que passa despercebida ao leitor desatento, ou, por fim, a complementação de uma exposição, apresentada apenas fragmentariamente, a partir de noções ínsitas à sua própria alma”. Nesse sentido, poderíamos dizer que, para Schleiermacher, o diálogo é tanto *psicagógico*, quanto *dialético*.

testemunhos indiretos parecem conferir a um suposto ensinamento *intra muros*, e que, ademais, teriam um caráter provavelmente oral. Cherniss, certamente um dos maiores defensores da perspectiva schleiermacheriana e veemente adversário da interpretação esotérica de Platão, se empenhou em demonstrar a fragilidade dos testemunhos aristotélicos²⁹⁷, mas sua posição, embora ainda relevante no debate contemporâneo²⁹⁸, não impediu que se desenvolvessem outras vozes que, no século XX, buscassem a reabilitação da tradição indireta, colocando em xeque o núcleo central da hermenêutica de Schleiermacher – como é o caso, conforme veremos, dos diferentes estudiosos ligados à chamada “Escola de Tübingen-Milão”.

A Escola de Tübingen-Milão

Elegendo a doutrina não-escrita de Platão como centro de um programa investigativo de sua obra²⁹⁹, a assim chamada Escola de Tübingen-Milão, que teria Hans Krämer (1929-2015), Konrad Gaiser (1929-1988) e Giovanni Reale (1931-2014)³⁰⁰ entre seus

²⁹⁷ Conforme comenta Trabattoni (2003, p. 48): “As doutrinas transmitidas pela tradição indireta não seriam nada mais, para Cherniss, do que interpretações errôneas da obra escrita, proveniente de uma pluralidade de mediações, bem como de fusões devidas a Aristóteles – propenso a uma polêmica e, portanto, não inocente – de doutrinas platônicas com doutrinas de Espêusipo e Xenócrates”.

²⁹⁸ A estudiosa italiana Margherita Isnardi-Parente, pelos seus numerosos trabalhos em torno dessa questão (Isnardi-Parente, 1970, 1979, 1986, 1991, 1992, 1995, 1998), pode ser considerada, de certo modo, a herdeira intelectual da posição de Schleiermacher/Cherniss, e colabora ativamente para a crítica à interpretação esotérica de Platão. Outro nome importante nesse sentido é do pesquisador sueco Tigerstedt (1977).

²⁹⁹ Conforme comenta Höhle (2008, p. 18): “Elevá-las [as exigências de estudo de testemunhos indiretos], como fez a assim chamada Escola de Tübingen, fundada por Hans Krämer e Konrad Gaiser, à condição de programa para uma história da filosofia, pareceria, portanto, uma obviedade”. Como veremos à frente, a centralidade dos testemunhos indiretos para a apreciação da filosofia platônica, contudo, parece-nos um movimento, na verdade, nada óbvio, mas decorre de uma série de compromissos e pressuposições nem sempre inteiramente inquestionáveis.

³⁰⁰ Os seguidores dessa perspectiva consideram-na “um novo paradigma” para a interpretação da obra de Platão, que superaria todas as perspectivas “schleiermacherianas”. A ideia de paradigma, associada à formulação de Thomas Kuhn (2011 [1962]), é formulada por Reale (2004 [1991]) e referendada por outros comentadores filiados a essa perspectiva, entre os quais, por exemplo, Höhle (2008) e Perine (2014). Historicamente, a escola tem como referência inicial mais importante a dissertação de Konrad Gaiser (publicada em 1959): *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, na qual se defende que os diálogos representariam uma formulação preparatória para um ensinamento mais elevado de Platão. À obra de Gaiser, associa-se também o estudo de Hans Krämer intitulado *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, que desenvolve a Doutrina dos Princípios como elo entre a ética platônica e aristotélica. Esses dois pensadores de Tübingen tiveram ampla recepção e divulgação junto à Universidade Católica de Milão, onde Giovanni Reale, a partir do início da década de 80, além de publicar, de Krämer, a obra *Platone e i fondamenti della metafisica* (1982, traduzido para o inglês em 1990), obra na qual se apresenta uma espécie de síntese da perspectiva teórico-hermenêutica defendida, desenvolve uma extensa e robusta pesquisa em torno da filosofia grega e de Platão especialmente. Outras publicações importantes de Reale incluem *Per una nuova interpretazione de Platone* (1991, traduzida para o português em 2004) e os volumes dedicados à História da Filosofia (1975-1980), além de vários outros estudos e comentários da obra de Platão. Ao grupo se associa também Thomas Szlezák, que publicou, entre as mais importantes obras para essa perspectiva: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationem zu den frühen und mittleren Dialogen* (1985, publicado em português em 2009);

teóricos mais importantes, faria o contraponto à perspectiva de Schleiermacher³⁰¹ e estaria inclinada a relegar a uma posição subalterna a escrita (incluindo aí a dos próprios diálogos), em prol de uma releitura da filosofia de Platão à luz de princípios não escritos, as chamadas “doutrinas não-escritas” (ἄγραφα δόγματα), às quais teríamos acesso indireto através da obra de comentadores e acadêmicos, dentre os quais, especialmente, de Aristóteles³⁰².

A interpretação dos estudiosos da Universidade de Tübingen consiste em dois passos argumentativos não necessariamente óbvios: em ligar a tradição indireta que faz referência aos ensinamentos de Platão a um ensinamento exclusivamente oral, ao qual Aristóteles teria feito menção na *Física* (209b14-15)³⁰³; e, por consequência, em defender que tal ensinamento fosse o núcleo forte da filosofia de Platão, ao passo que os elementos doutrinários contidos na obra escrita deveriam ser compreendidos no limite de suas funções propedêuticas ou ligadas à recordação³⁰⁴. Além dos chamados

Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen (2004, publicado em português em 2011); e a obra de divulgação *Platon lesen* (1993, publicado em português em 2005). No Brasil, a perspectiva se consolidou, em primeiro lugar, com a massiva divulgação da História da Filosofia de Giovanni Reale e as traduções de suas obras em português, ao lado das pesquisas de Vaz (1987, 1993, 1996, 1997a, 1997b) e Perine (2009, 2014).

³⁰¹ Schleiermacher, segundo Krämer (1990, p. 16), teria sido excessivamente seduzido pelo princípio luterano da *Sola Scriptura* e teria aplicado essa avaliação ao pensamento platônico. Além disso, sua insistência na defesa da unidade do pensamento de Platão contida nos diálogos, bem como na integração entre forma e conteúdo, seria derivada de sua proximidade com o pensamento idealista, com Schelling, em particular. Assim, a sua hermenêutica não seria historicamente exata. Além disso, o estudioso contesta a relação que Schleiermacher faz entre a crítica à escrita contida no *Fedro* e a proposição de uma escrita dialética – o diálogo. Para Krämer (1990, p. 5), Schleiermacher não teria compreendido o irrevogável hiato metodológico entre a dialética escrita e oral (a escrita, qualquer que seja, não seria uma forma adequada de comunicação filosófica).

³⁰² Os principais testemunhos considerados como fontes para as doutrinas não-escritas estão em Aristóteles (*Ph.* 209b11; *Metaph.* A6, entre outras) e em acadêmicos a ele coetâneos, tais como Hermodoro (*ap. Simpl. Ph.* 247, 30ff, citando Porfírio), além de em discípulos e comentadores, especialmente Teofrasto (*Metaph.* 6A24ff; 11A27ff), Aristóxeno (*Harm.* 30,16-31,34 Meibom), Alexandre de Afrodísias e Simplício (*In Ph.* 453,30ff). O filósofo cético Sexto Empírico (*M.* 10.248-309), também é fonte relevante para esses estudiosos. É importante notar que essas fontes indiretas, conforme destaca Perine (2014, p. 24), não constituem apenas uma linha de transmissão, mas se desenvolvem em, pelo menos, três ramos independentes um do outro (um, mais importante, que vai de Aristóteles-Teofrasto-Aristoxeno, chegando a Alexandre e a Simplício; o segundo, que vai de Hermodoro a Simplício; e um terceiro que remonta obscuramente à Academia Antiga e teria chegado a Sexto Empírico. Uma breve coletânea desses testemunhos se encontra em Krämer (1990). Uma coletânea mais completa é a de Gaiser (organizada por Reale, 1998).

³⁰³ Conforme esclarece Trabattoni (2003, p. 25), a tradição indireta da filosofia de Platão não é destituída de importância. As citações e alusões a obras escritas de Platão pelos seus discípulos e pelos filósofos posteriores, assim como os importantes testemunhos de Aristóteles – especialmente contidos da *Metafísica* – conduzem a uma espécie de ensinamento interno à academia – embora não necessariamente identificável com as *ágrapha dógmata*, citada por Aristóteles na *Física* (209b14-15).

³⁰⁴ Szlezák (2005 [1993], p. 74), a partir da leitura do *Fedro*, defende, como veremos à frente, que a escrita deve-se confinar às suas funções rememorativas, embora válida do ponto de vista artístico, ela seria inócua do ponto de vista filosófico: “A escrita, para Platão, também é necessariamente infrutífera, improdutiva; o conhecimento e o entusiasmo transmitidos pela escrita podem ser comparados ao breve e ilusório rebento no jardim de Adônis, seguido de rápido fenecimento”. Uma posição mais moderada, conciliadora é de Hölsle, que defende que os diálogos escritos poderiam ser algo mais que um “jogo”: “Daí que ele [Platão] precisa ter esperado que seus diálogos fossem não apenas um convite a se associarem à Academia, onde se seguiria uma instrução oral expressa, mas também uma espécie de mensagem postada em uma garrafa,

“autotestemunhos” (as passagens dos diálogos em que há reservas contra a escrita, especialmente a *Carta 7* e a passagem do *Fedro* em questão), esses estudiosos sustentam tal posição nos “passos de omissão” dos diálogos, isto é, naquelas passagens em que o condutor do diálogo se mostra reticente, recusando-se a dar respostas – omissões que, segundo eles, não derivam de dificuldades filosóficas, mas de uma recusa histórica à escrita, um deliberado silenciamento em prol da primazia dos ensinamentos orais internos à Academia³⁰⁵. Nesse sentido, contrariamente à posição defendida por Schleiermacher, os diálogos platônicos não sintetizariam, neles próprios, a filosofia de Platão: a partir deles se deve aceder a conhecimentos além dos textos escritos³⁰⁶.

Essas posições engendram uma interpretação da filosofia platônica bastante particular. Ao colocar em primeiro plano a interpretação dos testemunhos indiretos, o intérprete se vê diante de um conjunto de princípios teóricos não suficientemente desenvolvidos na obra escrita, e cujo lugar precisa ser avaliado no pensamento do filósofo – especialmente a chamada Doutrina dos Princípios que precisaria ser compreendida no âmbito da metafísica platônica³⁰⁷. Essa interpretação, conforme comenta Trabattoni

que, talvez muitos séculos mais tarde, seria decifrada por espíritos semelhantes”. No entanto, este autor, que também concede lugar central à Teoria dos Princípios (não escrita), precisa, entretanto, afirmar que os diálogos não mostrariam todo ou o mais atual pensamento de Platão (p. 79).

³⁰⁵ Os comentadores vinculados à Escola de Tübingen-Milão, para dissipar certa confusão que emerge da utilização dos binômios exotérico/esotérico ou doutrinas diretas (ou primárias)/indiretas (ou secundárias), preferem doutrinas intra-acadêmicas (*innerakademische*), por oposição às doutrinas efetivamente registradas nos diálogos. Conforme comenta Perine (2014, p. 16), também seria impreciso falar-se em tradição doxográfica (pois parte da tradição indireta ou doxográfica replica elementos dos próprios diálogos). Desse modo, na perspectiva em questão, entende-se por “doutrinas não-escritas” somente o conteúdo intra-acadêmico que está ausente dos textos escritos, isto é, os elementos que perfazem a doutrina platônica dos Princípios. É nesse sentido que usamos o termo também aqui neste capítulo.

³⁰⁶ Szlészak (2009 [1985], p. 10), nesse sentido, afirma que: “a assunção básica de Schleiermacher de que os escritos platônicos são unidades autárquicas a ser interpretadas a partir de si mesmas é refutada pelos próprios textos. Os diálogos não são pensados pelo autor como produtos autárquicos, e são os próprios diálogos que confirmam isso claramente. Platão faz seus diálogos apontarem para além de si próprios mediante três meios criativos: pela estrutura dramática de suas ações, pelas passagens de retenção de conhecimento e pela imagem do dialético, que, como condutor do diálogo, sempre dispõe de mais e tem prontas coisas mais valiosas (*timiotera*) do que ele, de fato, traz à conversação”.

³⁰⁷ Krämer (1990, p. 77), sobre a Teoria dos Princípios, afirma que: “Platonic philosophy transmitted by the indirect tradition is presented as an etiology in the Presocratic sense, viz., as an inquiry into the ultimate causes, principles, and elements. In this kind of research the law dominates by which reality must be explained through principles that are the simplest and fewest in number as possible. The real pluralism of the theory of Ideas as a result was theoretically reoriented and methodologically surpassed on a higher level of reflection. The most important of Aristotelian reports on the unwritten doctrines of Plato, contained in *Metaphysics A6* clearly presents a twofold level of research of the foundations: as the Ideas are causes of all the remaining things, so the principles (*ἀρχαί*) are causes (*αἰτίαι*) and elements (*στοιχεῖα*) of the Ideas themselves. The Theory of the Principles, consequently, serves as the ultimate foundation of what is beyond the Theory of Ideas and includes them and guarantees a higher degree of unity to Platonic philosophy as a result”. Conforme comenta Vaz (1990, p. 108): “A análise cuidadosa do texto do *Fédon* e das claras alusões que Platão nele dispersou permite afirmar que a navegação para o inteligível se faz em duas jornadas: na primeira, se alcança o mundo das Ideias, na segunda, a Teoria dos Princípios (que Reale propõe denominar Protologia). A primeira tem seu caminho traçado nos *diálogos*. A exposição da segunda era reservada ao ensino oral de Platão e dela nos ficaram somente indicações fragmentárias na tradição indireta”. Conforme sintetiza Trabattoni (2003, p. 25): “Tais doutrinas [não-escritas] apresentam um sistema

(2003, p. 60), ao fazer frente à perspectiva schleiermacheriana, que, a bem dizer, silenciara por mais de um século as chamadas interpretações esotéricas, teria representado uma reação talvez motivada por razões político-religiosas, interessadas na retomada de Platão como um filósofo dualista e essencialmente metafísico³⁰⁸. Sobretudo, o que nos interessa aqui comentar, dela derivaria uma leitura particular do autotestemunho de Platão contido na passagem aludida do *Fedro* que culminaria com uma posição radicalmente contrária a qualquer pretensão filosófica da escrita. Vejamos.

Para Krämer (1990), decorreria de um erro de compreensão o postulado schleiermacheriano de que Platão teria forjado, a partir da crítica à escrita no *Fedro*, as bases para uma teoria do diálogo como forma de salvaguardar uma escrita filosófica. Teria escapado a Schleiermacher a diferença inequívoca e essencial entre o discurso escrito como tal e o discurso oral como tal³⁰⁹. Não somente a crítica à escrita é explícita e não deveria ser relativizada mediante uma teoria – de todo modo implícita – sobre uma forma qualquer de escrita filosófica³¹⁰, quanto também, sobretudo, a decisiva tese do *Fedro* seria no sentido de uma irrevogável condenação histórica do *poder comunicativo de qualquer texto escrito*, ou seja, para Platão, a escrita só poderia se confinar aos limites de

hipotético-dedutivo no qual, a partir de uma dualidade de princípios semelhante àquela dos pitagóricos, se desenvolve, em primeiro lugar, um cosmo noético complexo (com a presença maciça de entes matemáticos), e depois todo o resto da realidade até a matéria sensível”. Uma boa exposição da metafísica platônica elaborada a partir da articulação entre a “Doutrina das Ideias” e a “Teoria dos Princípios” pode ser vista em Krämer (1990, capítulo 6) e Reale (2004 [1991], capítulos 6 e 7). Szlezák (2009 [1985]), por sua vez, demonstra, com base nos diálogos escritos, que tal teoria já se encontra neles indiretamente aludida. Isnardi-Parente (1979) refuta a centralidade da Teoria dos Princípios, defendendo que ela seja apenas indício de um repensamento ou aprofundamento, ainda em estado embrionário e pouco desenvolvido, que pode ser detectado nas obras tardias (e que teria, por essa razão, algum reflexo na obra dos escolarcas).

³⁰⁸ Reale (2004 [1991], p. xxv), na introdução da sua obra, concorda com o caráter especialmente metafísico da interpretação da Escola de Tübingen: “o *Platon-Bild* da Escola de Tübingen é, sem dúvida, uma das mais metafísicas interpretações dentre as que foram apresentadas na época moderna”. Trabattoni (2003, p. 53 e seq.) argumenta no sentido de que a proposta da Escola de Tübingen-Milão não tem a suposta neutralidade de uma teoria científica mais embasada historicamente (como propõem-na), mas supõe, com efeito, restaurar uma imagem de Platão mais válida do ponto de vista teórico, a de um Platão aliado do espiritualismo cristão/católico. De fato, a consequência da leitura ínsita aos diálogos – cuja direção os postulantes da Escola de Tübingen-Milão discordam – é um certo enfraquecimento das teses metafísicas (estas, em grande parte, originárias das especulações presentes na tradição indireta, especialmente neoplatônica), o que teria deslocado o eixo do pensamento platônico para uma perspectiva ético-epistêmico-política, e culminado com um Platão excessivamente “mundano”. Assim, a integração da doutrina das ideias a uma teoria dos princípios teria a virtude de ressituar a leitura de Platão a partir de uma matriz absolutamente transcendente e metafísica e salvar a leitura religiosa historicamente construída de Platão. É importante ainda anotar que essas diferenças parecem também refletir o contraste entre uma leitura Protestante e Católica.

³⁰⁹ Também Szlezák (2009 [1985], p. 26) reforça essa tese, embora não apresente razões para sustentá-la: “A oposição diz respeito a dois discursos, ao escrito e ao falado, não a dois discursos escritos, um mais animado e um mais sem vida (por exemplo, o diálogo e o tratado). Além disso, o objeto da crítica é a “escrita” (γραφῆ, 275d4) como tal, não uma forma determinada de sua aplicação”.

³¹⁰ Cf. Krämer (1990, p. 6): “Therefore a theory of the literary dialogue, which in any case would be only implicit, cannot in any manner advance or overcome the explicit criticism in the *Phaedrus* or attempt to avoid its clearly stated strictures, and thus it cannot in any way compensate for them”.

sua tradicional função de auxiliar servil da memória³¹¹.

Para além de qualquer construção escrita, aquele que faz jus ao título de filósofo deveria, necessariamente, possuir algo de maior valor (278d8: τιμώτερα). Para Krämer, o conteúdo dessas coisas teria, por precaução do filósofo, sido reservado exclusivamente aos ensinamentos orais, como cautela contra a má compreensão que a escrita poderia engendrar para as pessoas inaptas à filosofia. Além disso, a passagem, se lida em conjunto com as críticas ontológicas aos poetas, da *República*, a crítica à retórica do *Fedro* e com tópicos presentes no *excursus* filosófico da *Carta 7*, levaria a pensar que o conteúdo de maior valor (τιμώτερα) que caracteriza o filósofo apontaria para um nível mais avançado dos inteligíveis, a Teoria (não-escrita) dos Princípios, de fato aludida na *Carta 7* (344d), o que significa que Platão estaria nesse passo aludindo a uma hierarquia dos diferentes níveis da realidade³¹².

Na mesma direção, em obra que pretende, a partir dos diálogos escritos, demonstrar como é impossível uma correta compreensão do pensamento platônico sem recorrer às indicações, neles presentes, de doutrinas externas e orais, Szlezák (2009 [1985], p. 24) observa que a passagem crítica do *Fedro* estabelece uma oposição entre *ensinamento* (275a7: διδακίη) e *escrita* (275a3: γραφή): o verdadeiro ensinamento “só pode significar o diálogo oral do receptor com um διδάσκων mais perito, que deve entrar no lugar do livro”. O conhecimento, como apanágio de um filósofo que modera sua revelação por escrito, avulta como o produto, o resultado de um ensinamento possível somente pela oralidade, da qual a escrita toma parte muito limitada³¹³. Comentando a sequência da passagem, Szlezák (*ibidem*, p. 26) ainda reforça a tese de que somente o discurso falado, de “quem sabe”, é capaz de operar a verdadeira inscrição na alma de “quem aprende”, havendo, ainda, pessoas diante das quais seria mais conveniente “calar-se”. A escrita, portanto, só poderia ser compreendida como uma “imagem” (εἶδωλον) de um protótipo

³¹¹ Cf. Krämer (1990, p. 6): “Plato, in this regard, can be pushed even up to the point of not giving the written word the function of communication, for he gives it only function of arousing the memory of things grasped in other ways (the mnemonic function of written word)”.

³¹² Cf. Krämer (1990, p. 8): “The criticism of written discourse in the *Phaedrus* is linked by means of numerous topics to the ontological criticism of the poetic and figurative arts in the Republic X, thus as, also in the first part, the *Phaedrus* is tied again to the fundamental concepts of the Republic, and develops them. At the base of the distinction between dead written work and living dialectical discourse, between poetry, rhetoric, and philosophy is, hence, in the final analysis, a hierarchy of the diverse levels of being. (...) The unwritten “thing of greater value” to which Plato alludes in *Phaedrus* 278 is linked by a series of topics with the central philosophical part of Seventh Letter 340-345d, which refers to the unwritten Platonic doctrine of the principles (...)”.

³¹³ Cf. Szlezák (2009 [1985], p. 25): “A história de Thoth quer mostrar que o despertar primário do verdadeiro conhecimento está ligado ao ensinamento, enquanto a escrita se presta, quando muito, à reativação secundária do conhecimento já existente”.

oral³¹⁴.

Para Perine (2014, p. 75 *et seq.*), importante divulgador das teses da Escola de Tübingen-Milão no Brasil, o comentário do *Fedro* reforça as bases de um divórcio entre a oralidade (dialética e *didascálica*) e a escrita (retórica e *psicagógica*). Para o pesquisador, a discussão travada no diálogo consistiu em demonstrar que a retórica limita-se à condução das almas, à *psykhagogía*, ao passo que dialética, mais que condução de almas, tem o objetivo de esclarecer, de ensinar (διδασκεῖν)³¹⁵. É precisamente porque a dialética é *didascálica*, isto é, pressupõe um conhecimento prévio, que ela poderia vir em socorro dos discursos escritos; Por essa mesma razão, ela seria superior à retórica³¹⁶.

Note-se aqui, como um parêntese, que as imagens do filósofo e de sua atividade que sobressaem dessas interpretações vão na contramão daquela que apresentamos na primeira parte desta tese. Precavido contra uma possível deturpação que seus ensinamentos sofreriam se acessados erroneamente através das obras escritas, o dialético da Escola de Tübingen-Milão soa bastante aristocrático, ao reservar seu saber a poucos e competentes iniciados. Nesse sentido, Platão – consoante essa imagem do dialético – enfatizaria a exclusividade do acesso à dialética para poucos, em decorrência da inadequação da maioria (aqueles que, de fato, se poderiam beneficiar de sua obra escrita).

Nessa perspectiva, o filósofo confunde-se com a figura do sábio (σοφός) e a negação desse estatuto – a ignorância socrática, por exemplo – só poderia decorrer de sofisticada ironia de Platão³¹⁷. “Caracterizado pelo conhecimento superior que possui”,

³¹⁴ Cf. Szlezák (2009 [1985], p. 27): “Não se deve pensar aqui na reprodução realista de conversas reais, nem numa exatidão protocolar na anotação, mas principalmente – em concordância com o desprezo mostrado à escrita na seção anterior e na atual (275d5-e5) – na forte desvalorização que sempre acompanha essa palavra em Platão: a cópia é, por princípio, de categoria inferior em relação ao “protótipo”, não possui a mesma “realidade” e a mesma “força””.

³¹⁵ Cf. Perine (2014, p. 93): “Dito de outro modo, a diferença fundamental entre o discurso de Lísias e o de Sócrates no *Fedro* é a diferença entre *psykhagogia* e *didaskalia*. O discurso de Lísias seduz Fedro, mas não lhe ensina nada, nem mesmo sobre aspectos formais, isto é, técnicos, da arte de fazer discursos. O discurso de Sócrates não só fascina o jovem Fedro, mas também lhe ensina coisas de maior valor do que o simples domínio de uma técnica”.

³¹⁶ Cf. Perine (2014, p. 90): “Platão quis mostrar que a retórica, na medida em que é uma *tekhne*, subordina-se à dialética, porque só esta é capaz de responder à tríplice exigência que se apresenta para a retórica na medida em que ela é reconhecida como *tekhne*: a exigência de conhecer quantas e quais são as formas de discurso e, finalmente, a exigência de pôr na justa relação os diferentes tipos de alma com os diversos tipos de discursos (270d-271b e 271c-272b)”.

³¹⁷ Essa ironia que se lê em numerosas passagens do *corpus Platonicum* estaria presente, por exemplo, no *Eutidemo*, quando Sócrates atribui aos irmãos Dionisodoro e Eutidemo – que de fato eram ignorantes – o poder de ocultar um saber que não possuíam, ao passo que ele próprio, Sócrates, sabendo de coisas mais avançadas, ocultava-as sob a máscara de um pretense “não saber”. Tal é a leitura de Szlezák (2009 [1985], p. 20), vale a pena ler a sua argumentação: “Quem é, então, ‘o que mantém segredo’ no *Eutidemo*? Para o escárnio irônico de Sócrates, são os irmãos Dionisodoro e Eutidemo, cuja pobreza e cujo vazio espirituais mostraram, passo a passo, que eles não têm nada que pudessem manter em segredo. E quem é o φιλόσοφος desse diálogo? Para ele, que tem coisas significativas em segundo plano, para o ‘não sabedor’ Sócrates insuspeito de reter alguma coisa, são os dois mestres da erística. A sarcástica comicidade do diálogo consiste no fato de que o φιλόσοφος equipado de um saber que leva mais adiante, o filósofo que poderia, recorrendo

como afirma Krämer (1990, p. 8), o filósofo deteria, de antemão, o conhecimento do justo, do belo e do bem³¹⁸ e é por isso que poderia sempre socorrer seus escritos por meio da demonstração oral, quando entram em exame e refutação (Szlezák, 2005 [1993], p. 83). Em vários aspectos, essa descrição do filósofo e da dialética conflita com o que defendemos antes, quando mostramos que o caráter dúbio, incerto e tentativo da pesquisa filosófica coadunava-se com a imagem do filósofo não como um *sábio*, mas como apenas um *amigo da sabedoria*, alguém inevitavelmente suscetível à dúvida e à incerteza inerentes à sua humanidade. Colocado em relação de horizontalidade com os discípulos e não alçado à condição magistral de um *didáskon* (ou um *eídōs*), o dialético, tal como o delineamos nos capítulos anteriores, parece contrastar bastante com a figura daquele que reteria intencionalmente um conhecimento superior e o poderia seletivamente ensinar aos ignorantes³¹⁹.

Em síntese, a posição da Escola de Tübingen-Milão quanto à crítica à escrita que se apresenta no mito de Theuth (274c5-275d2), posição em torno da qual se reúnem Krämer (1990), Szlezák (2005 [1993], 2009 [1985]), Reale (2004 [1991]) e, em certa medida, Perine (2014), poderia ser reformulada a partir dos seguintes princípios:

1. a escrita não aumenta nem a sabedoria, nem a memória dos homens, e essa crítica se refere a toda e qualquer modalidade escrita, não somente a algum subtipo dela³²⁰;

2. quando usada pelo filósofo, a escrita requer um socorro (βοήθεια) de seu autor, via oralidade, por ser incapaz de se defender sozinha, e por isso, se trata de uma “imagem”

a coisas melhores no sentido do *Fedro*, ‘vir em socorro’ da tagarelice superficialmente absurda dessa conversa não o faz; ao contrário, pede aos adversários que o façam (...). Esse dado modifica radicalmente a situação do tema platônico do ‘ocultamento’: quem até aqui acreditou poder pôr sarcasticamente de lado a concepção de uma limitação intencional da comunicação terá agora que reconhecer que não foi capaz de ler a ironia de Sócrates de modo suficientemente irônico”.

³¹⁸ Cf. Szlezák (2005 [1993], p. 82): “O *philosophos* deve essa maior proximidade com Deus a seu “saber” (...) não é outro, senão o dialético, que detém o saber do justo, do belo e do bem (276c3) e faz uso da arte da dialética, isto é, o pensador que reconhece a verdade das coisas no sentido da doutrina das Ideias”. Vejamos quão avessa é essa ideia do filósofo daquela que, por exemplo, defende Hadot (2014 [1995], cap. 3) e com a qual concordamos em ampla medida.

³¹⁹ Szlezák (2009 [1985], p. 10) mostra que a “intencional retenção de ensinamentos superiores” por Platão explica, entre outras coisas, a “contudente superioridade filosófica” dos condutores dos diálogos. O autor, entretanto, sustenta a posição ao dizer que essa atitude filosófica (por contrária que seja ao sentimento e à práxis moderna), decorre de uma sofisticada ironia de Platão, de resto não contrária ao debate entre cultura tradicional, arcaica *vs.* cultura democrática em Atenas. Em que pese isso, tendemos a concordar com o Professor Marcelo Marques (2012), em resenha à obra de Szlezák, na qual observa que a interpretação da filosofia nesses termos “não leva em conta a abertura intrínseca de toda e qualquer modalidade de comunicação humana, ou tampouco a fraqueza e a falibilidade dos discursos (orais e escritos), perfeitamente constatáveis nos textos platônicos”.

³²⁰ Cf. Reale (2004 [1991], p. 56): “O escrito corre o risco de produzir não sábios, ou seja, autênticos portadores de ciência, mas simples doxósofos, isto é, puros portadores de opiniões, privados de verdadeiros conhecimentos”.

(εἶδωλον) do verdadeiro discurso, oral³²¹;

3. ela representa uma espécie de jogo literário (opondo-se, por isso, à “seriedade da dialética”), jogo que, malgrado a sofisticação artística de Platão, do ponto de vista filosófico, é mais fraca e mais dependente, haja vista que o filósofo reservaria as coisas mais nobres ou valiosas (τιμιώτερα) somente à interlocução oral³²².

É compreensível que as posições críticas da Escola de Tübingen-Milão tenham suscitado intensa polêmica entre os estudiosos, e que indícios dessa querela transpareçam por vezes nas obras de seus defensores³²³. Szlezák (2005, p. 72), por exemplo, chega a atribuir aos adversários da Escola de Tübingen o epíteto de “partidários modernos de Thoth, o deus com fé na virtude dos livros”, e de qualificar suas argumentações como tentativas de “reverter o juízo de Platão”. Ora, tanto não nos parece possível nesse debate a presunção – de uma parte ou de outra – de possuir o “juízo” correto de Platão (condição para que a posição contrária pudesse ser, tão categoricamente, qualificada como uma *reversão* desse mesmo juízo), quanto, sobretudo, por mais bem elaborada que seja o edifício teórico e hermenêutico da escola, restariam sempre em aberto problemas não resolvidos (a não ser que se adote um extremo dogmatismo, aliás, avesso ao “espírito científico” que os tuingueses pretendem atribuir à sua perspectiva³²⁴).

Nesse sentido, as reservas que se poderiam manifestar contra a interpretação da Escola de Tübingen-Milão podem ir desde ressalvas quanto à metodologia de

³²¹ Cf. Szlezák (2009 [1985], p. 37): “As ‘cópias’ dramaticamente formadas, em que Platão nos apresenta a estrutura-de-βοήθεια, são elas mesmas, todas, λόγοι γεγραμμένοι e necessitam, portanto, de ‘socorro’, que não pode estar contido nelas próprias”

³²² Szlezák (2009 [1985], p. 30): “Jogo e seriedade, escrita ‘mitologizante’ e conversação dialética são claramente separados. Por mais que desejemos ver jogo e seriedade entrelaçados por causa dos diálogos platônicos, a parábola não nos faz o favor de confirmar essa concepção”. Em outra obra (Szlezák, 2005 [1993], p. 79): “Platão desfrutou a composição dramática e psicagógica de conversas filosóficas como um jogo espiritualoso que lhe dava prazer. Os diálogos devem a sua existência, e em não pouco grau, ao instinto artístico para o jogo que esse genial escritor possuía”.

³²³ Como exemplos dessa polêmica, citamos os debates entre Krämer e Vlastos, acerca da obra de Krämer (e reproduzidos em Vlastos, 1981), bem como entre Reale, Wieland e Figal (reproduzidos nas últimas edições da obra de Reale, 2004 [1991], apêndices III e IV). Citamos, particularmente, a obra-síntese de Trabattoni (*Oralidade e escrita em Platão*, 2003), na qual as falhas teóricas e limites do modelo milano-tubinguês estão claramente expostos. Duas réplicas à posição de Trabattoni podem ser encontradas em Hösle (2008) e Perine (2014). Isso significa que, atualmente, mesmo após o recente desaparecimento de seus brilhantes fundadores e pilares intelectuais (Gaiser, falecido em 1988; Reale, falecido em 2014 e Krämer, falecido em 2015), a Escola ainda gera relevante repercussão, suscitando argumentações contrárias e favoráveis na comunidade de platonistas.

³²⁴ Conforme vimos, Reale (2004 [1985]) lê toda a tradição de interpretações de Platão a partir da lente da moderna epistemologia kuhniana. Para além das divergências de caráter “político” que poderiam estar implicadas nas diferenças teóricas entre as diferentes perspectivas (ponto sustentado por Trabattoni, 2003), para Reale, a questão reduz-se a uma diferença meramente científica (tese subscrita por Krämer e Szlezák). Em suas perspectivas, o método mais acurado e a adesão a um novo paradigma, além de reordenar o *status* de todas as questões postas – o que explicaria *ipso facto* a forte reação a ele contrária – teria permitido também responder às aporias causadas pela perda de nitidez do antigo paradigma (schleiermacheriano).

recolhimento e interpretação dos dados textuais da tradição indireta³²⁵, até aquelas ligadas à admissão de todas as consequências teóricas que decorrem, precisamente, da interpretação de tais fontes³²⁶. No que tange especificamente à questão que nos interessa – a validade ou invalidade filosófica da escrita –, as posições sintetizadas acima não nos parecem inteiramente consistentes na medida em que, entre vários aspectos, decorrem de uma interpretação que aceita, sem mais, a condenação à escrita apresentada pelo rei Thamos (e, em certa medida, por Sócrates), como equivalente ao posicionamento do próprio Platão³²⁷.

Além disso, a leitura que Krämer, Reale e Szlézak oferecem para a passagem em questão não leva em conta a ambiguidade estrutural que decorre não somente da emergência de dois discursos contrários sobre a escrita (a do rei e a do inventor, esta tacitamente ignorada), mas também da dúbia posição socrática, que ora apresentava argumentos favoráveis à escrita, ora parecia subscrever a crítica que a ela dirigia o rei egípcio, conforme comentamos na introdução desta parte. Tal ambiguidade, a nosso ver, é indício de que a questão da escrita, como aliás as demais questões tratadas no *Fedro* – *éros*, *manía*, *psykhagogía* etc. – deva ser tratada dialeticamente, *i.e.* mediante um esforço intelectual de divisão e reunião; perspectiva que passa absolutamente ao largo das posições críticas da Escola de Tübingen-Milão. Tratar tal questão por esse prisma traria também a vantagem, também não percebida por esses estudiosos, de propor uma leitura mais global do diálogo, conforme veremos à frente.

Assim, tomando como um dado inequívoco somente a condenação da escrita (e não sua exaltação), essa leitura ignora a rica polifonia que é inerente à passagem, como

³²⁵ Nesse sentido, a obra de Isnardi-Parente é exemplar. Em sua coletânea dos *Testimonia platonica* (1997, 1998), a pesquisadora sustenta que a recolha dos testemunhos indiretos não permite a reconstrução orgânica de um pensamento sistemático, a menos que se realize uma *harmonia* que, de resto, seria sempre conjectural. Nesse sentido, a síntese que os tubingueses realizam – e a consequente recuperação de um sistema filosófico completo, a Teoria dos Princípios – não apenas oblitera as tensões internas dos próprios fragmentos, quanto, no máximo, deveria ser considerada hipotética e não factual, como dão a entender em suas obras.

³²⁶ Não somente a Teoria dos Princípios pode ser vista em reserva quando postulada em sua totalidade e em sua centralidade no âmbito da filosofia platônica, quanto também, como comenta Trabattoni (2003, p. 80), muitos de seus detalhes deveriam ser colocados sob suspeita, tal como a postulação do segundo princípio que seria a causa metafísica do mal, “que não apenas não encontra claros paralelos nos diálogos, mas parece mesmo opor-se à característica geral da metafísica platônica”.

³²⁷ Perine (2014, p. 12) afirma categoricamente considerar Sócrates a *drammatis persona* de Platão. Nesse sentido, faria sentido corresponder, sem crítica, a opinião de Sócrates quanto à escrita (parte dela, nesse contexto, manifestamente desfavorável a essa modalidade) à posição platônica. A nosso ver, a correspondência do discurso de Sócrates (ou de qualquer outro condutor do diálogo) à de Platão, muito embora sustentada tradicionalmente (por entre outros, Kraut, 2006, p. 26), merece ser repensada. Compartilhamos da posição de Trabattoni (2010, p. 19), para o qual Platão é o grande personagem ausente de sua obra, “um invisível manipulador que move suas marionetes em cena para atingir determinados objetivos”. Nesse sentido, para compreender seu pensamento, não basta seguir as afirmações de Sócrates, mas é mister analisar toda a estrutura dialógica.

também, ao silenciar a posição do inventor da escrita, deixa à sombra o que nos parece um exercício dialético (de produção de compreensão mediante contraposições; de distinções e aproximações). Ora, desconsiderar um dos lados desse embate no *Fedro* – diálogo em que, conforme vimos, a dialética é exposta sistematicamente como o método de operar divisões e reuniões, portanto, de reconhecer diferenças e identidades – não parece ser, nos termos platônicos, uma análise propriamente *dialética*.

Assim, na contramão dessa perspectiva, poderíamos aqui elencar uma miríade de interpretações alternativas para a passagem do *Fedro*. Diferentes entre si, elas se oferecem como contraponto crítico à perspectiva de Tübingen-Milão e têm como consequência, ao mesmo tempo, oferecer uma leitura menos peremptória e definitiva quanto à possível condenação platônica da escrita, reconhecendo menor descontinuidade entre as doutrinas escritas e não escritas. Vejamos.

Perspectivas críticas à Escola de Tübingen-Milão

Talvez a primeira réplica à proposta de Tübingen tenha sido a resenha crítica que Gregory Vlastos, ainda em 1963, publicou sobre a obra de Krämer (*Arete bei Platon und Aristoteles*, 1959), resenha que foi posteriormente republicada em coletânea de estudos na década de 80 (*Platonic studies*, 1981). Embora Vlastos ali reconhecesse que o tratado de Krämer tratava-se de uma das mais importantes contribuições aos estudos platônicos de sua época, a sua recensão identificava possíveis vulnerabilidades nas teses defendidas pelo estudioso. Seu argumento era desenvolvido no sentido de demonstrar a frágil crítica de fontes (*Quellenkritik*) que embasava o estudo, do que pareciam decorrer conclusões teóricas não inteiramente válidas. Tal seria o caso, por exemplo, para nos atermos a apenas dois aspectos:

I. da validade de Sexto Empírico como fonte exclusiva para a reconstrução de parte relevante da tese – de fato, Krämer tanto não rebatia a posição defendida desde Wilpert (1941), de que a passagem de Sexto Empírico (*M.* 10.248-80) teria uma procedência aristotélica, e não acadêmica, quanto não levava em conta o contexto sextiano e a alegação ali explícita de que os conteúdos apresentados na passagem seriam ensinamentos pitagóricos; em vez disso, confiava ingenuamente em uma transmissão que teria seu ponto de partida na própria Academia³²⁸;

³²⁸ Cf. Vlastos (1981, p. 386): “Thus everything for which Sx. Is the sole authority for supposed Platonic teaching is doubly suspect: first, because of the possibilities within the Academy itself of confusion with non-Platonic academic doctrine or of deformation through inventive interpretation or careless reporting;

2. uma possível incoerência do que considerava aceitável ou não nas fontes aristotélicas, embora as tivesse analisado mais criticamente (especialmente o *De An.* 404b18-27 e *Metaph.* A6). De fato, Krämer, concordando com Cherniss (1944), assumia que as fontes aristotélicas não estavam acima de suspeita, e, portanto, admitia que certos princípios nelas contidos não fossem provenientes de Platão, tais como os “números intermediários”. Entretanto, o autor considerava válidas outras doutrinas a partir dos mesmos contextos. O que valeria para que determinado postulado teórico fosse possivelmente considerado uma “fabricação peripatética”, não valeria também para outro, que decorria das mesmas passagens?³²⁹.

Acerca da passagem do *Fedro* em questão, Vlastos também rebatia a tese sustentada por Krämer de que o filósofo, conforme vimos acima, opondo-se ao escritor (seja de discursos, de poemas ou tratados), seria o único capaz de sair em socorro de seus escritos através do discurso (276c9: λόγῳ βοηθεῖν), por possuir o saber das coisas mais valiosas (τιμιώτερα), e o faria apenas oralmente. Em primeiro lugar, da premissa de que o filósofo poderia ir em socorro de composições escritas (isto é, dirimir possíveis interpretações equivocadas e refutar objeções sofisticadas contra elas colocadas), parecia decorrer o fato de que tais composições escritas deveriam ser dignas de possuir a verdade – do contrário, não faria sentido o filósofo, que possuiria o saber, vir em sua defesa (p. 395). Decorreria disso, talvez, que o discurso escrito pudesse ser até inferior (φαῦλα), mas não desprovido de verdade, como sugere a argumentação de Krämer (para isso propondo, inusitadamente, compreender φαῦλα como o oposto de ἀληθές, o que parecia filologicamente insustentável e pouco convincente na análise de Krämer)³³⁰.

Em segundo lugar, a tese de Krämer implicava que o filósofo reservaria à oralidade assuntos de maior elevação – afins a uma discussão metafísica – ao passo que a escrita seria reservada, como se depreenderia dos diálogos, a questões mais chãs, ligadas à ética e à política. Vlastos observou, entretanto, que as passagens que sustentavam a

second, because of the further possibilities of infiltration of alien matter of distortion of authentic matter in passing through the hands of Sextus' immediate, non-academic source. When we take all this into account, what confidence can we repose in Sx?”.

³²⁹ Cf. Vlastos (*ib.*, p. 389): “What would we then make of Aristotle's emphatic ascription of it [the mathematical intermediates] to Plato, made upon occasion (e.g. *Met.* A6) in the same context in which credits Plato with other doctrines whose authenticity, according to K., is beyond suspicion?”.

³³⁰ Cf. Krämer (1963, p. 365): “Die Begriffe ἀληθές und φαῦλα sind hier sinngemäß aufeinander bezogen wie nachher das Gegensatzpaar ἐκεῖνα-τάδε. Alle vier Glieder betreffen den inhaltlichen Gegensatz zwischen Schrift und Ungeschriebenem: “das Wahre” liegt ebenso wenig in der Methode des dialektischen Unterrichts wie die Mängel des Geschriebenen in seinem literarischen Charakter - dann bedürfte es keiner besonderen ἀπόδειξις -, und der Philosoph trägt seinen Namen...weil er durch diejenigen Gegenstände, “mit denen es ihm eigentlich Ernst ist” und die er deshalb ungeschrieben läßt (ἐκεῖνα), all das, worin er allenfalls mit anderen Schriftstellen thematisch übereinstimmt (τάδε: 276e2f), wesentlich übertrifft”.

interpretação de Krämer não confirmavam essa leitura. Bem ao contrário: o que se podia ler na passagem entre 278c5-7 revelaria que o discurso oral prestaria socorro precisamente no âmbito do discurso escrito (περὶ ὧν ἔγραψε), não em outra matéria.

Nesse sentido, Vlastos conclui que seria possível conceber uma doutrina não escrita de Platão sem creditá-la a um saber secreto ou superior aos diálogos escritos. Para Vlastos, seria possível que, no âmbito da Academia, Platão tivesse discutido efetivamente acerca de um conjunto de teses que, por razão qualquer, não teriam sido registrados por escrito (por serem talvez ainda não aprofundadas, ou não suficientemente desenvolvidas, ou por não merecerem ser escritas etc.). Isso poderia, sem a elaboração de Krämer, explicar as diferenças entre a doutrina efetivamente encontrada nos diálogos e elementos, em Aristóteles, que apontavam para princípios a eles alheios (Vlastos, 1981, p. 397).

Luc Brisson, em artigo publicado em 1993 e posteriormente coligido em livro (de 2000, edição brasileira de 2003), na via traçada pelas argumentações de Vlastos, propôs-se a analisar os pressupostos e os encadeamentos teóricos da interpretação proposta pelos estudiosos da Escola de Tübingen-Milão. O corolário de sua discussão são os seis apêndices em que Brisson oferece as linhas gerais para uma apreciação das passagens do *Fedro* (278b-e); da *República* (6.509a9-c10); da *Carta 7* (341a-e, 344d-345a); do *De anima* (I 2.404b16-30) e da *Física* (6.2.209a31-210a13), de Aristóteles; e do testemunho de Aristóxeno (*Harm.* 2.39-40 Rios), sem recorrer em qualquer medida à hipótese esoterista (Brisson, 2003, p. 55).

A discussão é bastante erudita e detalhada: em inventário que Brisson (2003) supõe provisório e não exaustivo, o comentador destaca um conjunto de premissas que dizem respeito à existência de uma doutrina esotérica ligada a Platão, a maneiras de reconstituir tais doutrinas e ao próprio conteúdo dessas doutrinas; em seguida analisa as consequências dessas premissas, apresentando seu contraponto crítico. Observemos mais atentamente a leitura que Brisson oferece para a passagem do *Fedro*, que culmina em posição diversa quanto ao lugar e à potencialidade filosófica da escrita, sem nos

determos especificamente em tais premissas³³¹ e consequências³³²,

Para Brisson (2003, p. 68), a passagem entre 274b e 279b do *Fedro* não instituiria uma condenação categórica da escrita, mas configuraria apenas o reconhecimento de sua inferioridade em relação à transmissão do saber através do diálogo oral: enquanto a escrita seria uma instância elaborada inteiramente no sensível, o diálogo vivo representaria uma mediação entre o sensível e o inteligível. Assim, quando em contraste com a gravidade da contemplação do inteligível, que caracteriza o objetivo da atividade filosófica, a escrita poderia ser considerada um mero “jogo”³³³.

Logo, a posição não é tanto de recusa à escrita enquanto uma prática – à qual, de fato, Platão não teria como deixar de aderir, do que testemunha, aliás, a vasta bibliografia – mas do reconhecimento de suas limitações quando em contraste com a dimensão inteligível do saber, ele próprio, em si mesmo, talvez inatingível ou excepcional para o ser humano³³⁴. Por essa razão, antes de representar uma oposição radical entre discurso falado e escrito, o problema que emerge do mito de Theuth e de seus desdobramentos, consistiria em fazer a distinção clara entre informação (esta, sim, que se beneficiaria da

³³¹ Tais premissas são: 1) Platão ensinava e escrevia na Academia; 2) o seu ensinamento não coincide com os diálogos; 3) a diferença entre os diálogos e o ensinamento coincide com a diferença escrita/oralidade; 4a) essa diferença consiste no desejo de preservar para um grupo interno um conhecimento mais avançado, e de não divulgá-lo pela escrita; 4b) o esoterismo não tem a ver com a manutenção de uma doutrina “secreta”, mas intra-acadêmica, para assegurar que ela seja transmitida na plenitude de seu sentido; 5) uma doutrina dos princípios é o coração da filosofia de Platão (e condição *sine qua non* para qualquer filosofia); por não estar exposta nos diálogos, Platão teria reservado sua exposição a um contexto de comunicação controlada e oral; 6) a diferença entre o testemunho de Aristóteles e o que se lê efetivamente nos diálogos é consequência da diferença entre um ensino esotérico, interno, ligado aos discípulos e os textos escritos, abertos para qualquer público; 7) as dúvidas de Platão quanto à escrita não é fruto de uma reflexão tardia, mas se reconhece desde os primeiros diálogos; 8) é possível reconstituir a Doutrina dos Princípios por intermédio dos testemunhos; 9) a Doutrina dos Princípios compreende o momento de redução (estabelecimento de princípios) e de dedução (desses princípios do real); 10) a participação dos sensíveis nas Formas é análogo à participação das Formas entre elas.

³³² Para Brisson (2003), as principais consequências teóricas dos pressupostos acima delineados são: 1) a filosofia de Platão torna-se equivalente à de um pré-socrático (tanto teoricamente quanto metodologicamente); 2) Platão se torna um neoplatônico *avant la lettre* (cujas filosofia repousa sob a reconstrução do real a partir dos princípios do Uno e da Díade indefinida); 3) Desaparecimento da inserção social da prática socrática e esvaziamento do sentido dramático dos diálogos (especialmente os de juventude); 4) recusa da centralidade da dimensão política da obra de Platão (que implica transformação do comportamento individual e social).

³³³ Cf. Brisson (*ib.*, p. 68): “Platão não pronuncia uma condenação inapelável da escrita: ele se contenta em lembrar a inferioridade de seu estatuto, que é o de uma coisa sensível, em relação ao da pesquisa e da transmissão oral do saber pela alma, que é uma realidade intermediária entre o sensível e o inteligível. (...) Ele aceita qualificar ‘filósofo’ quem – aí incluído ele mesmo, evidentemente – reconhece que, compara ao que ele leva a sério – a contemplação do inteligível – a escrita não é nada mais que um jogo”.

³³⁴ Nesse sentido, a perspectiva de Brisson questiona presunção de sistematicidade e resolutividade inerente à leitura de Platão pelos teóricos de Tübingen e Milão. Em seu lugar, o estudioso francês destaca a passagem 278d para enfatizar o caráter aberto, não necessariamente resolutivo e definitivo do filosofar platônico: “se nos referirmos à oposição desenvolvida no fim do *Fedro* (278d) entre o deus, que é o único a ter acesso ao saber, e o ser humano, que deve contentar-se em ser filósofo, isto é, em tender em direção a esse saber, devemos admitir que, se Platão acreditava na existência de verdades definitivas, ele estava todavia convencido de que essas verdades não estavam ao alcance do ser humano e que atingi-las seria uma exceção” (Brisson, 2003, p.91).

escrita, enquanto *rememoração*, arquivo etc.) e conhecimento (o saber que se defende a si mesmo, sem necessidade da tutela de terceiros), diferença que, segundo Brisson, hoje não nos interessaria tanto mais, por nos parecer demasiado óbvia³³⁵.

Na mesma direção, a leitura de G. R. F. Ferrari (1990, p. 204 *et seq.*) propõe que a mensagem de Platão quanto à escrita não deveria ser inequivocamente tomada como uma acusação, mas ser reconhecida como um alerta para um perigo potencial: a escrita não representaria um material “radioativo”, mas apenas “volátil”, devendo-se manusear com cuidado³³⁶. Para o estudioso, mais importante que o estatuto em si da escrita, seria a atitude do filósofo diante dela – tanto a partir da posição de quem efetivamente escreve, digamos, Platão, quanto da posição de quem a interpreta, digamos, nós, leitores dos diálogos. A consequência disso é que nenhuma prática de escrita – por mais elaborada e sofisticada que o fosse – seria necessária (e menos ainda suficiente) para produzir filosofia, do mesmo modo que a escolha do suporte linguístico – oralidade ou escrita – seria de importância secundária³³⁷.

Nesse argumento, portanto, parece claramente nuançada aquela oposição radical entre escrita e oralidade, tal qual proposta pelos estudiosos da Escola de Tübingen-Milão. A verdadeira oposição seria, entretanto, entre um modo de expressão caracterizado por um discurso vivo (nesse sentido, talvez, aí se pudessem enquadrar também os diálogos platônicos) e um modo de expressão estéril, que ofereceria apenas a aparência de uma inteligência viva, limitando-se a repetir uma mensagem e não tendo, ademais, autonomia quanto a sua audiência (no qual se poderia inclusive enquadrar o primeiro discurso de Fedro, ainda que apresentado oralmente).

O alerta de Platão consignado na passagem do *Fedro* deveria, então, ser compreendido não como um veto à escrita, mas como uma recomendação para que o filósofo se aproximasse dela consciente de seus limites, servindo-se dela como um jogo, uma *paidiá*, essencialmente diferente do formato em que se exprimem assuntos verdadeiramente dignos de seriedade (278a5: ἄξιον σπουδῆς). A interpretação de Ferrari (1990), embora se distinga daquela dos estudiosos de Tübingen na medida em que não

³³⁵ Com efeito, como lembra Brisson (2003, p. 94), ninguém negaria à escrita seu relevante papel na transmissão e conservação de informação, contudo ela não assegura nada quanto ao efetivo conhecimento. Quem tivesse uma estante repleta de livros de física não necessariamente saberia física. Dito de outro modo, possuir informações não significa conhecer. Esse também é o ponto que defende Trabattoni (2003, p. 139): ler não é o mesmo que assimilar e compreender.

³³⁶ Cf. Ferrari (1990, p. 204): “What Socrates says about writing is less clearly an indictment than a warning of potential danger; he stamps its packing-case not ‘radioactive’ but ‘volatile’ – to be handled with care”.

³³⁷ Cf. Ferrari (1990, p. 214): “What matters most is that we do philosophy rather than merely go for its effects, follow Socrates rather than Phaedrus, and that it is of secondary importance (which it is not at all to say: of no importance) which tool of discourse – speech or writing – we employ”.

faz remissão a um saber esotérico³³⁸, não subscrevendo, portanto, uma alegada objeção que Platão teria expresso quanto à escrita; mantém todavia a dicotomia estabelecida entre, por um lado, escrita e *jogo* e, por outro, oralidade e *assunto sério*. Nesse sentido, embora se furte à uma condenação absoluta da escrita, coloca também em dúvida a possibilidade de ela vir a se tornar verdadeiramente filosófica³³⁹. Em que pese isso, o filósofo, para merecer o título, poderia se aproximar da escrita sabendo dos perigos que ela encerra, muito embora de tais perigos também não estaria imune qualquer linguagem oral, do mesmo modo que nem toda escrita seria necessariamente perigosa³⁴⁰.

Franco Trabattoni (1993, 2003), associando os temas de *éros* e *philosophía*, para cuja determinação importaria a compreensão do lugar da escrita, defende que a crítica manifesta no diálogo não pode ser interpretada como o indício da existência de uma ciência e um saber conclusivos, ensináveis apenas oralmente e, portanto, omitidos no *Fedro* (ou em outras obras escritas). Com efeito, F. Trabattoni sustenta que a descrição do filósofo que se depreende em 278d não condiz com a de um sábio (um *sophós*), de modo que o tema da *philosophía* e de *éros*, que predominam em partes distintas do diálogo, convergem, no final, para sublinhar o caráter desiderativo, tensivo e incompleto da filosofia. O que estaria em jogo, portanto, no mito de Theuth, seria a expressão dessa tensão entre uma escrita filosoficamente eficaz – que é capaz de manter vivo o caráter erótico, aberto e necessariamente incompleto da pesquisa – e uma escrita não filosófica – que oferece apenas uma aparência de conclusividade àquilo que deveria permanecer como provisório³⁴¹.

³³⁸ Ferrari não apresenta em seu comentário qualquer alusão à uma suposta Doutrina dos Princípios externa aos diálogos. De fato, o projeto da autora consistia, de todo modo, em apresentar uma leitura restrita ao *Fedro*, sem considerar possíveis relações nem mesmo com outros diálogos escritos: “I shall not – or not often – be concerned in this book to map the position of the Phaedrus against the landmarks provided by other dialogues, nor to consider its place in Plato’s philosophical development. I am out to achieve something different: to live for a while within the environment of a single dialogue (...)” (Ferrari, 1990, p. ix).

³³⁹ De todo modo, se escrita e oralidade são instrumentos de expressão, não se poderia ignorar o fato de que há instrumentos melhores e piores e, nessa escala, a escrita estaria em pior posição, conforme comenta Ferrari (1990, p. 220): “Some tools are better adapted for certain goals or results than others; and writing, with its capacity to capture words in a permanent form external to and potentially independent of their user, is especially prone to encourage that fetishism of words which Phaedrus exemplifies and which is the antithesis of genuine communicative art”.

³⁴⁰ Com efeito, conforme Ferrari (1990, p. 209-10) argumenta: “The dangers which Socrates attributes to writing are not mechanically confined to the context of written word. Yet it also shows that writing does at least promote these dangers; for what encourages Phaedrus to attempt to re-create in extemporised speech the magic of a lost moment is the illusion that the written text has frozen this moment for those whose enthusiasm carries enough heat to thaw it out. Conversely, the very text which as it were infects Phaedrus’ orality with its writtleness also helps liberate the Platonic text in which it figures from some at least of the disadvantages of the written word”.

³⁴¹ Cf. Trabattoni (2003, p. 110): “a crítica à escrita não é o meio para promover um saber oral último, contraposto àquele que pode ser escrito, mas sim garantir à filosofia uma indefinida capacidade persuasiva, posta em dúvida pela escrita, que fixa a doutrina e confere uma aparência de conclusividade àquilo que, o

Dito de outro modo, isso significa dizer, em primeiro lugar, que seria possível conceber uma forma de linguagem (seja ela oral ou escrita), que poderia engendrar compreensão (isto é, um saber interno, ligado à alma, ainda que necessariamente incompleto), ao lado de outra que se limitaria à expressão de caracteres exteriores (sendo, por isso, restrita à técnica da escrita, ou da oratória, respondendo “sempre o mesmo”, se interrogada). A verdadeira oposição, portanto, como sustenta Trabattoni (2003, p. 139), não seria escrita *vs.* oralidade, mas discurso interno *vs.* externo³⁴². Em suma, sendo o conhecimento e a capacidade de aprender atributos da alma, uma ressalva que se poderia fazer contra a escrita seria a de ela desviar a atenção desse fato, fazendo crer que poderia, ela própria, ser equivalente ao conhecimento.

Em segundo lugar, a diversa valoração da escrita e da oralidade não responderia à demanda de isolar um conjunto de princípios filosóficos exprimíveis somente pelo discurso oral, de outra doutrina mais superficial que poderia estar contida nos discursos escritos – leitura que a Trabattoni (2003, p. 144) parece “bizarra”³⁴³. A verdadeira questão, como sustenta o comentador, residiria na exigência de persuasão do discurso filosófico, não da restrição a sua difusão mais ampla: o texto oral, sendo capaz de se adaptar mais flexivelmente às diferentes condições de recepção (às diferenças entre as *almas* dos ouvintes), pareceria, à primeira vista, mais suscetível a se tornar veículo da verdade³⁴⁴. Como o conhecimento, a bem da verdade, é originário de e tem lugar na *psykhé*, não nas palavras, a contraposição instituída no *Fedro*, no limite, seria a de um saber não discursivo, de um lado, e de um saber discursivo, de outro. O problema é que os filósofos, uma vez privados da visão das Formas, precisam desse instrumento imperfeito, a linguagem, para mover-se em direção de uma forma de conhecimento que, entretanto,

contrário, deve necessariamente permanecer provisório. O que significa, dito noutras palavras, manter a eficácia da filosofia, consciente, contudo, de que filosofia é como *éros*, que nunca se torna *sophía* e nunca pode traduzir-se numa ciência plena e definitiva”.

³⁴² Cf. Trabattoni (*ib.*, p. 139): “Pode-se formular a hipótese de que a importância de Thamos está em considerar a escrita como um verdadeiro sucedâneo do verdadeiro saber, como um meio que dá a quem o usa a ilusão de possuir conhecimentos, mas, na realidade, fornece somente noções lábeis e superficiais, visto que a certeza da posse perpétua, falsamente deduzida do fato de ter escrito sempre à disposição, induz a cancelá-las logo da memória. O verdadeiro saber, ao contrário, é fundado no consentimento espontâneo e na compreensão, enraizados na alma, e é muito mais difícil de esquecer”.

³⁴³ Cf. Trabattoni (*ib.*, p. 144): “não se fala de uma contraposição entre discursos orais e discursos escritos, ou, pior, entre doutrinas que possam estar contidas nos discursos orais e doutrinas que possam estar contidas nos discursos escritos. Tal distinção, de resto, é em, si, no mínimo bizarra, porque um discurso oral pode reproduzir fielmente um escrito e vice-versa, sem que a diferença de meio altere de algum modo a natureza do discurso ou de seu conteúdo”.

³⁴⁴ Cf. Trabattoni (*ib.*, p. 145): “Uma comunicação oral é mais verdadeira, em geral, do que uma escrita, não porque possa dizer coisas *mais verdadeiras*, mas porque pode mostrar, promover e reproduzir a verdade nas almas (isto é, no único lugar onde a verdade se encontra) muito melhor do que tudo que possa fazer o escrito”.

está bem além dela³⁴⁵. É por essa mesma razão que Trabattoni também compreende a expressão *timiōtera* (278c) em sentido bem diverso daquele defendido pelos estudiosos da Escola de Tübingen-Milão: as “coisas de maior valor” não corresponderiam a corpo doutrinário metafísico e externo ao texto escrito, mas fazem referência ao verdadeiro saber, aquele contido na *psykhé*, por oposição a qualquer outro que se reveste da roupagem necessariamente imperfeita e provisória da linguagem – oral ou escrita³⁴⁶.

Pelo que, em linhas gerais, apresentamos até aqui, poderíamos afirmar que as perspectivas críticas que emergem das leituras de Vlastos (1981), Ferrari (1990), Brisson (2003) e Trabattoni (2003), embora diferentes entre si no detalhe, têm como característica comum reler a passagem do *Fedro* em termos diversos daqueles propostos pelos estudiosos de Tübingen e Milão. Em síntese, elas enfraquecem a oposição sobre a qual se sustentava o edifício teórico dos tuingueses, aquela entre a escrita – essencialmente protréptica e voltada a uma popularização de uma etapa preliminar da doutrina platônica, inelutavelmente insuficiente e dependente de um auxílio externo – e um saber oral mais avançado apresentado seletivamente a iniciados em condição de compreendê-lo.

Assim, elas concordam, no geral, quanto ao fato de que parecia preferível a Platão o discurso oral ao escrito – mas não por razões ligadas à difusão mais ou menos restrita do saber, ou à qualidade do ensinamento veiculada em uma ou em outra modalidade de expressão, razão, em todo caso, explicada por uma contingência histórica – mas por razões que dizem respeito, antes, ao próprio estatuto do conhecimento, que decorre de um processo radicado em um nível de inteligibilidade superior à escrita, ela mesma, um sensível (cf. Brisson), ou pelo fato de o conhecimento estar além de qualquer forma de expressão discursiva (cf. Trabattoni). A escrita seria, portanto, apenas “potencialmente perigosa” (cf. Ferrari) e não essencialmente inadequada a um conhecimento filosófico “de maior valor”.

Com o intuito de oferecermos uma descrição mais completa do campo, não poderíamos deixar de fazer menção, ainda que brevemente, a duas outras leituras um pouco destoantes dessas que apresentamos até aqui, porque não somente consignam à

³⁴⁵ Cf. Trabattoni (*ib.*, p. 154): “Este saber originário é a intuição intelectual das ideias ou dos princípios de que a alma pôde desfrutar antes de encarnar, mas que, depois do nascimento, está irremediavelmente perdida. O instrumento mais potente que permaneceu nas mãos do homem é o *lógos*, isto é, palavra e discurso (a “segunda navegação” do *Fédon*). Mas é um instrumento vicário, imperfeito e débil, em comparação com o saber originário de que depende”.

³⁴⁶ Cf. Trabattoni (*ib.*, p. 158): “O saber mais precioso de que o homem dispõe é aquele que permanece na alma, muito ou pouco que seja, da visão das ideias, advinda antes de nascer; nenhum *lógos*, nenhuma tradução em palavras pode resultar senão imperfeita e de menor valor em relação a ela”.

condenação da escrita um caráter parcial e não definitivo, mas também defendem que a posição platônica seria francamente favorável à escrita como veículo filosófico (no caso da tese sustentada por R. Burger, 1980), ou preconizam que Platão, embora almejando condenar a escrita, teria sido ludibriado pela linguagem, e, fracassado no seu intento, teria enfim colaborado para colocar a linguagem escrita como o centro de sua filosofia (posição de J. Derrida, 1972).

Burger, na obra de 1980, *Plato's Phaedrus: a defense of a philosophic art of writing*, propunha uma leitura rigorosamente irônica da passagem do *Fedro*, segundo a qual Platão estaria sublinhando exatamente o contrário da posição socrática: o diálogo e a escrita seriam não objetos de menor valor filosófico, mas o corolário da dialética, o ponto mais alto da expressão filosófica. O *Fedro*, nesse particular, consagraria a defesa de uma “arte filosófica da escrita”. Theuth havia oferecido a escrita enquanto um poder divino capaz de mitigar as restrições da memória humana e a limitação do conhecimento. Por seu intermédio, os homens não mais precisariam reiniciar a pesquisa sempre do mesmo ponto de partida, e a tão veementemente adversa posição do rei configuraria não menos que a confirmação desse poderoso efeito da escrita³⁴⁷.

Para fundamentar sua perspectiva, Burger (1980, p. 2) argumenta no sentido de que do mesmo modo que a distância entre o que poderíamos considerar como método filosófico de Sócrates e o pensamento de Platão emerge sutilmente na estratégia platônica de deliberadamente se tornar invisível nas imitações dramáticas dos diálogos, também no diálogo entre Theuth e Thamos, o contraste entre Sócrates – o filósofo que, de fato, nada escreveu – e Platão – quem levou o gênero diálogo a complexidade antes não conhecida – seria exatamente representado na contraposição entre a aparente condenação da escrita por Sócrates e a sutil defesa de seu potencial filosófico por Platão. Assim, do mesmo modo como Sócrates é o personagem que está no primeiro plano da maior parte das obras de Platão, incluindo o *Fedro*, e Platão, por outro lado, só pode ser vislumbrado, como “personagem invisível”; assim deveríamos também ler a questão da escrita: embora a sua condenação, ligada a Sócrates, apareça em primeiro plano no *Fedro*, a posição de Platão seria a sua defesa enquanto possibilidade de expressão filosófica, que se depreende sutilmente no subtexto.

A ironia contida na passagem não somente se detecta no fato de Platão registrar

³⁴⁷ Cf. Burger (1980, p. 1): “The art of writing presents itself as the necessary condition for continuity or development in the quest for wisdom: the illusion of beginning the journey of thought as if it had never been pursued before can be useful only if recognized as an illusion. The transmission of knowledge through the art of writing, which makes it unnecessary for every thinker to begin with a tabula rasa promises to free human memory (...)”.

por escrito a crítica a essa própria modalidade de registro, como também pelo fato de o filósofo, como uma espécie de memorial para o seu mestre, ter produzido extensa obra escrita, que configura precisamente a imitação do estilo oral de Sócrates³⁴⁸. Na esteira da perspectiva de Schleiermacher, Burger defende, assim, o primado do diálogo como obra de arte: o diálogo é a materialização da ironia de Platão, haja vista que ilustra precisamente a superação das limitações aventadas pelos personagens, na medida em que suas palavras escritas, aparentemente “mortas”, são ressuscitadas mediante o pensamento daqueles que nelas se engajam, “o cadáver escrito do diálogo torna-se, então, um ser vivo, sabendo quando falar e quando permanecer em silêncio, capaz de se defender contra qualquer acusação injusta” (*idem, ib.*, p. 3)³⁴⁹.

Derrida, por sua vez, no seu comentário ao *Fedro* de 1972, *La pharmacie de Platon*, defende a tese segundo a qual Platão teria ensejado uma tentativa de sublinhar a superioridade da oralidade sobre a escrita, intento no qual, entretanto, teria falhado, tornando-a, paradoxalmente, o centro da sua filosofia. Em primeiro lugar, isso se daria porque a caracterização da escrita como um *phármakon* introduziria, desde o princípio, uma ambiguidade intrínseca: o encantamento que ela produz – ao mesmo tempo um “remédio” e um “veneno” – deixaria em aberto a possibilidade de engendrar consequências tanto benéficas quanto maléficas³⁵⁰. Além disso, para Derrida, o enquadramento da crítica à escrita no âmbito de uma narrativa mítica, colaboraria também para enfraquecê-la, basta ver o comentário que o próprio Sócrates faz antes de narrá-lo: algo que se ouviu dos antigos, mas cuja verdade somente eles conhecem (274c1-2). Desse modo, a crítica contida no mito poderia também se aplicar ao próprio mito, ainda que este fosse uma narrativa oral: Sócrates, ao afirmar que os antigos sabiam a verdade, estaria, portanto, duplicando uma história sem conhecê-la, crítica que faz pesar contra a escrita³⁵¹. Revela-se, portanto, uma semelhança entre *mito* e *escrita*, o que gera

³⁴⁸ Cf. Burger (1980, p. 3): “The Platonic dialogues commemorate the death of Socrates by replacing the living and breathing word of the speaker with a written imitation. But the condemnation of this monument of living thought conceals the ambiguity of its twofold nature, for the imitation which deceives when taken as an original may fulfill an indispensable function when recognized as an imitation: only the written word which points to its illusory appearance as a replacement of memory is able to uncover its own potential as reminder to the knower. The very condemnation of the written word betrays that recognition of the playfulness of writing which is identified in the dialogue as a sign of the true lover of wisdom”.

³⁴⁹ Cf. “The written corpse of the dialogue becomes a living being, knowing when to speak and when to remain silent, able to defend itself against all unjust abuse”.

³⁵⁰ Cf. Derrida (2004 [1972], p. 264): “A peine plus loin, Socrate compare à une drogue (*phármakon*) les textes écrits que Phèdre a apportés avec lui. Ce *phármakon*, cette « médecine », ce philtre, à la fois remède et poison, s’introduit déjà dans le corps du discours avec toute son ambivalence. Ce charme, cette vertu de fascination, cette puissance d’envoûtement peuvent être – tour à tour ou simultanément – bénéfiques et maléifiques”.

³⁵¹ Cf. Derrida (*ib.*, p. 270): “On remarquera surtout que ce dont l’écriture sera plus accusée – de répéter sans savoir – définit ici la démarche qui conduit à l’annoncé et à la détermination de son statut. On commence par répéter sans savoir – par un mythe – la définition de l’écriture : répéter sans savoir”.

um paradoxo incontornável do ponto de vista da filosofia platônica, tendo em vista que Platão precisa recorrer tanto ao mito, quanto à escrita, para determinar o *lógos* e a dialética. Consequentemente, se o modo de discurso escolhido por Sócrates para fazer a distinção entre escrita e oralidade, ele próprio, padece das limitações nele expressas, então nem Sócrates, nem os leitores de Platão poderiam ter certeza do seu valor de verdade³⁵².

Nesse sentido, uma eventual desaprovação da escrita aflora de uma formulação irreversivelmente ambígua. Em que pese isso, seria precisamente da ambivalência inerente ao *lógos*, que o *phármakon* hauriria seu potencial filosófico. Como sustenta Derrida, é na dubiedade da escrita que se possibilita o jogo de oposições e polarizações que é a condição para o exercício da diferença: bem/mal, alma/corpo, invisível/visível³⁵³. Assim, embora em franca contradição com a acusação que lhe é impingida, é a escrita que, no final, possibilita o movimento – ou o jogo – no qual, contrastando os opostos, seria possível determinar a diferença, ou *la différance*, condição fundamental da dialética³⁵⁴. Por esse motivo, nem mesmo Platão, segundo Derrida, teria escapado do encantamento produzido por esse *phármakon*. Para dele tirarmos o melhor benefício e também para nos precavermos quanto aos riscos que representa, cumpre-nos conhecer a sua dinâmica, os seus efeitos e o seu potencial, o que pretendemos fazer no próximo capítulo, avaliando as relações entre escrita, memória e conhecimento no *Fedro*.

³⁵² Cf. Derrida (*ib.*, p. 270): “La vérité de l’écriture, c’est-à-dire, nous allons le voir, la non-vérité, nous ne pouvons la découvrir en nous-mêmes par nous mêmes. Et elle n’est pas l’objet d’une science, seulement d’une histoire récitée, d’une fable répétée”.

³⁵³ Cf. Derrida (*ib.*, p. 335): “C’est qu’il y a surtout le jeu dans un tel mouvement et ce chiasme est autorisé, voir prescrit, par l’ambivalence du *pharmakon*. Non seulement par la polarité bien/mal, mais par la double participation aux régions distinctes de l’âme e du corps, de l’invisible et du visible”.

³⁵⁴ Cf. Derrida (*ib.*, p. 335): “Si le *pharmakon* est « ambivalent », c’est donc bien pour constituer le milieu dans lequel s’opposent les opposés, le mouvement et le jeu qui les rapportent l’un à l’autre, les renverse et les fait passer l’un dans l’autre (...). C’est à partir de ce jeu ou de ce mouvement que les opposés ou les différents sont arrêtés par Platon. Le *pharmakon* est le mouvement, le lieu et le jeu (la production de) la différence. Il est la *différance* de la différence”.

IV.

REFRAÇÕES DA LINGUAGEM

μυμνήσκω, -ομαι: na voz média significa «ter em mente, pensar, lembrar-se, mencionar», na ativa «lembrar, pensar». Nomes de ação: 1. **μνήμη:** dor. **Μνάμα,** «recordação» que tem uma realidade psicológica, distinta de **μνήμα,** «recordação objetiva e material», mas também «memória», como faculdade (dor., ion.-att.). 2. com os sufixos de nomes de ação: ***μνήσις** não existe, mas com préverbo: **ἀνάμνησις:** «memória, reminiscência»³⁵⁵.

(Chantraine, 1968, Tomo III, p. 702-703)

Na esteira das interpretações que atenuam a contraposição entre escrita e oralidade no *Fedro* (Burger, 1980; Vlastos, 1981; Ferrari, 1990; Trabattoni, 2003; Brisson, 2003; Derrida, 2004 [1972]), apresentamos neste capítulo as diretrizes da nossa leitura do mito de Theuth (274c5-275b2), com ênfase nas metáforas nucleares associadas à escrita – a escrita como invenção divina (274c8: εὐρεῖν) e como remédio para a memória (275a5: μνήμης φάρμακον), evidenciando, quando possível, a relação que tais noções estabelecem com os demais temas desenvolvidos ao longo do diálogo.

O nosso ponto é demonstrar que a escrita, tal como aflora na passagem, não precisa ser pensada como uma barreira intransponível para a filosofia, se a ressitua-mos no entrelugar que ocupa enquanto uma modalidade do *lógos*: uma instância intermediária entre as dimensões sensível e inteligível da realidade. Se aprendemos com Platão, como comentamos atrás, que o conhecimento pode ser pensado através da metáfora da luz, consoante as imagens do Sol e da Caverna, na *República* (6.507b-509c; 7.514a-517d); então esse meio – o *lógos* –, pelo qual a dialética se viabiliza como “caminho” para o saber, poderia ser concebido como um elemento intermediário entre a alma desejante e a visão das Formas. Do mesmo modo, o próprio processo de conhecimento, se, por um lado, é formulado por intermédio de uma dualidade ontológica e metafísica (sensíveis *vs.* inteligíveis; dentro e fora da caverna), por outro, quando visto da perspectiva epistemológica e metodológica, revelou-se como um processo, para o qual as instâncias intermediárias foram absolutamente necessárias, conforme apontamos na Parte α´.

³⁵⁵ Cf. **μυμνήσκω, -ομαι:** le moyen signifie « avoir en tête, penser à, se souvenir, mentionner », l'active « faire se souvenir, fair penser à ». Noms d'action: 1. **μνήμη:** dor. **μνάμα,** « souvenir » qui a une réalité psychologique, distinct de **μνήμα,** « souvenir objectif et matériel », mais aussi « mémoire », en tant que faculté (dor., ion.-att.). 2. avec les suffixes de noms d'action : ***μνήσις** n'existe pas, mais avec préverbe : **ἀνάμνησις:** « souvenir, réminiscence ».

Concebemos, portanto, a linguagem – e particularmente a escrita – como a lente que se interpõe ao conhecimento; a sua notória capacidade de amplificar e gerar percepção – características que lhe aportam notáveis vantagens, certamente não ignoradas pelos gregos antigos – convive, contudo, com as diferentes refrações que ela própria produz, quando a luz lhe atravessa. Assim, se é possível pensar que a escrita nos aproxima do objeto do conhecimento, o resultado dessa aproximação configura sempre uma nova imagem desse objeto, um objeto refratado, em alguma medida deformado – daí a necessidade do efetivo engajamento dialético para aferir as devidas distinções e conexões no imenso volume de imagens que essa lente refrata.

Propomos, portanto, em nossa leitura, que a escrita tem um estatuto ambíguo, que é característica dos elementos da ordem do humano, dos “intermediários”: assim como *éros* é concebido senão na sua dualidade intrínseca no *Fedro*; ou na sua condição de *μεταξύ* filosófico no *Banquete*; de tal ordem é também a linguagem e a escrita: uma dualidade que a caracteriza como um *phármakon* no *Fedro*. A escrita assoma, portanto, como um elemento intermediário entre os estranhos e inertes sinais sensíveis e a possibilidade de engendrar reminiscência e reconhecimento das elevadas Formas inteligíveis.

Porquanto a escrita representa uma dimensão do *lógos*, ela seria tão inafastável da dialética quanto o é a linguagem³⁵⁶. Embora não se pretenda substitutiva em si mesma da filosofia, do engajamento erótico que mobiliza as *psykhaí* ao saber, a linguagem toma também parte nesse engajamento. Pretendemos, assim, mostrar como uma leitura das metáforas da escrita como uma invenção divina e da escrita como um *phármakon* para a memória, imagens que emergem da passagem em questão, nos permitem compreender

³⁵⁶ Em estudo sobre o *Crátilo*, Montenegro (2007) rebate a tese de que as aporias finais do *Crátilo* convergiriam para um desmembramento entre linguagem e conhecimento, dissociação motivada 1) pela contradição entre a instabilidade dos nomes, que permite gerar a significação de uma realidade que não é nunca a mesma (437c) e a sua potência de realizar a *mímesis* de uma realidade primordial, estabelecida pelo *nomoteta* (438b), o que geraria um efeito de *epokhé* sobre a hipótese de o *lógos* representar critério de aferição da verdade e 2) pela hipótese aventada por Sócrates da existência de realidades externas ao *lógos*, o que sugeriria que a busca pelo conhecimento pudesse representar um processo “místico”, alheio aos nomes e à linguagem. Ora, essa posição parece não subsistir na obra de Platão, não somente pelas razões aventadas por Montenegro em seu estudo, mas também pelo desenvolvimento de postulados que, em diálogos de maturidade, ligam o conhecimento a um processo presidido pela alma – portanto intermediado pelo *lógos* – em busca de apreensão das Formas (tal como lemos no *Fédon* e na *República*), posição, por exemplo, sustentada por Dixsaut (2003). Mas não somente por isso: conforme vimos no capítulo anterior, a noção de dialética, que emerge estreitamente associada ao núcleo forte da epistemologia platônica – como depreendemos dos livros centrais da *República* – é igualmente dependente de um uso próprio da linguagem. Ademais, se o conhecimento fosse viabilizado por uma espécie de acesso direto às coisas mesmas, independentemente da linguagem, “a filosofia, em sua dimensão dialógica e pedagógica, tão amplamente ressaltada em outros diálogos de Platão, ficaria totalmente inviabilizada, devendo ser pensada como uma atividade de natureza inenarrável, de cunho eminentemente privado” (Montenegro, 2007, p. 370).

o problema neste sentido: elas nos possibilitam ver que a escrita e a oralidade, embora instâncias sobre as quais parece, sim, existir certa diferença no âmbito da discussão travada no *Fedro*, não logram representar, contudo, dimensões da linguagem contraditórias ou inteiramente inconciliáveis – seja por uma razão histórica, seja, sobretudo, por razões filosóficas. Sobretudo, essa leitura permite-nos visualizar a escrita não somente como uma questão filosófica, mas como uma possibilidade mesmo para a filosofia.

4.1 A escrita como invenção divina

Um primeiro aspecto que é preciso levar em conta é o enquadramento da crítica à escrita no âmbito de uma narrativa de caráter mítico³⁵⁷. Trata-se, com efeito, de um relato ouvido dos antigos (274c1: ἀκοή τῶν προτέρων), cuja verdade somente eles poderiam atestar (274c1-2: δ' ἀληθὲς αὐτοὶ ἴσασιν). Essas duas informações, apresentadas ligeiramente na fala de Sócrates, colocam em suspensão, logo de partida, o valor de verdade a ser aferido da narrativa. Essa dúvida é tanto mais acentuada, quando tomamos como chave interpretativa a atitude intelectual que o próprio Sócrates, no prólogo do diálogo, propusera diante de semelhantes relatos: contentar-se com a opinião comum sobre eles, não se preocupando de aferir deles uma interpretação inequívoca (*Phdr.* 229c5-230a7)³⁵⁸.

Para além dessa primeira advertência de Sócrates, que certamente faz pesar ao menos uma nota de ceticismo contra uma interpretação forte da censura aí expressa quanto à escrita, é preciso também considerar o caráter polifônico dessa narrativa. Temos, de fato, dois partidos contrários: a opinião do inventor, francamente favorável à escrita³⁵⁹, contrapondo-se à opinião expressa pelo rei, para quem a escrita é apenas

³⁵⁷ Platão não se vale aqui do termo μῦθος ou μυθολογεῖν para se referir à narrativa que apresenta na sequência. Em vez disso, faz referência a ela como um “relato egípcio” (275b3-4: Αἰγύπτιος λόγος). Contudo, conforme comenta Centrone (2014, p. 169), o que se lê na sequência trata-se, provavelmente, de uma invenção platônica, que se serve do pano de fundo egípcio para conferir ao relato uma aura de antiguidade e sabedoria. Embora não se trate propriamente de um mito, entram nele incontestáveis elementos míticos – as divindades egípcias e o paralelo possível com o mito de Prometeu.

³⁵⁸ Conforme vimos no capítulo II, ao ser perguntado por Fedro quanto ao mito do rapto de Orítia, à beira do rio Ilissos, Sócrates manifesta patente indiferença pelas narrativas míticas (229c5-230a7). Essa indiferença – que se traduz em não conceder a elas maior importância – parece-nos atitude intelectual a ser mantida na leitura do *Fedro*, um lembrete avançado ao leitor do que viria pela frente: um diálogo em que diferentes narrativas de tonalidades mitológicas assomam como parte central dos argumentos, como é justamente o caso da narrativa da invenção da escrita em questão.

³⁵⁹ 274e4-7: “Theuth disse: ‘Esta é uma instrução, ó rei, que fará os egípcios mais sábios e de melhor memória. Pois foi descoberta como uma droga para a memória e a sabedoria’ (Cf. “Τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα,” ἔφη ὁ Θεῦθ, “σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει· μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ἡρέθη.”)

aparentemente benfazeja³⁶⁰. O problema reside em compreender o peso a ser conferido a uma ou outra opinião. Conforme vimos no último capítulo, a condenação que emerge da fala do rei Thamos, que é, embora não inequivocamente, ratificada nos comentários de Sócrates na sequência (*Phdr.* 275d4-e5), tem suscitado interpretações que não somente têm colocado a escrita no banco dos réus, como também têm servido para condená-la (cf. Krämer, 1959; Szlézak, 2009 [1985], 2011 [2004]; Reale, 2004 [1991], 2007 [1980]; Höhle, 2008; Perine, 2014). Por que o rei Thamos se posiciona contrariamente à escrita? E por que a escrita não seria benéfica em sua perspectiva?

Nesse contexto, estamos diante da opinião do inventor das letras, o deus Theuth, mas não temos, de fato, uma avaliação crítica que decorre dos utentes dessa nova arte: apenas a do rei Thamos e a de Sócrates, que, como sabemos, não são reais usuários da escrita. Sendo assim, aqui não parece aplicar-se aquele princípio estabelecido na própria obra de Platão, segundo o qual, o mais apto a fazer um juízo crítico de um invento seria aquele que dele faz uso³⁶¹. Vale dizer que, se o seu inventor, como acusa Thamos, não tem nitidez para avaliar corretamente o valor de sua arte, por ser o “pai da escrita” (274e7-275a2), tampouco o rei Thamos, ou Sócrates, poderiam reivindicar estarem em melhores condições para fazê-lo. Ademais, conforme acrescenta R. Burger (1980, p. 90), a qualificação da escrita como um mal advém da voz de um ser imortal e supremo – o rei Thamos, também associado a Ámon, o supremo deus dos Egípcios –, portanto, seu discurso não é semelhante ao dos simples mortais, mas representa a opinião de alguém que desconhece as limitações dos homens – para os quais, talvez, a escrita pudesse ser útil ou necessária. Do mesmo modo, Sócrates, que na obra de Platão assoma frequentemente idealizado como o modelo de filósofo, “o melhor, o mais sábio e o mais justo” (*Phd.* 118a16-17); também ele parece representar um mortal que está em um plano acima dos demais, não tendo deixado, ademais, também nada escrito; por esse motivo,

³⁶⁰ 274e7-275a5: “Engenhoso Theuth, um é aquele capaz de engendrar as artes, mas outro o que julga qual o lote de dano e utilidade trará a quem delas se servir. E tu, sendo o pai da escrita e por querer-lhe bem, dizes agora o contrário do poder que ela tem. Pois, por descuidar da memória, a escrita produzirá esquecimento nas almas dos que se instruírem, posto que, por uma persuasão exterior e pela ação de sinais estranhos, e não mais do interior e por si mesmos, recordarão” (Cf. “Ὁ τεχνικώτατε Θεύθ, ἄλλος μὲν τεκεῖν δυνατὸς τὰ τέχνης, ἄλλος δὲ κρίναι τίς ἔχει μοῖραν βλάβης τε καὶ ὠφελίας τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι· καὶ νῦν σύ, πατήρ ὦν γραμμάτων, δι’ εὐνοίαν τούναντίον εἶπες ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ’ ἄλλοτριῶν τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ’ αὐτῶν ἀναμνησκομένους·”)

³⁶¹ Quem é melhor indicado para avaliar a bondade ou a virtude de um instrumento – digamos, de um violão – não é quem o constrói, mas o violonista, que o utiliza. Quem melhor avaliar a correção de uma lançadeira, de uma harpa ou dos nomes não é o artesão ou o criador das palavras, mas o dialético, que delas faz uso. Essa é a orientação que vemos consagrada no *Crátilo*, no trecho já citado no capítulo I (390c2-d6), a qual, todavia, embora sugerida nas palavras do rei Thamos, parece não se aplicar ao caso: o rei não é um usuário da escrita.

ele tampouco se qualifica como um usuário da escrita que poderia melhor avaliar os seus benefícios e desvantagens.

Nesse sentido, queremos dizer que o mito de Theuth situa a questão em um horizonte de compreensão certamente acima das expectativas humanas, em um plano “divino”. De fato, o próprio Sócrates motiva a narrativa com uma indagação sobre as condições do agir, do falar e dos discursos que poderiam “agradar à divindade” (274b9-10): “Sabes então em que condições agrada-se mais a deus, quer no agir, quer no falar, no que respeita a discursos?”³⁶² e a resposta, através do mito, atribui às letras origem divina. Além disso, também pergunta: “Se pudéssemos descobri-la [a verdade] por nós mesmos, haveríamos nós de ter algum cuidado com a opinião humana (τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων)?” (274c2-3)³⁶³. Embora tal interrogação seja considerada “ridícula” por Fedro (γελοῖον), trata-se de um preâmbulo do mito a ser narrado, e parece indicar-nos um caminho para sua interpretação. Afinal, de onde surge essa pergunta e por que Sócrates não oferece uma resposta objetiva para ela, assim como também não refuta a apreciação de Fedro, de que se tratava de uma questão “ridícula”?

O emprego do termo *gelóion* por Fedro parece apontar para uma inversão entre o seu *lógos* e o de Sócrates. Em outra ocasião, no prólogo do diálogo, fora Sócrates quem julgara “ridícula” uma pergunta sobre os mitos: “E a razão, meu caro, é simplesmente esta: ainda não fui capaz de conhecer a mim mesmo, como recomenda a inscrição de Delfos. E disso, ainda um ignorante, parece-me ridículo (γελοῖον) investigar aquilo que me é alheio” (229e4-230a1)³⁶⁴. O termo, o mesmo empregado ali (229e6) e aqui (274c4) representam, respectivamente, a aporia de Sócrates e Fedro diante da narrativa mítica. Além disso, Sócrates, no prólogo do diálogo, relegara a uma posição menor as narrativas míticas, alegando ser um ignorante (ἀγνοοῦντα) e desconhecedor das coisas que dizem respeito a si mesmo, mas nessa passagem é ele quem apresenta o mito que sustenta sua ulterior posição quanto ao assunto (275d-278b). Em contrapartida, Fedro, o aprendiz de retórica, instruído pelas letras de Lísias, nas quais acreditava residir todo o conhecimento possível sobre o tema³⁶⁵, é quem agora se revela um ignorante, afirmando desconhecer absolutamente (οὐδαμῶς). Sócrates é quem oferece, na sequência, a “narrativa dos

³⁶² Cf. {ΣΩ.} Οἷσθ' οὖν ὅπη μάλιστα θεῶν χαριῆ λόγων πέρι πράττων ἢ λέγων;

³⁶³ Cf. εἰ δὲ τοῦτο εὔρομεν αὐτοί, ἄρα γ' ἂν ἔθ' ἡμῖν μέλοι τι τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων;

³⁶⁴ Cf. τὸ δὲ αἴτιον, ὧ φίλε, τούτου τόδε. οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἑμαυτόν· γελοῖον δὴ μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἄλλότρια σκοπεῖν.

³⁶⁵ 235b1-3: “Que nada, Sócrates! Pois isto mesmo é o que há de melhor no discurso: nada do que é inerente ao tema e merecedor de ser tratado foi omitido” (Cf. Οὐδὲν λέγεις, ὦ Σώκρατες· αὐτὸ γὰρ τοῦτο καὶ μάλιστα ὁ λόγος ἔχει. τῶν γὰρ ἐνότων ἀξίως ῥηθῆναι ἐν τῷ πράγματι οὐδὲν παραλέλοιπεν).

antigos”, uma pretensa representação da verdade, que, entretanto, não residiria no próprio mito, mas no saber de sujeitos de outra época (274c1-2: δ’ ἀληθές αὐτοὶ ἴσασιν).

A questão de Sócrates (“Se pudéssemos descobrir isso [*i.e.* a verdade] por nós mesmos, haveríamos nós de ter algum cuidado com a opinião humana?”) é formulada gramaticalmente como um período hipotético potencial (prótase com o verbo no optativo – εἰ τοῦτο εὔρομεν, “se fôssemos capazes de descobrir isso” – e apódose com forma verbal igualmente no modo optativo – ἄν μέλοι τι, “haveríamos de ter algum cuidado”), e orienta nossa leitura para conceber a descoberta desse *isso* (274c2: τοῦτο) como a retomada de uma verdade (274c1: τὸ ἀληθές) que, embora vinculada a um saber ligado um tempo imemorial – os “antigos” a conhecem (274c1: τῶν προτέρων) –, permanece no presente enquanto uma possibilidade, não uma certeza, como dão a entender as formas verbais no modo optativo. Em outras palavras, a verdade se situa numa temporalidade inacessível objetivamente, quando dela se se aproxima com os recursos disponíveis no *agora*³⁶⁶. Para trazê-la ao presente, para rememorar-la, é preciso outra abordagem, viabilizada, conforme veremos à frente, pela dialética. Está aqui, portanto, esboçada a distinção entre a verdade (radicada em uma temporalidade indefinida e cujo desvelamento é apenas uma possibilidade, um modo optativo) e as conjecturas ou opiniões humanas, disponíveis desde já, no presente (274c3: τὰ ἀνθρώπινα δόξασμα).

Ora, mas essa pergunta pareceu “ridícula” a Fedro, e Sócrates parecia assentir com essa opinião, ao não refutá-la. A justificativa filosófica para isso estava assentada na palinódia apresentada por Sócrates: enquanto aos deuses caberia a contemplação permanente do ser e da verdade que se pode chamar de ciência (ἐπιστήμη), aos mortais restaria apenas o desejo dessa contemplação, desejo que pode franquear a alguns até uma visão parcial da verdade, mas que à maioria se frustra nas imperfeitas tentativas condignas à precária condição dos humanos, aos quais, alijados dessa verdade, restaria, então, somente contentar-se com o nutrir-se de opiniões (τροφή δοξαστή), como fica claro na passagem abaixo:

A substância que realmente é, sem cor, nem formato e intangível, contemplável apenas pelo piloto da alma – o intelecto –, aquilo de que trata a classe da verdadeira ciência, isso ocupa aquele lugar [o lugar

³⁶⁶ O *agora* vs. *em outro tempo/outrora* configura importante dicotomia que nos ajuda a pensar a passagem. A alma que busca a verdade, o filósofo, parte de um *agora*, de um presente em que se debate, como veremos na sequência, com as sedições da dimensão sensível, do devir, buscando a reminiscência de uma prévia visão do ser que tivera em *outro tempo*. Essas ideias, que nos parecem ser o substrato filosófico que nos permite compreender a passagem, estão formuladas na extensa digressão mítica presente na palinódia de Sócrates (248c-252b), também formulado na dicotomia *aqui/lá*.

supraceleste]. E, posto que o pensamento de um deus é nutrido por inteligência e ciência puras – bem como o de toda alma preocupada em receber o que lhe convém –, quando depois de um certo tempo ela vê o ser regozija-se, bem como nutre-se e deleita-se contemplando o verdadeiro, até que a revolução circular a reconduza ao mesmo ponto. Ora, nesse circuito contempla a justiça em si, contempla a moderação, contempla a ciência (...). E assim é a vida dos deuses (...). As demais seguem desejando todas elas com ardor o alto, mas, impotentes, submergem e são levadas juntas na circunvolução, pisando em atropelo umas nas outras, tentando uma estar à frente das outras. Tumulto, combate e suor tornam-se extremos e, devido à imperícia dos aurigas, muitas se machucam, muitas têm as asas quebradas; e todas tendo muitas aflições se afastam, sem ter alcançado a contemplação dos seres, e uma vez alijadas procuram alimento na opinião.³⁶⁷

(*Phdr.* 247c6-d7, 248a1, 248a6-b5)

Parece ficar patente, portanto, a distância que separa os deuses – que podem habitar as regiões “para além do céu” e de lá contemplarem indefinidamente o ser e a verdade – dos mortais, estes que, se forem filósofos, poderão no máximo, mediante um exercício dialético, recuperar pelo pensamento a reminiscência daquilo que um dia sua alma vislumbrou. O filósofo pode recuperar suas “asas” somente pelo pensamento e é pelo pensamento que ele pode se aproximar da condição divina, sem, contudo, jamais igualar-se a um deus³⁶⁸.

Em suma: está implícita no diálogo entre Fedro e Sócrates a contraposição entre, por um lado, uma ciência verdadeira (ἀληθῆς ἐπιστήμη), que é apanágio dos deuses e que se afina com a contemplação dos inteligíveis – a justiça em si (δικαιοσύνη), a moderação (σωφροσύνη) – e, por outro lado, as conjecturas humanas, ou opinião (δόξαμα), que, por sua vez, decorrem no limite das percepções que as almas têm *no* e *do* devir – ainda que as chamem de “ciência”³⁶⁹. Entre uma forma de saber e outra, insinua-se, entretanto, uma

³⁶⁷ Cf. ἡ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῆ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. ἄτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς ὄση ἂν μέλη τὸ προσήκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τὰληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἢ περιφορᾷ εἰς ταῦτὸν περιενέγκῃ. ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην (...). Καὶ οὗτος μὲν θεῶν βίος (...). αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαί, ἢ μὲν ἄριστα θεῶ ἐπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἔξω τόπον τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλῆν, καὶ συμπεριηρέθη τὴν περιφορᾷ, θορυβομένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα· ἢ δὲ τοτὲ μὲν ἦρεν, τοτὲ δ' ἔδου, βιαζομένων δὲ τῶν ἵππων τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ' οὐ.

³⁶⁸ 249c4-c6: “Por isso, com justiça de fato, somente o pensamento do filósofo tem asas; pois, segundo sua capacidade, está sempre próximo pela memória àquilo cuja proximidade o deus deve sua divindade” (διὸ δὴ δικαίως μόνῃ πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοισι αἰεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὦν θεῖός ἐστιν.)

³⁶⁹ Trata-se, portanto, de uma verdadeira ciência, pois radicada no inteligível, ligada ao ser em si, diferente de uma outra ciência, precária, transitória e imperfeita, radicada no sensível. Essa distinção aparece bastante clara na passagem: “Ora, nesse circuito [a alma divina] contempla a moderação, contempla a

terceira via, que parece ser a alternativa do filósofo: a dialética.

Assim, na mediana entre a contemplação direta dos inteligíveis e a opinião erigida sobre as percepções do vir-a-ser (247d7: γένεσις), caberia ao filósofo o conhecimento dialético, que nasce no devir, de onde parte – visto que o filósofo é um mortal – e ascende em um movimento direcionado ao inteligível. O saber filosófico precisa partir das percepções múltiplas para atingir cada vez mais inteligibilidade, vislumbrando, pelo pensamento, o real. Conforme vimos no capítulo II, essa imagem do filósofo estaria, de resto, de acordo com o “Decreto de Adastreia” (249b-250a): o filósofo é um amante do saber, não um sábio; seu percurso rumo ao conhecimento materializa a tensão jamais resolvida entre um esforço de reminiscência do inteligível e o esquecimento que se opera no sensível:

Com efeito, um homem deve compreender o que é dito de acordo com uma forma, indo das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio: e isso é a reminiscência daquilo que um dia nossa alma viu andando com um deus e olhando de cima das coisas que por ora dizemos que são, levantando a cabeça para o que realmente é.³⁷⁰

(*Phdr.* 249b6-c4)

Conforme é possível inferir na leitura da passagem supracitada, o *lógos* filosófico é, portanto, essencialmente um intermediário: se inscreve na dimensão sensível da linguagem, de onde parte, e ruma em direção ao puramente inteligível, que está além da própria linguagem. Mantém distância, portanto, tanto do “saber puramente inteligível” dos deuses – este que não configura um *lógos* –, quanto das opiniões puramente humanas – estas que se limitam ao *lógos*. Dito de outro modo, a dialética compreendida também como um *lógos*, se viabiliza como método de superação de dois estados fixos: o saber que é consciente que sabe (e que, portanto, não tem mais a necessidade da pesquisa, que é a posição “divina” ou dos *sophoi*) e o não-saber inconsciente de que não sabe (e que, portanto, também não vê a necessidade da pesquisa, porque pensa saber não sabendo, que é a posição “humana”, quando apaixonada por uma aparência de conhecimento). Entre esses dois extremos, registra-se a posição intermediária, que, diferente das duas

ciência – não aquela vinculada à geração, nem a que varia do modo como varia o ser por ora chamado de real, mas aquela que concerne ao ser que realmente é e que realmente é ciência” (247d5-e2, Cf. ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἢ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἢ ἐστὶν που ἕτερα ἐν ἑτέρῳ οὐσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὄντι ὄντως ἐπιστήμην οὐσαν).

³⁷⁰ Cf. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναρούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως.

primeiras, representa um movimento: tal é a dialética (ou filosofia), compreendida como *éros*, isto é, como desejo e como consciência de uma ausência, aquele saber que sabe não saber e que é condição de superação da aporia, um estado entre homens e deuses³⁷¹.

Dito isso, aqui reside a dificuldade, a nosso ver, de transpor simplesmente o embate entre Theuth e Thamos para a experiência da pesquisa filosófica, indagando se a escrita é ou não é pertinente a ela, e interpretando a passagem fora das fronteiras do mito. Compreender esse debate meramente como uma disputa sobre a vantagem ou malefício da escrita para o filósofo; ou, o que nos parece pior, assumir sem mais somente um dos lados dessa discussão, aquele que preconiza a condenação da escrita, deixa à sombra o fato de que se trata, em primeiro lugar, de um mito, no qual a discussão é tratada numa dimensão extrínseca à condição humana, trata-se de uma querela entre duas divindades (Theuth/Ámon). Em segundo lugar, essa leitura ignora que uma primeira distinção a ser aqui sublinhada não transparece na superfície do texto, mas assoma sob a primeira camada da significação: aquela entre uma forma de saber “divina” – que, de fato, prescinde de toda relação com os sensíveis, entre os quais a linguagem e, particularmente, a escrita – e uma forma de saber “humana” – que, mesmo direcionada ao verdadeiro saber, tem no sensível o ponto de partida e um auxílio.

Assumindo, portanto, a moldura mítica da passagem, abre-se a possibilidade para compreendermos que o verdadeiro problema não reside em condenar ou absolver a escrita, mas em demarcar as fronteiras entre a verdadeira ciência, puramente inteligível – um conhecimento cuja plenitude se vislumbra somente em um patamar divino – e o precário saber humano, suscetível às ilusões causadas pelos sensíveis, mas capaz de se viabilizar enquanto um caminho de aproximação da verdade – uma *philosophía*.

O erro de Theuth, contra o qual o rei Thamos se arvora, não era defender as vantagens da escrita, mas fazer coincidir, ingenuamente, o saber divino com o conjunto de informações que a escrita efetivamente pode registrar. O registro pela linguagem – seja na sua modalidade oral, seja na sua modalidade escrita – representa tão somente a *mímesis* da multiplicidade de sensações que atravessam a alma do filósofo, sensações que, entretanto, representam o ponto de partida da pesquisa (249b7-c1: ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων). Não se confunde, porém, como Theuth parece acreditar, com o verdadeiro saber. Nisso reside o contraponto do rei, de Sócrates – e de Platão.

Ademais, somente desse modo nos parece possível compreender por que o rei

³⁷¹ Devo essa observação à Professora Maria Cecília Gomes dos Reis, por ocasião do Exame de Qualificação desta tese, a quem agradeço.

ergue uma barreira *a priori* contra o intento de Theuth. Do contrário, se compreendemos a posição de Thamos como uma negação tão categórica da utilidade dessa arte – sem qualquer abertura para conhecê-la –, tal contraposição, se tomada no seu valor de face, não poderia ser compreendida como a manifestação de um flagrante preconceito histórico? E mais: não seria essa uma posição bastante aristocrática, ao privar a população comum do usufruto de um bem? Recorde-se que o intento inicial de Theuth era, precisamente, o de socializar a arte das letras entre a população egípcia (274d4-5: δεῖν διαδοθῆναι τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις) e que as letras eram então apresentadas como o produto de um aprendizado (274e5: μάθημα).

Paradoxalmente, conforme vimos, é precisamente essa a atitude intelectual que os estudiosos da Escola de Tübingen-Milão atribuem a Platão. Platão, a exemplo de Sócrates, teria se apropriado da escrita senão de forma desconfiada; teria restrito, por essa razão, o verdadeiro conhecimento aos poucos discípulos que se encontrassem em condição de aprendê-lo, no âmbito da Academia. Szlézak (2004 [1985], p. 17 *et seq.*), rebatendo a crítica que se levanta contra essa interpretação, traz elementos da cultura grega que mostram que uma perspectiva esoterista e iniciática da filosofia não seria de todo estranha à época de Platão, e argumenta no sentido de que uma mentalidade aberta e “democrática” seria produto dos sistemas filosóficos modernos³⁷² e que, ademais, seria possível encontrar na própria obra de Platão uma velada crítica à abertura democrática ateniense, ao lado de elementos que apontam para uma seleção especial de a quem se deve ou não permitir o acesso ao conhecimento³⁷³. Tais argumentos, que sustentam uma leitura em desfavor da escrita nessa passagem, baseia-se, portanto, em razões de ordem histórica, não filosófica.

Contudo, há também razões filosóficas para que Platão represente no discurso de Thamos uma censura à posição de Theuth, sem que essa censura, isoladamente,

³⁷² Cf. Szlézak (2009 [1985], p. 17): “Julgamos as épocas passadas de acordo com nossas experiências e convicções: ainda conseguimos registrar e entender a retenção compulsória do conhecimento científico e filosófico como, por exemplo, na história das ideias do início da Modernidade, de Galileu e Leibniz. O que permanece incompreensível é a voluntária limitação da comunicação filosófica; é inconcebível que um interlocutor de uma conversa intelectual, ainda mais um interlocutor de categoria, não possa ver como um bem a comunicação para todas as pessoas daquilo que para ele é importante. Em seus diálogos, Platão conta o tempo todo com a possibilidade de que um interlocutor na conversa manifeste apenas uma parte de seu saber e sua compreensão”.

³⁷³ Cf. Szlézak (*ib.*, p. 19): “Mas realmente conhecemos Platão, em outras partes, como defensor de abertura democrática e liberalidade progressiva? Ele previu para seu Estado ideal, ou para seu Estado baseado em leis, um sistema público de informação e de instrução? Sua obra *Leis* mostra, como se sabe, que não apenas o conteúdo da educação dos que são chamados ao governo é protegido do conhecimento por parte dos não chamados, mas que o mero fato da exclusão também deve permanecer oculto dos excluídos; aqui, acentuando mais ainda do que em seu primeiro projeto de Estado as estruturas separatistas de classe, Platão também exige que se mantenha segredo em relação também ao secretismo (*Leis* 961b4-6, com 952a7 e 968d-e)”.

represente no final o próprio ponto de vista de Platão: seria ingênuo conceber a escrita como uma panaceia para os problemas ligados ao saber, expectativa que se revela ao exibir seu invento como uma droga não somente para a memória, mas também para a *sabedoria* dos humanos (274e6: μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον). Ora, conforme vemos com Brisson (2004 [1989], p. 60), a passagem não instaura uma oposição entre oralidade e escrita, tendo como critério diferenciador o fato de aquela ser adequada à filosofia e esta não; trata-se, antes, de fazer compreender a distinção, hoje talvez um tanto banal, entre informação e conhecimento: enquanto a escrita possa vir em socorro da transmissão e preservação de informações, ela jamais poderia compensar o verdadeiro conhecer, radicado na memória e que se atinge mediante um exercício intelectual.

É também nesse sentido que poderíamos aqui evocar, como um parêntese, o modo como o problema também se dispõe no núcleo filosófico da *Carta 7* (341a-345c), mostrando como a discussão que se instaura nessa carta é também confluyente com a leitura que apresentamos. Conforme vimos no último capítulo, essa passagem é também tomada como um autotestemunho platônico que, ao mesmo tempo que revelaria o descrédito da escrita, apontaria para doutrinas secretas além dos diálogos (cf. Szlézak, 2009 [1985], apêndice 3; Reale, 2004 [1991], p. 68 *et seq.*, entre outros). Em que pesem as dúvidas que ainda restam quanto à autenticidade da *Carta*³⁷⁴ e a diferença que ela representa quanto ao gênero em que é escrita – o que nos impõe, logo de partida, a necessidade de fazermos ressalvas quando a abordamos em paralelo com os diálogos³⁷⁵

³⁷⁴ O questionamento sobre a autenticidade da *Carta 7* decorre, em grande parte, do estranhamento que o seu núcleo filosófico causa, quando considerado à luz do pensamento que se depreende da leitura dos diálogos platônicos. Essa problemática incompatibilidade com os diálogos é, pelos estudiosos da Escola de Tübingen-Milão, argumento para a defesa da existência de um núcleo metafísico externo aos diálogos, com o qual a carta parece entretanto concordar e, por isso, constitui também um argumento para sua autenticidade; por outro lado, ela é igualmente usada por comentaristas antiesoteristas como uma razão para sua inautenticidade. Concordamos com Trabattoni (2003) que o debate sobre a autenticidade da *Carta* não deve ter como critério a sua concordância ou não com uma interpretação particular de Platão. Conforme comenta Irwin (2008), os elementos que se consideram contrários à autenticidade não são definitivos (tais como o aparente desconhecimento dela por parte de Aristóteles e o silêncio sobre ela em autores coetâneos ou em autores anteriores a Cícero; assim como o inusitado esquecimento da figura de Sócrates), tampouco são categóricos os argumentos a favor da sua autenticidade (tais como a coerência histórica e estilística). Embora tenhamos em Maddalena (1948) argumentos que defendem a inautenticidade da *Carta 7* (ao lado de todas as demais epístolas atribuídas a Platão) e em Cherniss (1962 [1945]) e Bröcker (1963), argumentos que consideram espúria ao menos a parte filosófica da *Carta*; pode-se talvez afirmar que a tendência contemporânea é pela admissão de algumas cartas como autênticas, entre as quais, particularmente, a sétima. Reforçam essa perspectiva: Pasquali (1967), Parente (1970), Trabattoni (1993, 2003).

³⁷⁵ O fato de o texto configurar uma epístola, não um diálogo, manifesta uma motivação de natureza diversa da dos diálogos. É possível, por exemplo, assumir que o tema tratado na carta tenha um caráter mais contingencial e polêmico que o tratado nos diálogos, que são, pela sua natureza, mas investigativos e dialéticos. Conforme comenta Trabattoni (2003, p. 161), a *Carta 7* tem um movimento retórico apologético, ligada à estratégia de Platão defender-se e mostrar-se isento das consequências políticas desastrosas de Siracusa, permitindo, por essa razão, alguma hipérbole ou exagero. É, portanto, não sem relação com a dimensão retórica da carta que se deve avaliar seu conteúdo filosófico.

– não é possível ignorar que ela represente uma peça crucial para avaliar a atitude de Platão em relação aos diálogos e à escrita, e que seja também amplamente considerada pela maior parte dos comentadores, ainda que mais difícil de ser interpretada. Assim, parece-nos incontornável que também apresentemos algumas notas que nos permitem compreender a polêmica passagem dessa carta, sem a pretensão de que elas representem uma leitura sistemática desse texto, com o intuito de mostrar como o direcionamento da nossa leitura também pode ser confirmada pela interpretação dessa passagem³⁷⁶.

A questão da escrita na Carta 7: o filósofo entre o “ouvir” e o “escrever”

Convém, antes de mais nada, apresentar um enquadramento dramático da *Carta*. O texto compreende, basicamente, duas seções: uma longa narrativa de caráter histórico e biográfico (*Ep.* 7.323e7-342a; 345c-352a), interrompida por um breve *intermezzo* filosófico (341a-345c). O conteúdo histórico-biográfico da *Carta* diz respeito aos reveses políticos ligados à corte de Siracusa durante a tirania de Dionísio I e Dionísio II, sobre as quais Platão teria tido alguma influência em três diferentes momentos:

1. quando permaneceu como hóspede naquela cidade em aproximadamente 388-387 a.C., ocasião em que teria conhecido Díon – jovem aristocrata ligado à família de Dionísio, a cujos parentes a carta se destina, após a sua morte em 354 a.C.;

2. quando regressou a Siracusa por insistência de Díon, em c. 367-366 a.C., a fim de oferecer conselhos políticos a Dionísio II – o que Platão teria encarado como uma oportunidade de tentar pôr em prática suas ideias políticas; tentativa, todavia, fracassada, visto que Díon logo foi acusado de conspiração e exilado por Dionísio II, e o tirano, embora buscasse a amizade de Platão, não teria demonstrado levar a sério a filosofia;

3. quando Dionísio II novamente o convidou a ir a Siracusa, em c. 361-360 a.C., e Díon, esperançoso de obter a permissão de retornar do exílio, o teria exortado a aceitar o convite, argumentando que havia rumores de que Dionísio havia enfim aderido à filosofia, convite que Platão novamente aceitou, a contragosto. Entretanto, também nessa ocasião a incursão de Platão teria fracassado: Platão acabou sendo submetido a uma prisão domiciliar por Dionísio, tendo dela se libertado somente pela intervenção de Arquitas de Tarento, e Díon, com apoio de outros nobres, teria organizado em seguida

³⁷⁶ Um conjunto de leituras mais abrangentes e sistemáticas da *Carta 7*, no âmbito do conjunto de epístolas atribuídas a Platão e que, além disso, retrate também a história em torno do debate sobre as epístolas platônicas tem como referências as obras de Maddalena (1948), Pasquali (1967) Parente (1970), Trabattoni (1993, 2003), Irwin (2008), Gallazzi (2008), Forcignano (2016).

uma expedição militar que depôs Dionísio II em 357 a.C., e iniciado um governo que, não obstante, foi logo interrompido com o seu assassinato em 354 a.C.

Conforme comenta F. Trabattoni (2003, p. 166), os dados históricos narrados por Platão explicam, em grande parte, o movimento retórico do texto: a carta organiza-se como uma espécie de apologia de Platão destinada à opinião pública ateniense. De fato, o risco era que os embaraços diplomáticos em Siracusa e o fracasso de Platão em mediar os problemas políticos sicilianos colocassem em xeque e diminuíssem a credibilidade do seu pensamento filosófico³⁷⁷. Afinal, como justificar que Platão, depois das reflexões sobre o tirano que realiza, por exemplo, no *Górgias*, na *República* e no *Fedro*, havia se comprometido com um tirano como Dionísio? Como explicar o aparente fracasso da filosofia platônica quando ela foi chamada a contribuir com a realidade política prática?

O *excursus* filosófico da carta não deve ser compreendido, portanto, desvinculado da direção retórica do texto; com efeito, a questão da escrita, que emerge como tema central no argumento dessa passagem, une a parte histórico-biográfica à discussão propriamente filosófica. As reflexões que Platão apresenta na sequência sobre o comércio entre filosofia e escrita estão, assim, fortemente vinculadas às observações precedentes; são preparadas por uma longa sequência narrativa cujo objetivo é revelar, na perspectiva de Platão, que o renovado interesse filosófico de Dionísio II (*Ep.* 7.339b3-b4; 339d1-3)³⁷⁸ era não mais que uma presunção de sabedoria (341b1-3)³⁷⁹.

Bastante diferente daquela concepção de filósofo que Platão descreve nesse contexto (340c1-341d6)³⁸⁰, Dionísio acreditara ter-se tornado sábio apenas por ter “ouvido

³⁷⁷ Cf. Trabattoni (2003, p. 167): “O mais preocupante para Platão, provavelmente, era exatamente isto, que seu pensamento filosófico fosse avaliado à luz dos acontecimentos sicilianos, e se considerasse a dramática parábola pessoal de Dionísio ou de Díon como o resultado natural a que é conduzido quem aprende e aplica a filosofia. Confirma-o claramente, por exemplo, uma passagem em 341a, em que Platão diz que quem não está disponível para aprender, como Dionísio, não pode atribuir a culpa em quem lhe indica a estrada (τὸν δεικνύντα), mas a si mesmo. Assim, além de justificar praticamente os seus atos, Platão se esforça igualmente na carta por dissociar suas ideias filosóficas dos resultados desastrosos dos acontecimentos sicilianos, que já estavam sob os olhos de todos”.

³⁷⁸ Cf. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. (2008): “Todos eles me fizeram o mesmo discurso: o quão admiravelmente Dionísio estava entregue à filosofia (...). Mas mais cartas me chegavam de Arquitas e daqueles de Tarento, que elogiavam a filosofia de Dionísio (...)”.

(Cf. οὔτοι δὲ ἡμῖν ἠγγελλον πάντες τὸν αὐτὸν λόγον, ὡς θαυμαστὸν ὅσον Διονύσιος ἐπιδεδωκώς εἶη πρὸς φιλοσοφίαν... ἐπιστολαὶ δὲ ἄλλαι ἐφοίτων παρὰ τε Ἀρχύτου καὶ τῶν ἐν Τάραντι, τὴν τε φιλοσοφίαν ἐγκωμιάζουσαι τὴν Διονυσίου).

³⁷⁹ Cf. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. (2008): “Ele pretendia saber e ter compreendido muito e até o máximo das lições que mal tinha ouvido de outros”. (Cf. πολλὰ γὰρ αὐτὸς καὶ τὰ μέγιστα εἰδέναι τε καὶ ἱκανῶς ἔχειν προσεποιεῖτο διὰ τὰς ὑπὸ τῶν ἄλλων παρακοάς).

³⁸⁰ Cf. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. (2008): “Aquele que ouviu, caso realmente seja filósofo, tendo a familiaridade e sendo digno da tarefa, por ser divino, considera que é caminho admirável ter ouvido e que se deve esforçar, e considera ainda que a quem faz assim não é possível viver de outro modo. Depois disso, tendo-o seu guia iniciado nesse caminho, não desiste antes de chegar a um fim em tudo, ou de ganhar força para por si próprio ser capaz de guiar, sem aquele que indica o caminho. É dessa maneira que vive esse homem, fazendo seja o que for. Mas tudo o que faz

de outros” e, especialmente, por ter escrito um livro: “Mais tarde, soube que tinha escrito acerca do que ouviu, mas compondo como se fosse obra sua e nada que tivesse ouvido a outro” (341b3-5)³⁸¹. Era preciso, portanto, desmascarar essa atitude falsamente filosófica, que consistia tão somente em, cobrindo-se de opiniões (340d6-7: δόξαις δ’ ἐπικεχρωσμένοι), julgar o bastante, no que tange à sabedoria, apenas ter ouvido, sem nada fazer (341a2-3: ὡς ἱκανῶς ἀκηκοότες εἰσὶν τὸ ὅλον, καὶ οὐδὲν ἔτι δέονταί τινων πραγμάτων). Somente tendo em vista esse contexto é que podemos, então, passar para aquela primeira passagem da *Carta*, onde Platão teria manifestado sua opinião sobre a escrita:

Eis o que tenho a explicar acerca de todos que escreveram e hão de escrever, quantos dizem saber daquilo de que me ocupo, tantos os que me ouviram a mim, como a outro, como ainda os que encontraram por si. Não é possível, na minha opinião, que tenham compreendido nada do assunto. Não há obra minha escrita sobre ele, nem jamais poderá haver. Pois, de modo algum se pode falar disso, como de outras disciplinas, mas, depois de muitas tentativas, com a convivência gerada pela intimidade, como um relâmpago brota uma luz na alma e se alimenta a si própria.³⁸²

(*Ep.* 7.341b7-d2)

Conforme vimos, a passagem supracitada, que revela a declaração de Platão sobre os que “escreveram” (341b7: ὧν γεγραφότων) e sobre os que hão de escrever (341c1: καὶ γραψόντων), tinha um alvo certo: Dionísio II. A crítica não emerge isolada, não é possível concebê-la, por isso, como uma reflexão abstrata sobre toda e qualquer escrita, mas ela precisa ser lida em relação ao contexto precedente que a motiva: o fato de que Dionísio, tendo apenas ouvido falar sobre filosofia (341b4: ἤκουσε), tenha se julgado sábio o

fã-lo sempre com filosofia. Esta é o seu alimento de cada dia, levando-o, se for bom aluno, a ter boa memória, ser apto nos cálculos e sóbrio, em si mesmo. E qualquer modo de vida contrário a esse ele acaba por odiar”.

(Cf. ὁ γὰρ ἀκούσας, ἐὰν μὲν ὄντως ἦ φιλόσοφος οἰκεῖός τε καὶ ἄξιός τοῦ πράγματος θεῖος ὧν, ὁδόν τε ἡγεῖται θαυμαστὴν ἀκηκοέναι συντατέον τε εἶναι νῦν καὶ οὐ βιωτὸν ἄλλως ποιῶντι· μετὰ τοῦτο δὴ συντείνας αὐτός τε καὶ τὸν ἡγούμενον τὴν ὁδόν, οὐκ ἀνίησιν πρὶν ἂν ἢ τέλος ἐπιθῆ πᾶσιν, ἢ λάβῃ δύναμιν ὥστε αὐτὸς αὐτὸν χωρὶς τοῦ δείξοντος δυνατὸς εἶναι ποδηγεῖν. ταύτη καὶ κατὰ ταῦτα διανοηθεὶς ὁ τοιοῦτος ζῆ, πράττων μὲν ἐν αἰσισιν ἂν ἢ πράξεις, παρὰ πάντα δὲ αἰεὶ φιλοσοφίας ἐχόμενος καὶ τροφῆς τῆς καθ’ ἡμέραν ἧτις ἂν αὐτὸν μάλιστα εὐμαθῆ τε καὶ μνήμονα καὶ λογίζεσθαι δυνατὸν ἐν αὐτῷ νήφοντα ἀπεργάζηται· τὴν δὲ ἐναντίαν ταύτη μισῶν διατελεῖ).

³⁸¹ Cf. ὕστερον δὲ καὶ ἀκούω γεγραφένα αὐτὸν περὶ ὧν τότε ἤκουσε, συνθέντα ὡς αὐτοῦ τέχνην, οὐδὲν τῶν αὐτῶν ὧν ἀκούοι·

³⁸² Cf. τοσόνδε γε μὴν περὶ πάντων ἔχω φράζειν τῶν γεγραφότων καὶ γραψόντων, ὅσοι φασὶν εἰδέναι περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω, εἴτ’ ἐμοῦ ἀκηκοότες εἴτ’ ἄλλων εἴθ’ ὡς εὐρόντες αὐτοί· τούτους οὐκ ἔστιν κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν περὶ τοῦ πράγματος ἐπαῖνιν οὐδέν. οὐκ οὐκ ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ’ ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.

suficiente, a ponto de escrever um tratado com tais ideias, como se não as tivesse ouvido de ninguém (341b4-5: συνθέντα ὡς αὐτοῦ τέχνην, οὐδὲν τῶν αὐτῶν ὧν ἀκούοι). Assim, antes de abordarmos aquela frase crucial de Platão (“Não há obra minha escrita sobre ele, nem jamais poderá haver” – 341c4-5³⁸³), que nos remete diretamente ao “escrever”, é importante também considerar o peso que nessa passagem tem também o “ouvir”.

A passagem nos remete à ética do filósofo diante do que ouve e permite delinear a oposição entre quem é “realmente um filósofo” (340c2: ὄντως ἢ φιλόσοφος) e quem não é (340d6: ὄντως μὴ φιλόσοφος). Somente o primeiro é digno dos assuntos de natureza filosófica, possuindo natureza semelhante à divina (340c3: ἄξιος τοῦ πράγματος θεῖος ὧν). Diante daquilo que ouve (340c1: ὁ γὰρ ἀκούσας), ele considera o ter ouvido como um caminho extraordinário (340c3: ὁδὸν θαυμαστήν), no qual se engaja, não lhe ocorrendo outro tipo de vida (340c4: οὐ βιωτὸν ἄλλως ποιοῦντι). Aquilo que é ouvido, isto é, o *lógos*, representa um caminho (ὁδός), que pode conduzir o filósofo à autonomia quando ele se torna capaz de seguir sem aquele que lhe indicou (340c7-d1: αὐτὸν χωρὶς τοῦ δείζοντος δυνατὸς εἶναι ποδηγεῖν). Portanto, jamais esse *lógos* poderia confundir-se com a própria sabedoria, justificando, por exemplo, a pretensão de, acreditando-se saber tudo, escrever uma obra. A obra de Dionísio, como outra qualquer, representaria, portanto, não mais que uma *dóxa*; aqueles que se consideram na condição de sábios por apenas tê-la escrito (ou lido) não são verdadeiros filósofos, estão apenas “cobertos de opiniões” (340d6-7: δόξαις δ’ ἐπικεχρωσμένοι).

Dito isso, podemos retornar às impactantes frases de Platão em 341c4-c6: “Não há obra minha escrita sobre o assunto, nem jamais poderá haver. Pois, de algum modo se pode falar disso, como de outras disciplinas”³⁸⁴. Ora, sem descartar algum exagero de expressão – cuja ocorrência seria compreensível e adequada ao gênero do texto –, e tendo em mente o contexto em que a observação é apresentada, parece-nos difícil considerá-la como uma crítica absoluta à toda e qualquer escrita enquanto possibilidade de expressão filosófica, posição que, conforme apontamos, é mantida por vários estudiosos ligados à Escola de Tübingen-Milão. Afirmamos isso considerando, em suma, três aspectos que, então, parecem saltar aos olhos:

I. a referência à escrita não está em primeiro plano, mas decorre de um acontecimento contingencial e histórico: o fato de Dionísio ter escrito um livro. Em

³⁸³ Cf. οὐκ οὐκ ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται.

³⁸⁴ Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. (2008), cf. οὐκ οὐκ ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα (...).

primeiro plano estaria, conforme pontuamos, a distinção entre uma *philo-doxía* e a *philosophía*, isto é, a distinção entre um verdadeiro filósofo, que se engaja em um caminho de amor à sabedoria; e um falso filósofo, que estando “coberto de opiniões”, julga-se detentor do conhecimento, e, por isso, também julga-se capaz de escrever³⁸⁵;

2. se essa primeira premissa está correta, então também faz sentido que Platão tenha afirmado nada ter escrito sobre o assunto, pois nem mesmo a sua obra deveria ser tomada no sentido de *conter o conhecimento*, haja vista que o conhecimento não se confunde com a linguagem – oral ou escrita –, mas decorre de um engajamento filosófico, da busca por um modo de vida;

3. não há indícios textuais na *Carta 7* que assegurem irrefutavelmente uma oposição entre o texto escrito e o falado: se a escrita é citada, a crítica sobre ela não descarta também o que se diz oralmente, o termo usado por Platão para afirmar que é impossível “falar” é *rhetós*, que significa “formulação discursiva”, “expressão”, não estando ligado especificamente à escrita.

A essas razões, poderíamos ainda acrescentar uma quarta: Platão quer se defender do que poderia apresentar um texto que não é seu, isentando-se, por isso, de qualquer comprometimento com as decisões de Dionísio. Aliás, é nesse sentido que podemos entender a observação seguinte: “o dito ou escrito por mim seria melhor” (341d2-3: γραφέντα ἢ λεχθέντα ὑπ’ ἐμοῦ βέλτιστ’ ἂν λεχθείη). O “dizer” e o “escrever” estão aqui no mesmo plano, o que nos sugere que a questão não é bem uma suposta diferença entre um e outro, mas a incerteza que ronda o próprio fato (incerteza expressa, por exemplo, pelo modo optativo do verbo: “talvez fosse escrito” – λεχθείη). Não há, portanto, uma ressalva particular contra a escrita, mas há um franco ceticismo diante da própria linguagem, quando ela, candidatando-se a ser mais que um “caminho”, pretende tornar-se porta-voz do conhecimento, tal como se revela na opinião dos que acreditam que bastaria escrever (ou ler) um livro de filosofia para se tornar um filósofo. O conhecimento, por outro lado, não está na linguagem escrita (ou falada), não é possível ser formulado discursivamente (341c4-5: ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστίν), mas ocorre como um evento repentino (341c7: ἐξαίφνης), gerado a partir de uma prolongada convivência com ele (341c6-7: ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ).

Sem avançarmos na leitura da *Carta*, por enquanto parece-nos suficiente destacar

³⁸⁵ Nesse sentido, Platão estaria aqui mostrando, a partir de um exemplo prático, aquilo que já afirmara na *República*: a distinção entre *dóxa*, fundada no parecer, e *conhecimento*, fundado no ser; uma distinção entre o *philodoxos* e o *philosophos*. Essa discussão aparece claramente em *R.* 5.476d-480a e pode ser encontrada também no *Fedro*, na passagem que citaremos abaixo (275a6-b2).

que as observações acima reforçam a leitura que fizemos do mito de Theuth. Como brevemente pontuamos, a crítica à escrita que emerge na *Carta 7* não reside em tomar as letras por oposição ao discurso oral, este supostamente superior e imune aos perigos da escrita. Em vez disso, tanto no *Fedro*, quanto na *Carta 7*, o interesse filosófico consiste em questionar a opinião daqueles que creditavam à escrita um estatuto idêntico ao do conhecimento, tal como é a posição de Theuth e Dionísio II. Ambos estão em posições análogas quanto à escrita: olhando para a leitura, Theuth imagina que a escrita poderia tornar os homens mais sábios; olhando para o que escreveu, Dionísio julga já se ter tornado um sábio em virtude disso. Portanto, a crítica que Thamos faz pesar sobre Theuth parece se aplicar perfeitamente à atitude de Dionísio:

Aos que receberam essa instrução concedes uma aparente e não verdadeira sabedoria. Pois, graças a ti, vão ouvir falar de muita coisa que não aprenderam e serão aparentemente sabidos em tudo, quando ignoram a maior parte – e ainda de convívio difícil –, feitos sábios em aparências, e não em saberes.³⁸⁶

(*Phdr.* 275a6-b2)

Se Theuth estivesse certo em sua pretensão de ter encontrado um remédio para a sabedoria (274e6-7: σοφίας φάρμακον ηὑρέθη), não somente o problema dos antigos egípcios (ou dos gregos) estaria resolvido, mas a escrita seria também uma arma de poder sem precedentes em qualquer outra época da humanidade – inclusive a nossa³⁸⁷. Contudo, parece-nos ingenuidade aderir à posição de Theuth: a escrita não é a poção mágica que resolve os problemas do saber, ela não prescinde da verdadeira memória, que precisa ser reativada mediante um exercício. Memória, como veremos à frente, está indissociavelmente ligada ao aprender. Produzindo sinais estranhos (275a4: ὑπ’ ἀλλοτρίων τύπων), ela, ao contrário, pode inclusive iludir as pessoas, por isso é “perigosa”

³⁸⁶ Cf. σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις· πολυήκοοι γάρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν.

³⁸⁷ Um interessante experimento filosófico-literário que consiste em associar a filosofia de Platão aos debates contemporâneos é a obra de Rebecca Goldstein (2017: *Platão no Googleplex*: por que a filosofia não vai desaparecer). Nessa obra, a autora apresenta o inusitado encontro entre Platão e uma assessora editorial na sede da *Google*, onde o debate entre informação – hoje virtualmente acessível e infinita na máquina do *Google* – e conhecimento é novamente posto em cena com a radical atualidade do pensamento de Platão. Vejamos o diálogo entre o filósofo e a assessora (Goldstein, 2017, p. 81):

“ – A *Google* não é a maneira mais poderosa de adquirir conhecimento?

– Sim, confirmei, é uma poderosa ferramenta de pesquisa, mas você não precisa entender como eles fazem isso para usá-la. Todas as pessoas no mundo ‘googlam’, mas ninguém entende como funciona. É tecnomágica.

– Se não entendermos nossas ferramentas, há o perigo de nos tornarmos as ferramentas de nossas ferramentas, disse Platão.”

(δεινός). Como afirma Sócrates (275d4), por intermédio da escrita, os homens – como Dionísio II, eu diria – julgam-se sábios, sem sê-lo (275a9: δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν)³⁸⁸. Os “sinais estranhos” representam precisamente os limites da escrita: *týpos* faz referência exatamente a isso, às marcas, aos sinais, às impressões, às imagens; palavras que dão conta de descrever uma experiência radicada no sensível.

Assim, é importante frisar que a crítica contida na passagem não incide sobre toda escrita, mas somente sobre a pretensão daqueles que a veem como substituto do conhecimento. Como comenta Hackforth (1997 [1952], p. 167), nisto reside o “perigo da doxografia”: o leitor acreditar no poder de absorver conhecimentos pela mera leitura. Não sendo, em suma, um repositório do conhecimento, restaria a ela uma função outra: a de ser uma via associada à dialética, mas cujos benefícios só são colhidos a depender dos caminhantes. Crer, por outro lado, que ela representaria o *phármakon* para o problema do conhecimento, o ponto final dessa caminhada, seria o mesmo que acreditar, por exemplo, ser possível possuir todo o saber apenas lendo a *Wikipédia*.

4.2 A escrita como *phármakon*

No início deste capítulo, aludimos ao caráter ambíguo com que o problema da linguagem – e da escrita, em particular – é formulado no *Fedro*. A questão da escrita, tal qual apresentada no embate entre seu inventor Theuth e o rei Thamos contribui particularmente para agravar o grau de incerteza com que Platão apresenta o problema, a começar pelo termo pelo qual o inventor qualifica sua arte: um *phármakon* para a memória e para a sabedoria (274e6: μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον). A metáfora não

³⁸⁸ O termo que na passagem faz referência aos que “se julgam sábios” (275b2: δοξόσοφοι) é provavelmente da lavra de Platão. Conforme Brandwood (1976, p. 257), o termo ocorre apenas no *Phdr.* 275b2. O substantivo abstrato *doxosophía* aparece poucas vezes em diálogos que lhe são posteriores e a ele tematicamente vinculados: *Sof.* 231b6, *Fil.* 49a2, 49d11. O uso desse termo, conforme comenta Centrone (2014, p. 170), polemiza com a posição de Isócrates (para o quem o sábio – *sophós* – poderia somente atingir um saber *doxástico*). Além disso, parece indiretamente aludir ao sofista – por oposição ao filósofo: parece ecoar, com efeito, a conhecida definição de sofista, tal como encontramos na conclusão do *Sofista* (268b10-d4):

ESTR.: E do outro, o que diremos? Sábio ou sofista?

TEET.: É impossível dizer “sábio”, visto que o consideramos não sabedor: sendo, porém, imitador de um sábio [μμητής τοῦ σοφοῦ], é claro que tomará um nome parecido com o dele, e agora já compreendo que é preciso verdadeiramente se dirigir ele como o sofista que ele realmente é.

ESTR.: Então vamos amarrá-lo, conforme antes, atando-se-lhe esse nome do início ao fim?

TEET.: Exatamente.

(Cf. {ΘΕΑΙ.} Τὸ μὲν που σοφὸν ἀδύνατον, ἐπεὶ περ οὐκ εἰδότα αὐτὸν ἔθεμεν· μμητής δ' ὢν τοῦ σοφοῦ δηλον ὅτι παρωνύμιον αὐτοῦ τι λήψεται, καὶ σχεδὸν ἤδη μεμάθηκα ὅτι τοῦτον δεῖ προσεπιεῖν ἀληθῶς αὐτὸν ἐκείνον τὸν παντάπασιν ὄντως σοφιστήν.

{ΞΕ.} Οὐκοῦν συνδήσομεν αὐτοῦ, καθάπερ ἔμπροσθεν, τοῦνομα συμπλέξαντες ἀπὸ τελευτῆς ἐπ' ἀρχήν;

{ΘΕΑΙ.} Πάνυ μὲν οὔν.)

era nova na tradição grega³⁸⁹ e a polissemia desse termo em grego antigo é bem conhecida: em seu sentido mais usual – “remédio”, “droga” – tal vocábulo pode ser, por exemplo, percebido em muitas partes do *corpus Platonicum*³⁹⁰, mas nele também coexiste assumindo conotações discrepantes: “poção”, “veneno”³⁹¹. O termo é empregado quatro vezes no *Fedro* (230d6, 270b6, 274e6, 275a5) e, na alquimia das palavras de Platão, o seu emprego nesse diálogo tem como efeito tornar a questão ainda mais complexa, requisitando-nos atitude interpretativa que enfrente o texto platônico como um constante desafio para o leitor, que deve tensionar os seus significantes – ou os *estranhos sinais* (ἄλλότριοι τύποι) da escrita. Nesse sentido, muita tinta tem sido empregada em interpretações dessa palavra no *Fedro*; a mais famosa delas, talvez, seja a de Derrida (2004 [1972]), à qual fizemos menção prévia e preliminar no capítulo III.

Segundo o filósofo franco-argelino, qualquer tentativa hermenêutica que consista em desfazer a ambiguidade presente no signo – incluindo até mesmo a sua tradução – já seria, em si, uma derrogação da filosofia de Platão, em prol de um “platonismo”³⁹². Para

³⁸⁹ A associação entre escrita, memória e *phármakon* estava já presente em muitos autores anteriores a Platão. Atribuindo a escrita a Prometeu, Ésquilo (*Pr.* 460-461) já afirmava “combinações de letras, memória de todas as coisas, artífice-mãe das Musas” (Cf. γραμμάτων τε συνθέσεις, / μνήμη ἀπάντων, μουσομήτορ' ἐργάνην). Atribuindo-a a Palamedes, observa-se também a associação entre letra e memória em *Eurípedes* (*TrGF* 578, 1): “Inventei para a humanidade as letras – o remédio para o esquecimento –, somente dispondo corretamente as consoantes, as vogais e as sílabas” (Cf. τὰ τῆς γε λήθης φάρμακ' ὀρθώσας μόνος, / ἄφωνα φωνήεντα συλλαβὰς τιθεὶς/ἐξηῦρον ἀνθρώποισι γράμματ'). No *Elogio de Helena* (14), de Górgias de Leontinos, a relação entre escrita e *phármakon* também estava posta. Tradução de Aldo Dinucci (2009): “A mesma relação tem também a potência do discurso para com a boa ordem da alma e a potência dos medicamentos com relação ao estado natural dos corpos, pois, do mesmo modo que certos medicamentos expulsam do corpo certos humores, e uns suprimem a doença, outros, a vida, do mesmo modo também, entre as palavras, umas afligem, outras encantam, outras amedrontam, outras estabelecem confiança nos ouvintes, outras, através de sórdida persuasão, envenenam e enganam a alma” (Cf. (14) τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου πάυει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινα κακῆι τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.).

³⁹⁰ Na *República* (3.406d1-3), *phármakon* é tomado como remédio: “Um carpinteiro, quando está doente, pretende do médico que lhe dê a beber um remédio que o faça vomitar a causa da doença, ou que o liberte, purgando-o ou usando de cautérios ou praticando a incisão” (Tradução de M. H da Rocha Pereira, 2014, cf. Τέκτων μὲν, ἦν δ' ἐγώ, κάμνων ἀξιοῖ παρὰ τοῦ ἱατροῦ φάρμακον πῶν ἐξεμέσαι τὸ νόσημα, ἢ κάτω καθαρθεὶς ἢ καύσει ἢ τομῇ χρῆσάμενος ἀπηλλάχθαι). Também no *Górgias* (467c7-10): “Por exemplo: quem toma remédio por prescrição médica te parece querer simplesmente o que faz, tomar remédio e sofrer, ou aquilo em vista do que faz, ter saúde? (Tradução de Daniel R. N. Lopes, 2011, cf. οἷον οἱ τὰ φάρμακα πίνοντες παρὰ τῶν ἱατρῶν πότερόν σοι δοκοῦσιν τοῦτο βούλεσθαι ὅπερ ποιοῦσιν, πίνειν τὸ φάρμακον καὶ ἀλγεῖν, ἢ ἐκεῖνο, τὸ ὑγιαίνειν, οὗ ἕνεκα πίνουσιν);

³⁹¹ No sentido de “veneno” a palavra vem empregada duas vezes no *Fédon*, associado à cicuta tomada por Sócrates. Em 57a1-3: “Equécrates: Estiveste tu mesmo, Fédon, junto de Sócrates no dia em que ele tomou o veneno na prisão, ou ouviste de alguém?” (Tradução de Carlos A. Nunes, 2011, cf. {EX.} Αὐτός, ὦ Φαίδων, παρεγένου Σωκράτει ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ ἢ τὸ φάρμακον ἔπιεν ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ, ἢ ἄλλου του ἤκουσας); também em 115a7-8: “Acho melhor fazer isso antes de beber o veneno, para não dar às mulheres o trabalho de lavar o cadáver” (Tradução de Carlos A. Nunes, 2011, cf. δοκεῖ γὰρ δὴ βέλτιον εἶναι λουσάμενον πιεῖν τὸ φάρμακον καὶ μὴ πράγματα ταῖς γυναῖξι παρέχειν νεκρὸν λούειν).

³⁹² Cf. Derrida (2004 [1972], p. 297): “Quand un mot s’inscrit comme la citation d’un autre sens de ce même mot, quand l’avant-scène textuelle du mot pharmakon, tout en signifiant remède, cite, ré-cite et donne à

Derrida, seria preciso, portanto, ler o *Fedro* na composição dessas duas forças ínsitas à palavra: não há remédio inofensivo; participando da doença e da cura, a escrita é parte do bem e do mal, do agradável e do desagradável³⁹³. Nesse sentido, o *phármakon* seria, no sentido derridiano, a condição para compreensão da diferença, ainda que ele próprio escape a qualquer lógica ou discurso, e nos aprisione dentro de seu sistema, sendo simultaneamente benéfico e maléfico.

Por essa razão, o exercício de captura de sentidos a partir da leitura de Platão não pode presumir a compreensão de um sistema definitivo, visto que o texto opera apenas na revelação de uma *aparição*, de um *espectro* (*fantôme*)³⁹⁴. Ler Platão, portanto, segundo Derrida, seria sempre o exercício de nos depararmos com a aporia – e nela nos determos, sem avançarmos nem mais um centímetro.

Se a análise derridiana parece ter o mérito de não reduzir a crítica à escrita contida na passagem a uma disputa entre a admissão ou inadmissão dessa arte na pesquisa filosófica, e de considerar, como vimos, a estrutural ambiguidade com que a questão é formulada; por outro lado, o compromisso com os postulados de uma leitura pós-moderna deixa à sombra oposições que, malgrado todo o esforço de desconstrução³⁹⁵,

lire ce qui dans le même mot signifie, en un autre lieu et à une autre profondeur de la scène, poison (par exemple, car *pharmakon* veut dire encore d'autres choses), le choix d'un seul de ces mots français par le traducteur a pour premier effet de neutraliser le jeu citationnel, l'« anagramme », et à la limite tout simplement la textualité du texte traduit. Sans doute pourrait-on montrer, et nous tenterons de le faire le moment venu, que cette interruption du passage entre des valeurs contraires est lui-même déjà un effet de « platonisme », la conséquence d'un travail qui a déjà commencé dans le texte traduit, dans le rapport de « Platon » à sa « langue ».

³⁹³ Cf. Idem, *ib.*, p. 299: “Il n’y a pas de remède inoffensif. Le *pharmakon* ne peut jamais être simplement bénéfique. (...) Cette douloureuse jouissance, liée à la maladie tout autant qu’à son apaisement, est un *pharmakon* en soi. Elle participe à la fois du bien et du mal, de l’agréable et du désagréable. Ou plutôt c’est dans sa masse que se dessinent ces oppositions”.

³⁹⁴ Cf. Derrida (2004 [1972], p 305): “Et si l’on en venait à penser que quelque chose comme le *pharmakon* – ou l’écriture –, loin d’être dominé par ces oppositions, on ouvre la possibilité sans s’y laisser comprendre; si l’on en venait à penser que c’est seulement à partir de quelque chose de tel que l’écriture – ou que le *pharmakon* – que peut s’annoncer l’étrange différence entre le dedans e le dehors; si par conséquent l’on en venait à penser que l’écriture comme *pharmakon* ne se laisse pas assigner simplement un site dans ce qu’elle situe, ne se laisse pas subsumer sous les concepts qui à partir d’elle se décident, n’abandonne que son fantôme à la logique qui ne peut vouloir la dominer qu’à procéder encore d’elle même, il faudrait alors plier à d’étranges mouvements ce qu’on ne pourrait même plus appeler simplement à la logique ou le discours”.

³⁹⁵ Com o projeto de ir além da crítica de Nietzsche à filosofia moderna, Jacques Derrida (1930-2004), na sequência de outros autores “pós-modernos”, como Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Martin Heidegger (1989-1976) e Leo Strauss (1989-1973), contribuiram para desmantelar completamente a pretensão de racionalismo da filosofia ocidental, a começar pela releitura da obra de Platão. No caso de Derrida, particularmente, a leitura de Platão em uma chave ético-política, se não contribuiu para minar as bases de uma história da metafísica, ao menos a compreendeu bastante limitada a esses domínios. Revelou, desse modo, um Platão muito pouco doutrinário, consciente da dificuldade de ir além em suas teses metafísicas. O intuito de Derrida é sugerir que a História da Filosofia engendrou uma leitura excessivamente racionalista da obra dos antigos e que o excesso de racionalismo é mais perigoso do que a especulação cética. Assim, desconstruindo o racionalismo filosófico, Derrida pretende deslegitimá-lo como um braço que apoia (e sempre apoiou) toda forma de totalitarismo. Do ponto de vista teórico, a consequência disso foi desfazer todas as distinções que decorreriam do platonismo, em termos dos quais a filosofia moderna

ainda se nos afiguram incontornáveis: as separações realizadas no campo do *lógos* (*retórico* e *dialético*), que abarcam outras distinções fundamentais para a compreensão da passagem: memória/reminiscência *vs.* recordação; conhecimento interno (ligado à *psykhé*) *vs.* conhecimento externo (ligado às impressões, aos *týpoi* da escritura).

Ainda que venhamos a concordar com Derrida com o fato de que as linhas que demarcam fronteiras entre sofística e filosofia não sejam tão definidas – a ponto de, em muitos momentos, o filósofo e o sofista trocarem de posição³⁹⁶ – e que sustentar uma contraposição forte entre a escrita sofística e a escrita platônica seria, de certo modo, corroborar um platonismo *à la* Hegel³⁹⁷ – não nos parece possível desconstruir todas as distinções que se nos afiguram efetivamente platônicas em prol de combater o “platonismo” – a menos que tal operação represente, como o próprio Derrida propõe, “um pequeno exercício” que subverta completamente a ordem do comentário³⁹⁸, o qual, entretanto, não é aqui o nosso caso. Assim sendo, além do “fim de linha” que a chave de leitura pós-moderna derridiana de Platão nos sugere³⁹⁹, ainda nos interessa, efetivamente, compreender questões que lhe escapam: por que Platão, afinal, escolhe o vocábulo *phármakon* para caracterizar a escrita? Se a ambiguidade *medicamento/veneno* permanece latente, o que ela cura e o que envenena e qual sua relação com a memória?

A relação entre conhecimento, linguagem, doença e cura que, em última análise, justifica e, em certa medida, explica a metáfora farmacológica que se estende no *Fedro* manifesta-se ao longo de todo o diálogo. Ao se encontrar com Fedro, Sócrates afirma ser

compreendeu a humanidade e o mundo: alma/corpo, ideal/real, *noema/phainomena*, ser/devir. Negando a existência de princípio objetivo *a priori* ou externo ao discurso, Derrida propõe que a nossa compreensão é sempre resultado de um processo de *différance* – o neologismo que conjuga “diferir” e “deferir” – uma operação radicada na linguagem. Assim, o que restaria à filosofia seria bem mais modesto – um constante exercício de crítica, mediada pela escrita/leitura de um texto. Uma crítica mais detida ao “Platão pós-moderno” pode ser conferida em Zuckert (1996).

³⁹⁶ Cf. Derrida (2004 [1972], p. 311): “La ligne de front qui s’inscrit violemment entre le platonisme et son autre le plus proche, en l’espèce de la sophistique, est loin d’être unie, continue, comme tendue entre deux espaces homogènes. Son dessin est tel que, par une indécision systématique, les parties et le partis échangent fréquemment leurs places respectives, imitent les formes et empruntent les chemins de l’adversaire”.

³⁹⁷ Conforme comenta Zuckert (1996, p. 202): “Because both Strauss and Derrida find Nietzsche’s analysis of the limits of reason to be basically sound, both conclude that everything is not and never will be wholly intelligible; in opposition to Hegel they both argue that there are aspects of things that are not and never will be captured by, or expressible in, *logos*”.

³⁹⁸ Cf. Derrida (2004 [1972], p. 305): “Ce petit exercice aura suffi, sans doute, à en avertir le lecteur : l’explication avec Platon, telle quelle s’esquisse en ce texte, est déjà soustraite aux modèles reconnus du commentaire, de la reconstitution généalogique ou structurale d’un système, qu’elle entende corroborer ou réfuter, confirmer ou « renverser », opérer un retour – à – Platon ou « l’envoyer promener » à la manière encore platonisante du *khairéin*”.

³⁹⁹ Com efeito, a conclusão de Derrida quanto aos objetivos e possibilidades da filosofia é sobretudo negativa. Conforme comenta Zuckert (1996, p. 208): “If self differentiation and deferral is the necessary condition for all cognition, there never is, was or will be an ideal order that can be produced or contemplated as a whole. There is not even a horizon that temporarily serves to define the perimeter of a world (...)”.

um “doente por ouvir discursos” (*Phdr.* 228b6-7: τῷ νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν) e, logo na sequência, na mesma fala, ser “um amante de discursos” (228c1-2: τοῦ τῶν λόγων ἐραστοῦ). Ora, se o “amante” por discursos é o mesmo que se disse “doente” por eles, a aproximação das duas expressões, nesse mesmo contexto dialógico, convida-nos a estabelecer um paralelo entre universo da “doença” (νόσος) e o do “amante” (ἐραστής) – paralelo ainda mais evidente conforme aflora a associação entre *éros* e *doença* que sustenta as teses dos discursos na sequência proferidos por Fedro e Sócrates⁴⁰⁰.

Nesse sentido, se leitura que apresentamos no capítulo II estava correta em apontar que o tratamento conferido a *éros* e *lógos* no *Fedro* poderia ser entendido como a demonstração do procedimento da divisão (διαίρεσις) – i.e. de uma operação própria da dialética – procedimento com o qual Platão teria, por meio dos discursos de Sócrates e Fedro, logrado estabelecer uma espécie de fissura nesses dois campos e nos permitido reconhecer uma demarcação, por assim dizer, entre gêneros distintos (um *lógos* e um *éros* efusivos, arrebatadores e irracionais *versus* um *éros* e um *lógos*, equilibrados, racionais, divinos e dialéticos), poderíamos aqui talvez estender essa divisão à noção de doença – e, por conseguinte, cura – ambas relacionadas ao *lógos*? Seria possível concluir que haveria também dois gêneros de doença, a requisitem, cada um a seu modo, um gênero de *phármakon* apropriado? Se este é o caso, a noção de “doença”, que evoca sentidos, *a priori*, francamente negativos; quando ligada ao *lógos*, entretanto, teria sofrido um completo *renversement* – operação análoga à que, conforme apontamos atrás, Platão cumpre realizar com o tratamento conferido a outros temas, tais como à *manía* e à *psykhagogía*, quando também relacionadas ao *lógos*.

Um indício textual que pesa a favor dessa interpretação também se pode encontrar no mesmo contexto. Não nos parece ligeira a observação de Sócrates ao se declarar como um “companheiro coribântico” (228b7: συγκορυβαντιῶντα). O termo, oriundo do vocabulário religioso arcaico, evoca, em uma conotação mais imediata, aqueles que se associam (συν-) aos rituais dos Coribantes (Κορύβαντες), que era o nome dado aos sacerdotes de origem frígio-cretense ligados à deusa Cibele e cuja performance ritual consistia em longas sessões de delírio e frenesi⁴⁰¹. Metaforicamente, Sócrates parece querer aludir ao estado extático (um *enthousiasmós*) em que se vê envolvido

⁴⁰⁰ Conforme vemos, por exemplo, na observação de Fedro (236a8-b2): “Concederei que partas do pressuposto de ser o enamorado mais doente que o não enamorado (...)”. (Cf. τὸ μὲν τὸν ἐρώντα τοῦ μὴ ἐρώντος μᾶλλον νοσεῖν δώσω σοι ὑποτίθεσθα).

⁴⁰¹ As fontes antigas ligadas aos coribantes podem ser conferidas em Eurípedes, (*Ba.* 121; *Hipp.* 143) e, sobretudo, em Platão (além dessa passagem do *Fedro*, também se entram menções em: *Cri.* 54d2-5, *Smp.* 215c5-6, *Euthd.* 227d4-e2, *Lg.* 7. 790c5-791b1). Para referências modernas, cf. Linforth (1946).

quando ouve discursos, o que, conforme comenta Yunis (2014, p. 89), antecipa a relação estabelecida entre *manía*, *éros* e *lógos*, que se manifesta, conforme vimos, em sentidos opostos no primeiro discurso de Sócrates (237a-241d) e na palinódia (243e-257b). Assim, a alusão aos ritos extáticos associados aos Coribantes evocaria, a um tempo, tanto o êxtase irracional dos que se veem iludidos pela pretensa aparência de sabedoria dos discursos retóricos – com efeito, como apontamos antes, Sócrates viria a qualificar a experiência de ouvir o discurso de Lísias como um “delírio báquico” (234d6: *συνεβάρκευσα*) – quanto pela singular experiência de experimentar um delírio, possuído por um deus (*ἐνθουσιάζων*), quando se é sujeito da contemplação das coisas em si, franqueada pelo exercício filosófico (249c5-d1).

Nesse sentido, compreende-se a filosofia não somente como *éros*, mas também como delírio e iniciação extática; aquilo que poderia, de outro modo, ser concebido como uma doença – uma irracional e descontrolada subjugação da *psykhé*⁴⁰² – passa, justamente, a ser compreendido também como a possibilidade de sua liberdade⁴⁰³. As palavras em Platão, portanto, novamente são sujeitas a um *renversement* de sentidos, e o fruto dessas disassociações e congruências constitui exemplificação da dialética. Se a doença (*νόσος*) – como o amor (*ἔρως*) e a loucura (*μανία*) – é compreendida, portanto, nas tensões que emergem do diálogo – no jogo de associações e distinções tecidas na malha do *lógos* de Platão – por que não o seria assim também com a escrita, que é, afinal, parte do *lógos*? Se essa análise estiver correta, então a ambígua valência dos sentidos de *phármakon* parece-nos bastante apropriada para referir-se metaforicamente à arte das letras. Vejamos.

A primeira ocorrência do termo *phármakon* no texto (230d6), já associado ao discurso, aparece no âmbito de uma inusitada imagem: Sócrates alega que a promessa de ouvir o discurso de Lísias é o *phármakon* que o leva a sair de Atenas, em companhia de Fedro. O *phármakon* impele Sócrates a avançar, como a visão de um alimento, quando oferecido à frente de um animal, incita-o a se movimentar, uma imagem que vale a pena ser destacada:

⁴⁰² Nesse primeiro sentido, a “doença”, “loucura” ou “amor” associado ao apaixonado, como notamos no discurso de Lísias/Fedro, 231d2-d5: “Pois o próprio apaixonado admite que está mais doente do que munido de bom senso, sabe que pensa mal, mas não consegue ter domínio de si” (Cf. *καὶ γὰρ αὐτοὶ ὁμολογοῦσι νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν, καὶ εἰδέναι ὅτι κακῶς φρονοῦσιν, ἀλλ’οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν*).

⁴⁰³ 249d4-7: “É para este ponto então que conduz todo o discurso relativos à quarta loucura: aquela que, quando alguém ao ver o belo daqui, do verdadeiro tendo uma reminiscência, torna-se alado e uma vez provido de novas asas deseja ardentemente voar” (Cf. *Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἦκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας – ἢν ὅταν τὸ τῆδέ τις ὄρων κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμνησκόμενος, πτερῶταί τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι*).

Tu, no entanto, pareces ter descoberto a droga (τὸ φάρμακον) para me fazer pegar a estrada. E, tal como quem quer tocar em frente um animal faminto e por isso aproxima dele um galho de fruta ou legume, também tu estendes para mim discursos em manuscritos, e assim pareces que podes me levar por toda a Ática, aonde quiseres.⁴⁰⁴

(*Phdr.* 230d5-e1)

A imagem que a passagem acima descreve parece associar, inicialmente, o *phármakon* dos escritos (230d8: ἐν βιβλίοις) ao apelo estritamente sensorial – à visão, ao olfato, ao paladar: sentidos que mobilizam o animal a ir em busca do alimento que vislumbra alcançar –, apelo, portanto, externo a qualquer racionalidade (o alimento continua a se mover, enquanto o animal também avança): trata-se de uma experiência psicagógica que, entretanto, não o leva a lugar algum. Enquanto se rende aos sentidos aguçados pela proximidade do alimento, o movimento do animal, relativamente ao seu objeto de desejo, é nulo: não diminui em um centímetro o espaço que se interpõe entre ele e o alvo do seu apetite.

Essa primeira imagem coaduna-se com a perspectiva de *éros* tal como assoma no discurso de Lísias/Fedro: “um desejo desprovido de razão” (238b7: ἄνευ λόγου ἐπιθυμία) que paralisa, porque mantém sob seu domínio (238c1: κρατήσασα), uma opinião que se movimenta em direção ao certo (238c1: δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης)⁴⁰⁵. Ora, o que é esse movimento da opinião em direção ao certo, senão a própria filosofia? Mas a natureza do movimento filosófico é de uma ordem diversa do movimento que se realiza espacialmente – ou pelos discursos – não é o fato de o animal se pôr em curso que fará com que ele alcance seu alvo; não é o fato de Sócrates e Fedro terem saído da cidade ou ouvido os escritos de Lísias que ambos se reconciliarão com a filosofia.

O movimento filosófico envolve um movimento anímico, um processo interno: a alma imortal é o motor gerador desse movimento⁴⁰⁶ e o resultado desse movimento não é o deslocamento espacial, mas uma espécie de elevação, pelo pensamento, à altura dos

⁴⁰⁴ Cf. σὺ μέντοι δοκεῖς μοι τῆς ἐμῆς ἐξόδου τὸ φάρμακον ἠὲρῆκεναι. ὥσπερ γὰρ οἱ τὰ πεινῶντα θρέμματα θαλλὸν ἢ τινα καρπὸν προσείοντες ἄγουσιν, σὺ ἐμοὶ λόγους οὕτω προτείνων ἐν βιβλίοις τὴν τε Ἀττικὴν φαίνη περιᾶξειν ἅπασαν καὶ ὅποι ἂν ἄλλοσε βούλη.)

⁴⁰⁵ 238b7-c3: “Ora, quando o desejo desprovido de razão domina uma opinião instigada pelo certo dirigindo-se ao prazer do belo e quando, vigorosamente teso por desejos que lhe são congênitos e voltados à beleza dos corpos, ele vence por fim a conduta, ao tomar de tal vigor o nome, é chamado amor”. (Cf. ἢ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὐτῶν ἑαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωματῶν κάλλος ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα νικήσασα ἀγωγῆ, ἀπ’ αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρωσ ἐκλήθη.)

⁴⁰⁶ 245c4-9: “Eis o princípio da demonstração. Toda alma é imortal. Pois o que é sempre móvel é imortal, enquanto o que move outro e por outro é movido, cessando o movimento, cessa também a vida” (cf. ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἦδε. Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ’ ἄλλο κινεῖται καὶ ὑπ’ ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς.)

deuses, à dignidade dos inteligíveis, possibilitado mediante um processo ligado à memória: “[Os seguidores de Zeus, *i.e.* os filósofos] prosperam pela necessidade de pôr os olhos intensamente na direção do deus, inspirados e alcançando-os pela memória” (253a1-3)⁴⁰⁷. Nesse sentido, um *éros* que traduz o domínio do desejo (ἐπιθυμία), carente de razão (λόγος), só pode resultar mesmo em apartar o amado da filosofia⁴⁰⁸ e, por outro lado, a filosofia consiste em atribuir ao *lógos* o papel de diretor do movimento anímico, para o qual a memória tem papel central⁴⁰⁹.

Se a primeira aparição do *phármakon* no texto o associa, como vimos até aqui, a essa espécie de domínio sobre a alma, privando-a da razão e afastando-a da filosofia; se *phármakon* está associado às letras escritas (aos manuscritos que Fedro trazia consigo), poder-se-ia concluir, completando-se o silogismo, que a escrita afasta, portanto, a alma de seu caminho filosófico? Se nos limitarmos a essa passagem, seremos forçados a admitir que sim. Entretanto, como apontamos acima, Platão, ao longo do *Fedro*, desafia o leitor diante da polissemia dos significantes, como já podemos testemunhar na segunda passagem em que o termo ocorre no diálogo:

SÓCRATES: Há uma situação idêntica, suponho, da arte médica e justamente da retórica.

FEDRO: Como assim?

SÓCRATES: Em ambas é preciso distinguir uma natureza – a do corpo, num caso, a da alma, no outro – se pretendes não apenas por destreza e experiência, mas pela arte, em um, produzir saúde e força ministrando remédios (φάρμακα) e alimentação, e a outra, transmitir qualquer persuasão e virtude que se queira e virtude por meio de discurso e de práticas legais.⁴¹⁰

(*Phdr.* 270b1-9)

⁴⁰⁷ Cf. διὰ τὸ συντόνως ἠναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν, καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῆ μνήμῃ ἐνθουσιῶντες.

⁴⁰⁸ 239a8-b4: “É inevitável que seja então um invejoso e, ao apartá-lo de muitas outras convivências úteis que poderiam fazer do amado um verdadeiro homem, é também causador de um grande dano – e do maior de todos, se o aparta daquela que faria dele alguém mais sábio, que vem a ser justamente a divina filosofia”. (Cf. φθονερὸν δὴ ἀνάγκη εἶναι, καὶ πολλῶν μὲν ἄλλων συνουσιῶν ἀπείργοντα καὶ ὠφελίμων ὄθεν ἂν μάλιστ’ ἀνὴρ γίγνοιτο, μεγάλης αἴτιον εἶναι βλάβης, μεγίστης δὲ τῆς ὄθεν ἂν φρονιμώτατος εἴη. τοῦτο δὲ ἡ θεία φιλοσοφία τυγχάνει ὄν).

⁴⁰⁹ Nessa passagem do *Fedro*, aparece como subtexto a importante reflexão sobre alma proposta na *República*, em suas três partes: cabe à parte da alma que raciocina (λογιστικόν) ser a diretora do processo de conhecimento, não a parte desejante (ἐπιθυμητικόν) ou impulsiva (θυμοειδής), cf. *R.* 4.435c-441e; IX, 580d-581b. Quando o desejo (ἐπιθυμία) assume o controle, cede-se espaço para a tirania, e *éros* se torna o absoluto tirano da alma (*R.* 574d1-575a6). Além disso, como também está na *República* (6.486d1-3), a memória é atributo indissociável da alma do filósofo.

⁴¹⁰ Cf. {ΣΩ.} Ὁ αὐτός που τρόπος τέχνης ἰατρικῆς ὅσπερ καὶ ῥητορικῆς.

{ΦΑΙ.} Πῶς δὴ;

{ΣΩ.} Ἐν ἀμφοτέραις δεῖ διελεῖσθαι φύσιν, σώματος μὲν ἐν τῇ ἐτέρᾳ, ψυχῆς δὲ ἐν τῇ ἐτέρᾳ, εἰ μέλλεις, μὴ τριβῆ μόνον καὶ ἐμπειρία ἀλλὰ τέχνη, τῷ μὲν φάρμακα καὶ τροφήν προσφέρων ὑγίαιαν καὶ ῥώμην ἐμποιήσιν, τῇ δὲ λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους πειθῶ ἦν ἂν βούλη καὶ ἀρετὴν παραδώσιν.

A interpretação dessa passagem nos leva, se não a reverter, ao menos a colocar em suspensão a conclusão a que teríamos chegado a partir daquela primeira (230d5-e1). A relação entre doença e cura volta à tona no paralelo que Sócrates desenvolve entre a arte da medicina (τέχνη ἰατρική) e da retórica (ῥητορική)⁴¹¹. Considerando que esta primeira arte incida sobre corpo (270b4: σῶματος) e a segunda sobre a alma (270b5: ψυχῆς), Sócrates antecipa o tema da psicagogia, associada ao *lógos*, conforme examinamos no capítulo II, mas afirma, ligeiramente, aquilo que mais particularmente nos interessa neste momento: é necessário ser capaz de distinguir a natureza (270b4: δεῖ διελέσθαι φύσιν). O termo *dielesthai* (“separar”, “discernir”, “dividir”, “distinguir”) remete-nos àquelas operações do *lógos* que, como Platão já apresentara, ensinam a “falar e a pensar” (266b4-5: λέγειν τε καὶ φρονεῖν) e que se poderiam chamar de dialética⁴¹².

Ora, o que Platão nos sugere é a necessidade de submetermos as opiniões ao crivo desse processo dialético. Nesse sentido, não basta nos limitarmos a avaliar um problema somente em uma direção, mas é condição fundamental apreender distinções⁴¹³: a

⁴¹¹ As associações entre a arte do *lógos* e a saúde da alma, por um lado; e *medicina* e saúde do corpo, por outro, também não é nova no *Fedro*. No *Górgias* (463b-466a), Sócrates delinea, embora com mais complexidade, essa relação através de um jogo duplo de oposições: 1. *artes* (τέχναι) vs. *lisonjas* (κολακείαι); 2. tendo a alma (ψυχή) por objeto vs. tendo o corpo (σῶμα) por objeto, conforme o quadro abaixo (em Lopes, 2011, p. 232):

ARTE/τέχνη	<i>corretiva regulativa</i>	ALMA	CORPO
		Justiça Legislação	Medicina Ginástica
LISONJA/κολακεία	<i>corretiva regulativa</i>	ALMA	CORPO
		Retórica Sofística	Culinária Indumentária

⁴¹² Vale a pena reproduzir novamente a passagem em 266b3-c9:

SÓCRATES: Pois bem, eu mesmo de fato sou um amante, Fedro, de tais divisões e reuniões, que tornam capaz de falar e de pensar. E, se penso que qualquer outro é apto a olhar para o uno e para o múltiplo como entidades naturais, persigo-o “no encaço de seus passos, como a um deus”. E, por certo, aos que são capazes de executá-lo – se trato-os corretamente ou não, só um deus há de saber – chamo-os por enquanto de dialéticos. Mas, diz agora, como se devem chamar aqueles que aprendem junto contigo ou com Lísias? Ou é isso porventura aquilo: a arte dos discursos de que Trasímaco e tantos outros se serviram, tornando-se eles próprios sábios no falar e fazendo o mesmo de outros – de quantos quiserem cumulá-los de presentes, como se fossem reis?

FEDRO: São de fato homens régios, mas não tem ciência daquilo que interrogas. E, a mim, pareces chamar essa forma pelo nome correto, chamando-a de dialética. Mas a retórica parece que ainda nos escapa.

(Cf. {ΣΩ.} Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἔραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν· ἂν τέ τιν' ἄλλον ἠγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὄραν, τοῦτον διώκω “κατόπισθε μετ' ἵχνιον ὥστε θεοῖο.” καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς. τὰ δὲ νῦν παρὰ σοῦ τε καὶ Λυσίου μαθόντας εἰπέ τί χρὴ καλεῖν· ἢ τοῦτο ἐκεῖνό ἐστιν ἢ λόγων τέχνη, ἢ Θρασύμαχος τε καὶ οἱ ἄλλοι ρώμενοι σοφοὶ μὲν αὐτοὶ λέγειν γεγονάσιν, ἄλλους τε ποιοῦσιν, οἳ ἂν δωροφορεῖν αὐτοῖς ὡς βασιλεῦσιν ἐθέλωσιν;

{ΦΑΙ.} Βασιλικοὶ μὲν ἄνδρες, οὐ μὲν δὴ ἐπιστήμονές γε ὦν ἐρωτᾶς. ἀλλὰ τοῦτο μὲν τὸ εἶδος ὀρθῶς ἔμοιγε δοκεῖς καλεῖν, διαλεκτικὸν καλῶν· τὸ δὲ ῥητορικὸν δοκεῖ μοι διαφεύγειν ἔθ' ἡμᾶς.)

⁴¹³ 270c10-d8: “Ora, não se deveria pensar sobre a natureza de seja lá o que for da seguinte maneira: primeiro, se aquilo sobre o que queremos nós próprios ter o domínio da arte ou capacitar um outro é simples ou de muitas formas; depois, caso seja simples, investigar o seu poder – qual o que naturalmente tem para atuar

linguagem (a escrita, em particular) certamente não é um objeto simples, o que exige uma reavaliação, de modo a perceber as tensões inerentes a suas diferentes formas. Somente após esse exercício é que, então, teremos a oportunidade de nos posicionar com mais correção quanto aos possíveis benefícios ou malefícios que ela engendra.

Logo, essa atitude intelectual sugerida para o exame da questão – uma abordagem dialética – implica assumir a complexidade do problema, do que decorre não podermos sustentar uma leitura redutora desse *phármakon*, quando se lhe aprecia apenas um de seus sentidos. A reflexão que essa passagem enseja, que se apresenta como antessala daquela em que Sócrates e Fedro realizam sobre a escrita ao longo da narrativa do Mito de Theuth, indica-nos, portanto, de que maneira interpretar as duas últimas ocorrências desse termo (274e6 e 275a5), já no cerne dessa narrativa. Vejamos como aparecem nas falas dos dois personagens do mito:

Mas quando chegou a vez da escrita, Theuth disse: “Esta é uma instrução, ó rei, que fará os egípcios mais sábios e de melhor memória. Pois foi descoberta como uma droga (φάρμακον) para a memória e para a sabedoria”. A que o outro respondeu: “Engenhoso Theuth, um é aquele capaz de engendrar as artes, mas outro é o que julga qual o lote de dano e utilidade tratará a quem delas se servir. E tu, sendo o pai da escrita e por querer-lhe bem, dizes agora o contrário do poder que ela tem. Pois, por descuidar da memória, a escrita produzirá esquecimento nas almas dos que se instruírem, posto que, por uma persuasão exterior e pela ação de sinais estranhos, e não mais do interior de si e por si mesmos, recordarão. Portanto, descobriste uma droga (φάρμακον) não para a memória, mas para as recordações.”⁴⁴

(*Phdr.* 274e4-275a6)

É interessante observar que as letras (γράμματα) são apresentadas por Theuth como uma “instrução” (τὸ μάθημα). O substantivo neutro, que tem a raiz *math-*, também presente no verbo *manthánō* (“aprender”, “instruir-se”, “estudar”) mostra uma concepção

e em que – e, caso tenha diversas formas, tendo-as enumerado, deve-se observar em cada uma exatamente o que foi visto para a única – com qual naturalmente faz o que ou sofre o que pela ação de que”. (Cf. ἄρ' οὐχ ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι περὶ ὅτου οὖν φύσεως· πρῶτον μὲν, ἀπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστιν οὗ περὶ βουλησόμεθα εἶναι αὐτοὶ τεχνικοὶ καὶ ἄλλον δυνατοὶ ποιεῖν, ἔπειτα δέ, ἂν μὲν ἀπλοῦν ἦ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ, ἐὰν δὲ πλείω εἶδη ἔχη, ταῦτα ἀριθμησάμενον, ὅπερ ἐφ' ἐνός, τοῦτ' ἰδεῖν ἐφ' ἐκάστου, τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ;) ⁴⁴ Cf. ἐπειδὴ δὲ ἐπὶ τοῖς γράμμασιν ἦν, “Τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα,” ἔφη ὁ Θεῦθ, “σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει· μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ἠύρεθη.” ὁ δ' εἶπεν· “ὦ τεχνικώτατε Θεῦθ, ἄλλος μὲν τεκεῖν δυνατὸς τὰ τέχνης, ἄλλος δὲ κρίναι τίν' ἔχει μοῖραν βλάβης τε καὶ ὠφελίας τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι· καὶ νῦν σύ, πατήρ ὢν γραμμάτων, δι' εὐνοίαν τούναντίον εἶπες ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχᾷς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους· οὐκ οὐκ μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἠύρες.

da escrita relacionada a uma faculdade que se aprende e, portanto, se ensina. Mediante essa instrução, os egípcios poderiam ser tornar mais sábios (σοφωτέρους) e com mais memória (μνημονικωτέρους). Está postulado, portanto, aquele ponto de vista que examinamos no último item: que estabelece uma relação causal entre as letras – algo que se aprende – e a sabedoria. A réplica do rei reconhece nas letras o efeito contrário: ela é prejudicial à memória, porque leva os homens ao esquecimento em suas almas (λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς), visto que o processo de memorização (ἀνάμνησις) seria por ela prejudicado, por passar a se estabelecer mediante um evento externo (ἔξωθεν) e não interno à alma (οὐκ ἔνδοθεν).

Diante dessa passagem, perguntamo-nos: o que haveria de comum nas falas de Theuth e Thamos? Ambos concordam com a premissa de que sabedoria (σοφία) esteja ligada à memória (μνήμη). A divergência entre os dois reside no fato de que, enquanto aquele sublinha o papel da escrita como *phármakon* que gera a sabedoria (auxiliando a memória), este lhe atribui o papel de *phármakon* que, em sentido contrário, causa esquecimento na alma dos aprendizes (por levar a um descuido com a memória). Enquanto para Theuth a escrita é aliada da memória; para Thamos, porém, é inimiga; para aquele, ela torna os seres mais sábios; para este pode somente prestar auxílio à recordação (ὑπόμνησις), sem levá-los à memorização (ἀνάμνησις).

Considerando essas observações, parece-nos claro, portanto, que, no que tange ao processo de conhecer, a divergência diz respeito à relação entre escrita e memória. Que a memória seja parte central do processo cognitivo, parece não haver dúvida entre os personagens; por isso, antes de mais nada, é mister analisarmos seu papel no diálogo.

4.3 Escrever, conhecer, recordar

Até o momento, aludimos diversas vezes à questão da memória no *Fedro*; Entretanto, sempre o fizemos de modo relativamente vago, no mais das vezes associando-a à roupagem mítica com que é apresentada na palinódia (243e-257b), sem examinarmos atentamente a sua importância filosófica. A passagem que citamos no último tópico (*Phdr.* 274e4-275a6) recolocava essa questão no centro do debate acerca do benefício ou do malefício da escrita para o conhecimento; além disso, sugeria-se, naquele contexto, alguma diferença entre três noções:

1. “memória” (μνήμη) – noção expressa na passagem pelo substantivo *mnēme* (274e6, 275a5) e pelo adjetivo *mnemonikotérous* (274e6) –;
2. “lembrança” (ὑπόμνησις) – expressa pelo substantivo *hypomnéseos* (275a5) –; e

3. “memoração” (ἀνάμνησις) – expressa pelo particípio *anamimneiskoménous* (274a4).

Apesar da notável concentração desses termos nessa passagem específica, poderíamos afirmar que a questão da memória (tomada em sentido amplo) perpassa todo o *Fedro*, sendo antecipada já no seu prólogo (228a2), conforme comentamos no capítulo II. Com efeito, se partirmos de um simples levantamento lexical, é possível notar que os termos associados à memória aparecem ao longo de todo o diálogo⁴¹⁵, podendo ser reunidos em torno de dois contextos dialéticos principais⁴¹⁶:

I. no âmbito do mito descrito na palinódia socrática, em que as noções ligadas à memória estão associadas, embora não exclusivamente, à atividade do filósofo, sendo ali tomadas como elemento fundamental para o movimento, via pensamento, que seria capaz de o reaproximar de uma anterior visão das Formas⁴¹⁷;

2. no âmbito do mito de Theuth e das discussões que o seguem, onde estão associadas ao problema da escrita e do conhecimento⁴¹⁸.

Embora esses dois contextos não sejam partes contíguas do diálogo e, aparentemente, sejam motivados por diferentes *enjeux* discursivos – o primeiro tratando-se de um esforço de determinação de *éros*; o segundo, de uma tentativa de refletir sobre a conveniência da escrita – indagamos: seria possível estabelecer uma aproximação entre eles para neles compreender as noções ligadas à memória no *Fedro*?

Uma primeira semelhança, a mais óbvia, diz respeito ao enquadramento mítico das passagens: em ambos os contextos, personagens de natureza divina se afiguram no centro das narrativas. Isso quer dizer que, para compreendermos as noções relacionadas à memória no *Fedro*, precisamos fazer um esforço de despojá-la, o quanto possível, de sua roupagem mítica, intento, entretanto, nem sempre possível: no mais das vezes é preciso

⁴¹⁵ Conforme está em Brandwood (1976), os termos ligados ao substantivo *mnéme* e ao verbo *mimnésko* aparecem nas seguintes passagens: 234b2, 249c5, 250c7, 251d6, 250a5, 254b5, 263d2, 267a5, 274e6, 275a3, 275a5. Os termos ligados ao substantivo *hypómnesis* e ao verbo *hypomimnēsko* aparecem em: 241a5, 249c7, 266d7, 267d5, 275a5, 275d1, 276d3, 277b4, 278a1. Os termos ligados ao substantivo *anámnēsis* e à forma verbal correspondente *anamimnēskomai* aparecem em: 249c2, 249d6, 250a1, 254d4, 272c4, 275a4.

⁴¹⁶ Fora desses dois grupos, restam também três ocorrências em que os termos associados à memória dizem respeito à dimensão técnica da retórica: 228a2, 267a5, 267d5. Como nosso objetivo é observar o significado da memória no âmbito da relação entre memória, conhecimento e escrita, e também por já termos amplamente comentado sobre a relação entre retórica e filosofia, não abordaremos esse grupo aqui. Limitamo-nos a dizer que, ainda no prólogo, a noção de memória aparece quando Fedro, diante do pedido que Sócrates lhe faz para declamar o discurso de Lísias, afirma não ser digno daquele orador para dizê-lo de memória (228a2: ἀπομνημονεύσειν). Depois disso, as outras duas ocorrências do termo ligadas à retórica estão no âmbito da discussão que Fedro e Sócrates empreendem, justamente, sobre os recursos técnicos da retórica: em 267a5, ligado à expressão de fórmula retórica mnemônica, metrificada (ἐν μέτρῳ λέγειν μνήμης); em 267d5, ligado à ideia de que o epílogo do discurso deveria “relembrar” (ὑπομνήσαι) os ouvintes do que foi apresentado.

⁴¹⁷ Cf. 249c2, 249c5, 249c7, 249d6, 250a1, 250a5, 250c7, 251d6, 254b5, 254d4.

⁴¹⁸ Cf. 274e6, 275a3, 275a4, 275a5, 275d1, 276d3, 277b4, 278a.

ler *através* das imagens nas quais elas estão apresentadas. Em segundo lugar, parece também razoável aproximar os dois contextos no que tange à sua motivação epistemológica: enquanto na palinódia se retrata o filósofo como quem, movido por *éros*, parte em busca de um conhecimento perdido (aquela prévia visão que ele teria tido do ser); no segundo, a escrita é oferecida como um presente para propiciar a sabedoria aos mortais. Finalmente, ligado a essa questão, um terceiro paralelo é ainda concebível: tanto no contexto da palinódia, quanto no do mito de Theuth, o conhecer está relacionado a um “rememorar” (ἀναμνησκομαι). Dito de outro modo, isso significa que a distinção entre *anámnēsis* e *hypómnēsis*, que está ínsita à fala do rei Thamos, parece não somente dizer respeito a uma concepção de aprendizagem compartilhada entre ele e Theuth, mas parece corresponder também à própria busca do conhecimento que caracterizava o filósofo movido por *éros*, na palinódia.

Voltemos à passagem para compreender essas distinções:

Pois, por descuidar da memória (μνήμης), a escrita produzirá esquecimento (λήθην) nas almas dos que se instruírem, posto que, por uma persuasão exterior e pela ação de sinais estranhos, e não mais do interior de si e por si mesmos, recordarão (ἀναμνησκομένους). Portanto, descobriste uma droga não para a memória [μνήμης], mas para as recordações (ὑπομνήσεως).⁴¹⁹

(*Phdr.* 275a2-6)

A passagem acima opõe duas dimensões relacionadas à memória: a *hypómnēsis* e a *anámnēsis*. Nos termos da fala de Thamos, a primeira decorre de “sinais estranhos” (ὑπ’ ἀλλοτρίων τύπων), ligados à “persuasão exterior da escrita” (διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν) e a segunda decorre de uma atividade interior, de si e por si (ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ’ αὐτῶν). Além disso, nessa passagem, *hypómnēsis* está associada ao esquecimento nas almas dos aprendizes (τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς), por resultar de um descuido da memória (μνήμης ἀμελετησίᾳ). Disso se conclui que, na fala do rei, somente a *anámnēsis* se refere à dimensão da memória ligada ao aprendizado, que decorre de um processo interno, de um movimento psíquico.

Assim, a passagem parece consignar a ideia de que o “aprender” (μανθάνειν) esteja relacionado ao “rememorar” que diz respeito não a qualquer forma de recordação,

⁴¹⁹ Cf. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ’ ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ’ αὐτῶν ἀναμνησκομένους· οὐκ οὐκ μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἤϊρες.

mas somente à *anámnesis*, ou seja, o recordar que se produz internamente à *psykhé* (ἐνδοθεν) e que, como está implícito na etimologia da palavra, sugere ainda a ideia de um movimento: o termo *anámnesis* é formado pelo mesmo radical de *mnéme*, a partícula preverbal *ana-* introduz à semântica dessa palavra as noções de “para cima”, “de baixo para o alto”, ou, ainda, “para trás”. (cf. *LSJ*, Bailly, 2000).

Se a noção de movimento “para trás” e “para cima”, contida na partícula *ana-*, é inerente à noção de *anámnesis* e esta, conforme vimos, é associada ao aprender, em que consiste esse movimento da alma ligado ao aprendido? Para responder a isso, poderíamos talvez associar essa passagem àquela da palinódia (*Phdr.* 243e-257b), onde a noção de movimento relacionado à alma se apresentara, sob a forma mítica, na imagem do percurso de uma biga alada, e onde a própria alma fora definida como um princípio automovente e causador de movimento (245c5-246a2). A possibilidade dessa aproximação sugere, portanto, que a noção de memória contida no mito de Theuth tem como premissa as reflexões sobre a alma presentes na palinódia: as noções de *éros* e *grámmata* estão, assim, conectadas pelas reflexões em torno da memória e do conhecimento que tocam a ambas. Vejamos.

Sabemos que Sócrates havia comparado a alma humana à imagem de uma biga alada e seu condutor (246a7: ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου), cuja potência era estabelecer uma espécie de comunhão entre homens e o divino (246a7: κεκοινώνηκε τοῦ θείου)⁴²⁰, em um movimento que busca o conhecimento, isto é o belo, o sábio e o bom (246e1: τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν). Entretanto, em relação aos deuses, as almas dos mortais diferiam quanto à natureza: enquanto a carruagem divina transitava nas regiões supracelestes, propulsionadas por corcéis dóceis e equilibrados, progredindo sem dificuldade, a carruagem alada das almas humanas avançava duramente, vencendo a resistência de um dos seus cavalos, que era pesado, mal e reconduzia a biga para a terra⁴²¹, até que, finalmente, o conjunto psíquico também teria definitivamente perdido suas asas (πτερορρηήσασα). Restaria finalmente ao homem, uma vez perdida suas asas, apenas o engajar-se em um esforço de compreensão, como vemos na passagem:

⁴²⁰ 246d6-e1: “A capacidade natural da asa consiste em conduzir o pesado para cima: ela eleva-o ao alto onde tem morada a estirpe dos deuses. Dentre o que é corporal, de algum modo é ela quem tem maior comunidade com o divino. Ora, o divino é belo, é sábio, bom e tudo o mais de tal qualidade” (Cf. Πέφυκεν ἢ πτεροῦ δύναμις τὸ μβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ, κεκοινώνηκε δὲ πη μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου [ψυχῆ], τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον).

⁴²¹ 247b1-5: “Enquanto a carruagem dos deuses, por estarem em equilíbrio, são dóceis ao freio e avançam com facilidade, as outras, por sua vez, o fazem a custo, pois o cavalo que participa do mal é pesado, e puxa para a terra levando o auriga que não o treina bem (Cf. ἢ δὴ τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥαδίως πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόγις· βριθὲι γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων ᾧ μὴ καλῶς ἦν τεθραμμένος τῶν ἡνιόχων)

Com efeito, um homem deve compreender o que é dito de acordo com uma forma, indo das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio: e isso é a reminiscência (ἀνάμνησις) daquilo que um dia nossa alma viu andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são, levantando a cabeça para o que realmente é. Por isso, com justiça de fato, somente o pensamento do filósofo tem asas; pois, segundo sua capacidade está sempre próximo pela memória (μνήμη) àquilo cuja proximidade o deus deve sua divindade.⁴²²

(*Phdr.* 249b6-c6)

A passagem é bastante rica de significados. O trecho consigna a ideia de um movimento psíquico e pode ser visto como a explicitação de dois membros de uma equação: 1. de um lado, um movimento causado pelo *lógos* (i.e. por um cálculo racional, um *logismós*), que consiste em mover-se da multiplicidade sensório-perceptual (ἐκ πολλῶν...αἰσθήσεων) à unidade concebida de acordo com a Forma (κατ' εἶδος); 2. de outro, um movimento pelo pensamento (διάνοια), que permite ao filósofo se reaproximar dos deuses, daquilo que um dia viu (ποτ' εἶδεν). Os dois membros dessa equação – relacionadas, portanto, por uma igualdade (τοῦτο δ' ἐστίν) – respondem a uma necessidade que se impõe aos homens de “compreender o que é dito” (δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι...λεγόμενον). Logo, esse duplo movimento, envolvendo, por um lado, um raciocínio (*logismós*) e, por outro, reminiscência (*anamnesis*), concorre ambos para uma compreensão do *lógos*. Além disso, a oposição das formas verbais no aoristo (como εἶδεν, συμπορευθεῖσα, ὑπεριδοῦσα, ἀνακύψασα, ligados a uma experiência mítica de comunhão com os deuses) e no presente (πτεροῦται, ἐστίν, ligados à condição do filósofo) permitem conceber que essa segunda forma de movimento, além de espacial (acima/abaixo), é também temporal (antes, em um tempo indefinido/agora).

Lendo a passagem com Kahn (2006, p. 122 *et seq.*), poderíamos afirmar que nela se consigna uma espécie de síntese das concepções ligadas à busca do conhecimento que temos na *República* e no *Fédon*, antecipando, inclusive, alguns elementos que apontam para a conclusão do *Teeteto*. A passagem não somente manteria a premissa do aprender ligado à reminiscência, noção admitida no *Fédon*⁴²³, como também parece apresentar a

⁴²² Cf. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον· τοῦτο δ' ἐστίν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν.

⁴²³ Cf. *Phd.* 73b3-9, tradução de Carlos Alberto Nunes (2011 [1980]):

“Se isso não basta, Símiás”, interveio Sócrates, “para convencer-te, vê se, considerando a questão por outro prisma, chegarás a concordar conosco. Duvidas que seja apenas recordar o que denominamos aprender?”

contraparte do mito contido naquele diálogo: enquanto o mito do *Fédon* abordava a condição da alma após a morte, no *Fedro* o mito da biga alada responderia às perguntas que se lhe poderiam fazer: qual é a condição da alma *antes* do nascimento? De onde vem o conhecimento prévio que distingue as almas humanas? Por outro lado, a passagem acima preservaria da *República* tanto a ideia de ser possível ao filósofo uma forma de contemplação das Formas (ideia que na *República* se depreendia do processo de emancipação descrito na alegoria caverna), quanto a exigência de que a atividade filosófica consistisse em um exercício do *lógos*, que partiria de uma multiplicidade ligada às informações colhidas pelo aparelho perceptivo humano – multiplicidade ligada à *dóxa* – em direção a uma unidade produzida pelo intelecto – ligada à *epistémē* (R. 5.476b; 5.479e; 6.484b). Como acrescenta Kahn (2006, p. 126), essas reflexões antecipariam ainda a conclusão do *Teeteto*: para além da experiência sensório-perceptual (da αἴσθησις), o conhecer implicaria a contribuição de um *lógos* interno: “um *lógos* que a alma mantém consigo mesma, acerca daquilo que examina” (189e6: Λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἄν σκοπῆ). Nesse sentido, tanto a “visão noética”, quanto a “reminiscência” corresponderiam a imagens cuja direção comum seria enfatizar que o processo de conhecer representa a capacidade humana de transcender a experiência sensível – embora dela partisse.

Kahn (2006, p. 132) propõe, assim, que a compreensão da natureza do conhecimento (isto é, das Formas), passaria não tanto por compreender literalmente a noção de visão das Formas a ele associado (por exemplo, na *República*, mas também aqui no *Fedro*), ou reminiscência (por exemplo, no *Fédon* e também aqui). Tanto a visão das Formas, quanto a reminiscência seriam imagens ligadas a narrativas de caráter mítico, e deveriam ser consideradas somente nesse contexto alegórico e imagético. O que efetivamente restaria – e que seria ponto comum tanto da *República*, quanto do *Fedro* e de vários outros diálogos tardios de Platão – é o *lógos dialético*, em cuja perspectiva, portanto, se deveria investigar o conhecimento⁴²⁴. Em todo caso, compreender a natureza do

“Não direi que duvide”, respondeu Símiás. “O que quero é justamente isso sobre o que discutimos: recordar-me. Com a exposição de Cebes, cheguei quase a lembrar-me e convencer-me.

(Cf. Εἰ δὲ μὴ ταύτη γε, ἔφη, πείθη, ὦ Συμμία, ὁ Σωκράτης, σκέψαι ἄν τῆδέ πῃ σοι σκοπούμενῶ συνδόξη. ἀπιστεῖς γὰρ δὴ πῶς ἢ καλουμένη μάθησις ἀνάμνησις ἐστίν;

Ἀπιστῶ μὲν [σοι] ἔγωγε, ἢ δ' ὅς ὁ Συμμίας, οὐ, αὐτὸ δὲ τοῦτο, ἔφη, δέομαι παθεῖν περὶ οὗ ὁ λόγος, ἀνάμνησθῆναι. καὶ σχεδὸν γε ἐξ ὧν Κέβης ἐπεχείρησε λέγειν ἤδη μέμνημαι καὶ πείθομαι.)

⁴²⁴ Cf. Kahn (2006, p. 132): “In other words, the nature of the Forms is to be understood not from the perspective of vision or recollection but from the perspective of *logos*, where *logos* is conceived as the dialectical pursuit of definition, the pursuit of clarity and understanding by way of linguistic exchange, by means of question and answer concerning *what* things are and *how* they are. That is why, despite its changed configuration in the later works, dialectic remains the best description – in the *Philebus* as well as in the *Phaedrus* and *Republic* – for the highest form of knowledge, the cognition of what is ultimately real”.

conhecimento por intermédio das imagens associadas à visão dos inteligíveis ou à reminiscência, ou, ainda, às duas coisas associadas, como é o caso no *Fedro*, teria a virtude de nos convidar a refletir sobre as relações que se depreendem dessas imagens: a relação sensível/inteligível e a relação memória/esquecimento – ambas, aliás, que podem também ser reformuladas no *Fedro* nas oposições agora/antes, aqui/lá, amante/amado, presença/ausência, externo/interno.

Vejamos como essas relações se colocam no texto:

Pois, de acordo com o que foi dito, toda alma de homem por sua natureza contemplou os seres (τεθέαται τὰ ὄντα), ou não teria vindo para tal vivente; ter deles uma reminiscência (ἀναμνήσκεσθαι) a partir destes daqui não é fácil para todas, nem para quantas naquele tempo viram brevemente os de lá, tampouco para as que, caídas aqui tiveram o infortúnio de, por obra de certas companhias, voltarem-se para o injusto, esquecendo-se do que viram então de sagrado. Poucas restam de fato que conservam memória (μνήμης) suficiente. Mas essas, quando veem alguma semelhança com os seres de lá, tornam-se estupefatas e não são mais donas de si mesmas, porém ignoram o que é essa afecção porque carecem de percepção suficiente. Não há qualquer irradiação da justiça, moderação e tudo o mais que é precioso para as almas nos assemelhados daqui; pelo contrário: poucos são aqueles que, a custo, por meio de órgãos obscuros e partindo de imagens, contemplam o gênero do que é apresentado por elas.⁴²⁵

(*Phdr.* 249e4-250b5)

O rememorar (ἀναμνήσκεσθαι) da contemplação dos seres (τεθέαται τὰ ὄντα) não é fácil para todos os seres viventes, muitos se perdem no esquecimento ao se voltarem para o injusto (250a4: ἐπὶ τὸ ἄδικον τραπόμεναι λήθην). Poucas almas humanas conservam a memória e muitas, ao contemplarem as coisas que possuem semelhança com os seres, perdem a razão (ἐκπλήττονται). Somente muito poucos, partindo de imagens (τὰς εἰκόνας), logram alcançar a visão do ser representado por elas. A passagem exemplifica, portanto, aquela síntese a que Kahn (2006) se referia: a formulação imagética da busca de conhecimento pela *psykhé* tal como é apresentada no *Fedro* compreende tanto a noção de uma “contemplação” (um *theáomai*), quanto a noção de “reminiscência”

⁴²⁵ Cf. πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον· ἀναμνήσκεσθαι δὲ ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥᾶδιον ἀπάση, οὔτε ὅσαι βραχέως εἶδον τότε τάκεῖ, οὔθ' αἰ δεῦρο πεσοῦσαι ἐδυστύχησαν, ὥστε ὑπὸ τινων ὁμιλιῶν ἐπὶ τὸ ἄδικον τραπόμεναι λήθην ὧν τότε εἶδον ἱερῶν ἔχειν. ὀλίγαι δὲ λείπονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεστιν· αὗται δέ, ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, ἐκπλήττονται καὶ οὐκέτ' <έν> αὐτῶν γίνονται, ὃ δ' ἔστι τὸ πάθος ἀγνοοῦσι διὰ τὸ μὴ ἱκανῶς διαισθάνεσθαι. δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος.

(um *anamimnéskomai*), ideias que previamente foram formuladas, respectivamente, na *República* e no *Fédon*.

Partindo da relação sensível/inteligível que se depreende dessa passagem, devemos considerar que a reminiscência (*anámnēsis*) representa um movimento cujo ponto de partida é a experiência sensível da realidade humana. Com efeito, as almas que logram retomar a visão dos seres, ainda que muito poucas (ὀλίγοι), o fazem a partir de um processo intelectual que se inicia ao se contemplar imagens (εἰκόνας). Isso significa dizer, como comenta Schäfer (2012, p. 227), que, por ocasião da *anámnēsis*, “a alma toma impulso nos fenômenos transitórios para, no melhor dos casos, ascender até o conhecimento da ideia do bem”. Em outras palavras, quer dizer que a memória que se liga ao aprendido, não constitui uma entidade pura, alheia e independente das imagens que se captam pelos sentidos.

Ademais, nessa direção, convém também lembrar que não somente a *psykhé* humana era concebida como uma mistura (246b1: μέμεικται) – no embate entre diferentes qualidades de cavalos da biga, para seguirmos a imagem do *Fedro*, ou na inter-relação entre os gêneros do conjunto psíquico, para nos estendermos à formulação da *República* – como o próprio homem é apresentado como o complexo alma-corpo no *Fedro* (246c5: ψυχή καὶ σῶμα). O filósofo, portanto, constitui-se desse conjunto misto, sua atividade resulta dessa *contaminatio*: não é sinônima de uma atividade apartada do mundo em que aparecem as imagens, estas disponíveis à alma “através de órgãos obscuros” (250b3-4: δι’ ἄμυδρῶν ὀργάνων).

Assim, por esse prisma, parece-nos que a noção de *anámnēsis* que emerge do *Fedro* não se distancia essencialmente daquela consagrada no *Fédon* (72e-76d). Naquele diálogo, Sócrates definia reminiscência a partir da noção de que uma experiência sensível (um ouvir, um ver, um perceber qualquer) pudesse trazer à mente não somente o conhecimento do objeto percebido, mas também um outro tipo de conhecimento, tal como o que ocorreria quando um amante, ao ver um dos objetos que pertenceram outrora ao amado (uma lira, uma roupa etc.), formaria em sua mente a imagem do amado (*Phd.* 73c4-d9)⁴²⁶.

⁴²⁶ Cf. Tradução de Carlos Alberto Nunes: - E não poderemos declarar-nos também de acordo a respeito de mais outro ponto: que o conhecimento alcançado em certas condições tem nome de reminiscência (ἀνάμνησιν)? Refiro-me ao seguinte: quando alguém vê ou ouve alguma coisa, ou a percebe de outra maneira, e não apenas adquire o conhecimento dessa coisa como lhe ocorre a ideia de outra que não é objeto do mesmo conhecimento, porém de outro, não teremos o direito de dizer que essa pessoa se recordou do que lhe veio ao pensamento?

- Como assim?

- É o seguinte: uma coisa é o conhecimento do homem, outro o da lira.

- Sem dúvida.

Lendo essa passagem do *Fédon* com Dixsaut (2012, p. 112-117), concordamos que a definição de Sócrates abordava a *anámnēsis* por um ângulo mais complexo do aquele apresentado por Cebes (*Phd.* 72e5-7), quando a reminiscência (ἀνάμνησις) havia sido definida simplesmente como o aprendizado (ἡ μάθησις) que, necessariamente, teria sido empreendido em tempo anterior (ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ). Àquela primeira definição, que ademais consistia basicamente em retomar o sentido de *anámnēsis* do *Mênon*⁴²⁷, escapariam as mediações que Sócrates então proporia no *Fédon* entre o sensível (aquilo que se percebe no presente, no agora, aqui) e o inteligível (o que se concebe na mente - ἐννοήση). Além disso, a imagem do amante não parecia gratuita: o “recordar-se” decorreria também do movimento de uma alma tomada por um desejo (*éros*) por uma realidade de que sente falta, de que se sente carente (realidade que representa o objeto desse amor, estando em outro lugar, em outro tempo, ausente).

Portanto, compreender a *anámnēsis* a partir da relação sensível/inteligível nos obriga a pensá-la também por intermédio das relações amante/amado, ausente/presente, agora/em outro tempo, aqui/alhures. Se concordamos com Kahn (2006, p. 122) que é possível conceber que as reflexões sobre conhecimento ligadas à reminiscência são desenvolvidas em três estágios ao longo da obra de Platão – no *Mênon*, no *Fédon* e no *Fedro* – em cujos âmbitos elas consagrariam uma formulação própria, ligadas a problemas específicos⁴²⁸, sem que isso represente, todavia, que tais formulações sejam essencialmente distintas entre si, podemos talvez aproximar o *Fédon* e o *Fedro* no que diz

- E não sabe o que se passa com os amantes, quando veem a lira, a roupa ou qualquer outro objeto de uso dos seus amados? Reconhecem a lira e formam no espírito a imagem do mancebo a quem a lira pertence. Reminiscência é isso: ver alguém frequentemente a Símiās e recordar-se de Cebes”.

(Cf. Ἄρ' οὖν καὶ τόδε ὁμολογοῦμεν, ὅταν ἐπιστήμη παραγίγνηται τρόπῳ τοιούτῳ, ἀνάμνησιν εἶναι; λέγω δὲ τίνα τρόπον; τόνδε. ἐάν τις τι ἕτερον ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἢ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβὼν μὴ μόνον ἐκεῖνο γνῶ, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐννοήσῃ οὐ μὴ ἢ αὐτὴ ἐπιστήμη ἀλλ' ἄλλη, ἄρα οὐχὶ τοῦτο δικαίως λέγομεν ὅτι ἀνεμνήσθη, οὐ τὴν ἔννοιαν ἔλαβεν;

Πῶς λέγεις;

Οἷον τὰ τοιάδε· ἄλλη που ἐπιστήμη ἀνθρώπου καὶ λύρας.

Πῶς γὰρ οὐ;

Οὐκοῦν οἶσθα ὅτι οἱ ἐρασταί, ὅταν ἴδωσιν λύραν ἢ ἱμάτιον ἢ ἄλλο τι οἷς τὰ παιδικὰ αὐτῶν εἶωθε χρῆσθαι, πάσχουσι τοῦτο· ἔγνωσάν τε τὴν λύραν καὶ ἐν τῇ διανοίᾳ ἔλαβον τὸ ἴδος τοῦ παιδὸς οὐ ἦν ἢ λύρα; τοῦτο δὲ ἐστὶν ἀνάμνησις· ὥσπερ γε καὶ Σιμίαν τις ἰδὼν πολλάκις Κέβητος ἀνεμνήσθη).

⁴²⁷ Embora, conforme observa Kahn (2006) e Dixsaut (2012), o conceito de reminiscência do *Mênon* é senão incompleto em relação às formulações posteriores, presentes já no *Fédon*. Escapam à discussão no *Mênon* ao menos as seguintes informações que já se apresentam no *Fédon* associadas à *anámnēsis*: 1) que o saber que a rememoração enseja não é da vida presente, mas de um estado anterior; 2) a necessidade de ter esquecido para relembrar; 3) a relação entre buscar/pesquisar, desejar, aprender, relembrar, o movimento da alma nela e sobre ela mesma. Para além disso, por outro lado, a formulação do *Fédon* omite do *Mênon* a passagem pela aporia e a consciência do não saber.

⁴²⁸ Para Kahn (2006), a doutrina da reminiscência aparece, ademais, nos três diálogos, com propósitos diferentes: enquanto no *Mênon* serve sobretudo para explicar a dinâmica do aprender (ligada, conforme vimos no capítulo I, à demonstração do método de hipóteses), no *Fédon* é evocada como um dos argumentos para demonstrar a imortalidade da alma; no *Fedro*, por sua vez, é o fundamento que oferece a explicação metafísica da experiência de *éros*.

respeito a esse tema, concordando ainda com Dixsaut (2012, p. 113) no sentido de que recordar é uma espécie de olhar para algo e sentir a falta de outra coisa, é desejar algo ausente, dele se aproximando pelo pensamento. Além disso, a experiência desse desejo, que decorre da percepção de uma ausência, é semelhante à relação entre *amante* e *amado*, para o que viera bem a propósito o exemplo de Sócrates. Como afirma Dixsaut: “A reminiscência própria do filósofo é como a generalização da experiência do amante. Ao lembrar, ele pára de acreditar que as coisas sensíveis representam uma presença plena e suficiente, para transformá-las em signos de uma outra presença” (*id., ib.*, p. 114)⁴²⁹.

Assim, tendo *éros* como o agente intermediário que gera a aproximação das duas polaridades da relação sensível/inteligível, aproximando, pelo pensamento, o amante e o amado, sendo de natureza análoga à própria filosofia, conforme pontuamos no capítulo II, a reminiscência pode então ser tomada como experiência de natureza erótica no *Fedro*, um desejo de aproximação entre amante e amado, em cujos termos podemos também entender a polarização recordar/esquecer. Retornando à passagem citada, vimos que o recordar-se (250a1: ἀναμνήσκεσθαι) pressupunha uma espécie de retorno (*ana-*) ao estado de contemplação dos seres (249e5: τεθέαται τὰ ὄντα). Conforme vimos, esse movimento de volta estava no texto expresso pela noção de distanciamento temporal e espacial (sugeridos, por exemplo, pelo verbo no perfeito *tethéatai* – “ter contemplado”, “ter visto diretamente” – opondo-se ao infinitivo presente de *anamimnéiskesthai* – “rememorar”, “recordar-se” – e pela correlação das expressões dêiticas *tōnde* vs. *tóte* – “daqui/deste momento” vs. “ali/naquela ocasião”). Por outro lado, o “esquecer” (250a4: λήθην...ἔχειν) diz respeito ao “aqui” (250a3: δεῦρο), quando as almas caídas, voltam-se para o injusto (250a3: ἐπὶ τὸ ἄδικον τραπέμεναι). Assim sendo, porquanto o lembrar pressupõe o movimento que tem como partida o aqui/agora, poderíamos dizer que implica, necessariamente, um movimento que parte também do “esquecer”.

Em outras palavras, o “recordar” pressupõe o “esquecer”: a capacidade humana do conhecer não subsiste sem o risco sempre iminente de o homem se perder nas imagens em que se vê mergulhado no presente, e acabar voltando-se para o injusto. O esquecimento opõe-se, portanto, à reminiscência, não por aquele representar a perda de um conteúdo (a soma de muitas informações obtidas), mas porque ele configura uma espécie de letargia, de imobilidade diante dos sensíveis, que é sinônima de uma perda de capacidade de se mover pelo *lógos* em direção ao ser, ou seja, de lembrar, de aprender.

⁴²⁹ Cf. “La réminiscence propre au philosophe est comme la généralisation de l’expérience de l’amoureux. En se ressouvenant, il cesse de croire à la présence suffisante et pleine des choses sensibles pour les métamorphoser en signes d’une autre présence”.

Assim sendo, a distinção sensível *vs.* inteligível pode ser, no campo do conhecimento, relacionada às distinções presença *vs.* ausência, aqui *vs.* em outro lugar, agora *vs.* em outro tempo, amante *vs.* amado, esquecer *vs.* recordar. Se, no segundo membro de cada oposição podemos fazer referência ao saber puro, divino, ligado ao ser, e à contemplação da verdade, saber que é apanágio dos deuses que transitam no lugar “supraceleste” (247c3: τὸν ὑπερουράνιον τόπον); no primeiro aludimos sempre à capacidade humana do conhecer: aquela que parte do sensível, do presente, do aqui/agora, de um esquecimento da alma, de um não-saber. O recordar, portanto, diz respeito a essa capacidade humana de transcender o que se dispõe agora diante de nós, e o fazemos mediante um esforço do *lógos*, um esforço dialético.

Nos termos das imagens propostas no *Fedro*, esse exercício corresponde a um esforço de contemplar o ser mediante uma elevação pelo pensamento, tal como pássaro sem asas que, querendo voar, impotente, limita-se a olhar o céu⁴³⁰, revivendo-o mediante uma mobilização do *lógos*, esforçando-se por não esquecer-lo e dele lembrando quando se depara com algo que, na terra, se lhe assemelha. O acesso ao ser pelos homens é, portanto, tentativo, incompleto e impuro, erigido sobre uma possibilidade de se aproximar o quanto mais de uma experiência divina, no limite do que é o humano⁴³¹; decorre de um exercício de intelecção, dirigido pelo *lógos*, que tem partida nos sensíveis, ou nas imagens, por meio de uma relação de semelhança: as diferentes imagens da beleza – dos belos jovens, por exemplo – são, por assim dizer, gatilhos para a reminiscência do Belo em si⁴³².

⁴³⁰ Cf. *Phdr.* 249d4-e1: “E é para este ponto então que conduz todo o discurso relativo à quarta loucura: quando alguém, ao ver o belo daqui, do verdadeiro tendo uma reminiscência, torna-se alado e uma vez provido de novas asas deseja ardentemente voar, mas, impotente, olhando para o alto à maneira de um pássaro e descuidando do que está embaixo, dá motivos para que o considerem louco” (Cf. “Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἥκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας – ἦν ὅταν τὸ τῆδέ τις ὄρων κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμνησκόμενος, πτερῶταί τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος).

⁴³¹ Cf. *Phdr.* 252e7-253a5, grifos nossos: “e seguindo a pista para descobrir por si mesmos a natureza do próprio deus, prosperam pela necessidade de pôr os olhos intensamente na direção do deus, inspirados e alcançando-o pela memória, tomam dele os costumes e as ocupações na medida em que é possível a um homem compartilhar do divino” (Cf. ἰχνεύοντες δὲ παρ’ ἑαυτῶν ἀνευρίσκειν τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν εὐποροῦσι διὰ τὸ συντόνως ἠναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν, καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῆ μνήμῃ ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ’ ὅσον δυνατόν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν).

⁴³² O conhecimento das Formas a partir de dados dos sensíveis não são, entretanto, tese nova no *Fedro*. Em conhecida passagem do *Banquete*, por exemplo, fica claro no discurso de Diotima que os dados fenomênicos funcionam como estímulos exteriores para o movimento de acesso ao ser: o homem vê algo de belo na Terra que serve como ponto de partida para lembrar do belo, o que sempre é. Vejamos a passagem entre 211c-d1, na tradução de Donald Schüler (2010): “Tome-se como ponto de partida o que aqui é belo, não se perca de vista aquele belo, fonte de todos os corpos belos. Suba-se como por degraus, de um só a dois e de dois a todos os corpos belos e dos belos corpos aos belos ofícios e dos ofícios aos belos saberes e dos saberes até findar naquele saber que não é outro senão o saber daquele belo, sabendo, por fim, o que é o belo em si” (Cf. ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἔνεκα τοῦ καλοῦ αἰεὶ ἐπανιέναι, ὡσπερ ἐπαναβασιμοῖς

Podemos, portanto, concluir com Centrone (2014, p. 169), que, no *Fedro*, memória (*mnēme*) não diz respeito à capacidade de armazenar uma quantidade de informações (que, se fosse o caso, poderia ser melhor exercitada mediante a existência de um texto escrito), mas, em sentido mais abrangente, abriga essa capacidade – a *anámnēsis* – de reconduzir a *psykhē* ao conhecimento, com o qual teria tido prévio contato. Esse contato prévio permite, por sua vez, uma leitura ambígua: tanto uma precedência temporal, na dimensão mítica, aludindo a um tempo antes de as almas se encarnarem, quando teriam tido uma pré-visão das Formas; quanto também pode referir-se a uma precedência ontológica e epistemológica: as Formas precedem as suas imagens. Nesse segundo sentido, dizer que a alma existe *antes* significaria, portanto, afirmar que sua natureza é semelhante à das Formas, precedendo ontologicamente os objetos sensíveis, sua pré-existência poderia, portanto, ser concebida em outra temporalidade, não cronológica, mas ligada ao *lógos*⁴³³.

Em suma, somente considerando a *anámnēsis* nesse sentido, *i.e.* ligada à capacidade humana de conhecer, é que faz sentido aquela oposição a que aludimos antes e que estava no cerne do argumento de Thamos: a *anámnēsis* não pode ser sinônima de uma *hypómnēsis*. Ou seja, representando um movimento que tem *éros* como uma de suas causas, transcendendo o que se vê no presente, a reminiscência é um processo ligado ao conhecer, não é, portanto, uma *hypómnēsis* – uma lembrança, uma informação que faz recordar, imóvel e estática, que poderia ser registrada por escrito. Disso decorre a divergência entre Theuth e Thamos: uma coisa é o efeito que a escrita pode engendrar enquanto porta-voz de um texto que nos faça *relembrar* uma informação (ὑπόμνησις); outra, bastante diferente, seria a sua viabilização enquanto um instrumento gerador de conhecimento (ἀνάμνησις). Enquanto o texto falado ou escrito é externo – a partir de “sinais estranhos”, visíveis ou audíveis –, o processo de busca do conhecimento representa um movimento inerente à alma, é a sua contribuição diante do

χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ'ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γινῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν).

⁴³³ Cf. Dixsaut (2012, p. 115): “Platon joue sur l’ambiguïté du terme « avant » : entendu comme ce qui précède la naissance, « avant » désigne un temps pendant lequel l’âme existait sans être unie à un corps ; pris au sens d’une priorité ontologique et épistémologique, « avant » signifie simplement que l’essence – l’Égal en soi, par exemple – ne peut être abstraite de la perception des choses égales, qu’elle est au contraire condition pour que ces choses nous semblent telles. Dans le *Phédon*, Socrate peut dissocier préexistence de l’âme et reminiscence : dire que notre âme existait « avant », c’est dire qu’elle existe au même titre et de la même façon qu’existent les réalités en soi. Il dépouille ainsi la reminiscence de toute connotation mythique en pensant l’existence de l’âme comme semblable (mas non pas identique) à celle des réalités en soi, et il peut en conclure leur « égale nécessité d’existence ». Ce qui signifie que la préexistence ne doit pas s’entendre chronologiquement mais comme une existence indépendante de tout devenir e de toute naissance”.

maravilhamento dos sentidos⁴³⁴. É nesse sentido que a experiência de lembrar – portanto, de aprender – é uma espécie de *enthusiasmos*, isto é, a vivência interna de uma experiência divina: o filósofo experimenta uma inspiração (253a3: ἐνθουσιῶντες) que pode engendrar, por intermédio da memória (253a3: τῆ μνήμη), a visão divina (253a2: πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν).

Considerando essas observações, podemos, então, retornar às posições dissonantes do inventor da escrita e do rei Thamos quanto ao *phármakon*. A escrita, afinal, seria um *phármakon* que vem em auxílio ou em detrimento do conhecimento? Como reavaliarmos as posições de Theuth e Thamos, para o sentido global do diálogo, considerando os sentidos associados à memória? Parece-nos claro, a esta altura, que a escrita e a linguagem oral representam expressões produzidas e percebidas no âmbito dos sensíveis: seja através da visão que capta “os caracteres estranhos” (ἀλλότριοι τύποι) da escrita; seja através da audição que reconhece e comunica a sequência de sons distintivos da fala (γράμματα). Nesse sentido, a alegação do rei Thamos de que ela representa uma experiência externa (275a3: ἔξωθεν) e não interna (275a4: οὐκ ἔνδοθεν), se nos afigura uma avaliação correta. Também parece correta a observação de que tais sinais podem representar no máximo a produção de um texto que nos faça lembrar de algo (ὑπόμνησις). Do discurso régio, todavia, o que não nos parece possível subscrever é o argumento de que a experiência da escrita – por mais precária que o seja – opor-se-ia à reminiscência e, portanto, ao aprender. Assumir que a escrita produz esquecimento na alma dos aprendizes (275a2-3: τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει),

⁴³⁴ A ideia de que o processo de rememoração é um movimento interno da alma também não aparece somente no *Fedro*. A famosa imagem da memória como uma impressão em cera, presente no *Teeteto*, mostra claramente que a aquisição e o acesso ao conhecimento decorre de uma inscrição íntima, não de um escrito exterior. Cf. *Tht.* 191d-e, tradução de Carlos Alberto Nunes (1988):

SÓCRATES: Suponhamos, agora, só para argumentar, que na alma há um cunho de cera; numas pessoas, maior; noutras, menor; nalguns casos, de cera limpa, noutras com impurezas, ou mais dura ou mais úmida, conforme o tipo, senão mesmo de boa consistência, como é preciso que seja.

TEETETO: Está admitido.

SÓCRATES: Diremos, pois, que se trata de uma dádiva de Mnemosine, mãe das Musas, e que sempre que queremos lembrar-nos de algo visto ou ouvido, ou mesmo pensado, calcamos a cera mole sobre nossas sensações ou pensamentos e nelas os gravamos com relevo, como se dá com os sinetes dos anéis. Do que fica impresso, temos a lembrança e conhecimento enquanto persiste a imagem; o que se apaga ou não pôde ser impresso, esquecemos e ignoramos.

(Cf. {ΣΩ.} Θὲς δὴ μοι λόγου ἔνεκα ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον, τῷ μὲν μείζον, τῷ δ' ἔλαττον, καὶ τῷ μὲν καθαρωτέρου κηροῦ, τῷ δὲ κοπρωδεστέρου, καὶ σκληροτέρου, ἐνίοις δὲ ὑγροτέρου, ἔστι δ' οἷς μετρίως ἔχοντος.

{ΘΕΑΙ.} Τίθημι.

{ΣΩ.} Δῶρον τοίνυν αὐτὸ φῶμεν εἶναι τῆς τῶν Μουσῶν μητρὸς Μνημοσύνης, καὶ εἰς τοῦτο ὅτι ἂν βουλευθῶμεν μνημονεῦσαι ὧν ἂν ἴδωμεν ἢ ἀκούσωμεν ἢ αὐτοὶ ἐννοήσωμεν, ὑπέχοντας αὐτὸ ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ἐννοίαις, ἀποτυπούσθαι, ὥσπερ δακτυλίων σημεῖα ἐνημαινομένουσ· καὶ ὁ μὲν ἂν ἐκμαγῆ, μνημονεύειν τε καὶ ἐπίστασθαι ἕως ἂν ἐνῆ τὸ εἶδωλον αὐτοῦ· ὁ δ' ἂν ἐξαλειφθῆ ἢ μὴ οἷόν τε γένηται ἐκμαγεῖναι, ἐπιλελῆσθαι τε καὶ μὴ ἐπίστασθαι).

representando um descuido da memória (275a3: μνήμης ἀμελετησίᾳ), por se caracterizar como uma experiência externa, consistiria em admitir que o processo do aprender/conhecer pudesse, em alguma medida, prescindir da experiência humana e representasse uma introspecção pura, uma experiência mística, somente interna e alheia a qualquer estímulo externo.

Portanto, se também não podemos assumir com Theuth, conforme avaliamos no item anterior, que a escrita, em si mesma, seja o remédio para a sabedoria, tampouco a compreenderemos como um implacável veneno, adverso à sabedoria. A ambiguidade contida no *phármakon* possibilita-nos, assim, avançar uma concepção situada no entrelugar entre esses dois extremos: não sendo nem a de Theuth, nem a de Thamos, uma concepção intermédia melhor enseja o papel da escrita como uma via apenas potencial para o conhecimento – e talvez aqui espelhe o posicionamento de Platão (explicando, por exemplo, a sua franca adesão a uma modalidade de escrita, ainda que mantivesse uma distância jamais ultrapassada em relação ao entusiasmo que lhe conferiam os sofistas, especialmente Isócrates⁴³⁵).

Conforme vimos, diversamente do que implica a posição de Thamos, a reminiscência, embora represente um processo interior, visto que radicado na *psykhé*, não obstrui a colaboração de estímulos externos; se o conhecimento não é o mesmo que tais estímulos, estes podem, contudo, estimular um movimento íntimo que leva à rememoração. Nesse sentido, a escrita estaria na classe dos fatores que podem, se bem compreendidos, colaborar no processo de conhecer. Assim, a escrita seria uma imagem, um sensível, e, como tal, seu modo de existência não deixaria de configurar uma oportunidade para o filósofo. Entretanto, restaria ainda uma pergunta: ela também comportaria um risco?

No excerto supracitado da palinódia de Sócrates (249e4-250b5), advertia-se que a maior parte dos mortais, ao serem afetados pelos sensíveis, que, em relação aos inteligíveis, são apenas “semelhantes” (250a6: ὁμοίωμα), não eram capazes de a partir deles discernir o gênero das coisas neles representadas, escapando-se-lhes a razão, ao ficarem “estupefatas” (250a6: ἐκπλήττονται), nestes, como complementa a passagem, não

⁴³⁵ Nesse sentido, o mito de Theuth representa também uma resposta de Platão ao debate sobre as vantagens e desvantagens da escrita, tal como era realizado por Isócrates e Alcidas. A posição platônica estaria na distância entre a posição de Alcidas, francamente hostil à escrita, análoga à do rei Thamos, e a posição de Isócrates, claramente favorável a esse meio de expressão, análoga à de Theuth. A menção a Isócrates no epílogo do diálogo, onde se externa um claro elogio ao sofista, também diz muito a esse respeito. Sobre o debate em torno da escrita em Górgias, Isócrates e Alcidas, remeto à tese de Salles (2018). Voltaremos a essa questão no capítulo VI.

restaria qualquer traço de justiça (250b1: δικαιοσύνη), temperança (250b2: σωφροσύνη) ou qualquer outro valor associado aos seres inteligíveis.

Com essa ligeira observação, ficava patente que a maneira pela qual os mortais se relacionam com os sensíveis não era de menor importância para Platão: se orientados pela perspectiva do conhecer – quando, então, são capazes de contemplar, através dos semelhantes, a visão das Formas –, ou se entregues ao domínio dessas afecções, “estupefatos”. Resulta dessa análise, portanto, uma separação semelhante àquela que se concebera entre formas de *éros* e formas de *lógos*: também no que tange aos sensíveis – entre os quais a escrita –, quando vem a baila a sua relação com o conhecimento, eles podem ter diferentes efeitos, a depender de que direção a *psykhé* neles imprime. Assim como, diante das imagens, só perdem a razão aqueles que “ignoram o que é essa afecção” (250a7-b1: τὸ πάθος ἀγνοοῦσι), por não distingui-la suficientemente (250b1: διὰ τὸ μὴ ἰκανῶς διαισθάνεσθαι); diante da escrita, os mortais só perderiam a razão – e ela se tornaria, portanto, um “veneno” – quando também não fossem capazes de compreendê-la. Assim, a atitude proposta não seria a de condená-la peremptoriamente, mas a de conhecê-la, *distingui-la*, ou seja, submetê-la à dialética. Tal é o que Platão nos convida a fazer.

Somente assim a escrita poderia, quando submetida à crítica, tornar-se instrumento aliado da filosofia, um caminho digno para a pesquisa, e não um *phármakon* com o poder mágico de nos tornar automaticamente mais sábios, como defende seu inventor; nem tampouco um mal em si mesma, que nos converteria em homens incapazes de conhecer, como contrapõe o rei. Na mediana entre as duas posições, a escrita parece emergir como uma dimensão do *lógos* intrínseca à pesquisa: se ela também nos oferece uma possibilidade para o pensamento, condição fundamental para a memorização, então talvez não seja mesmo aquela poção mágica que nos livra de todos os males da ignorância e da servidão da alma, mas, enquanto ela própria corresponda a uma imagem, a um sensível, talvez se viabilize como um ponto de partida que nos indica o caminho para a filosofia: esta sim, e não outra, é o que pode representar a cura para os nossos maiores sofrimentos (252b1: ἰατρὸν ἤρρηκε μόνον τῶν μεγίστων πόνων).

CONCLUSÃO DA PARTE β´

Tendo como roteiro norteador a crítica à escrita presente no *Fedro*, nos dois capítulos desta parte buscamos avaliar diferentes perspectivas desse tema, considerando 1. a pertinência ou não da dicotomia escrita *vs.* oralidade como princípio para a análise desse problema em Platão, discussão que apresentamos a partir de diferentes posições analíticas que descrevem o *status quaestionis* nos estudos platônicos; 2. a dimensão mítica da narrativa da invenção da escrita e a ambiguidade que é inerente a ela; 3. a relação entre escrita, memória e conhecimento e; 4. a noção de *phármakon* associada à escrita.

Vimos, nesse percurso, que a escrita – seja enquanto um tema de reflexão, seja enquanto uma prática efetivamente realizada no *Fedro* – é tensionada filosoficamente por Platão ao longo do diálogo, e emerge no centro do debate filosófico sobre a dialética, não se limitando, portanto, a representar mero registro histórico que Platão teria produzido quanto ao uso dessa tecnologia. Isso implica afirmar que não somente ela é trazida à tona no mito de Theuth (*Phdr.* 274c5-275b2) enquanto um tema de reflexão – quais são seus limites para o conhecer? Qual é a forma bela da escrita? –, como também, enquanto uma performance, ela se apresenta dialeticamente: do mesmo modo como Platão realiza divisões e reuniões na busca das determinações de *éros*, *lógos*, *manía* etc., também a própria escrita é alvo de semelhante exercício crítico.

Nesse sentido, vimos que o reconhecimento das limitações da modalidade escrita, ou das suas diferenças, em relação ao estatuto do diálogo oral não parecia implicar, como sustentavam os teóricos da Escola de Tübingen-Milão, nem que 1. ela se reduzisse a um jogo de menor importância, não configurando uma forma possível para a dialética (razão porque Platão teria confiado somente à oralidade as coisas “mais valiosas” ou “mais sérias”); nem que 2. os seus limites, caracterizados, sobretudo, no uso que os retóricos e sofistas dela faziam, não fossem entretanto, reconhecidos e ponderados por Platão. Em outras palavras, isso significaria compreender a crítica à escrita como o resultado de uma tensão discursiva que é condigna com seu estatuto ambivalente – um *phármakon* – que, de resto, aparece no contraste entre a posição de seu inventor e do rei, oposição que faz ver, por um lado, os benefícios potenciais dessa novíssima tecnologia à disposição dos gregos, mas, por outro, lhe reconhece também as graves consequências, quando utilizada sem reflexão.

Nesse sentido, para a leitura da narrativa da invenção da escrita (*Phdr.* 274c5-275b2) propusemos tanto considerar o caráter ambíguo com que o tema é desenvolvido por

Platão – ambiguidade que se revela no emprego de certas palavras, nas opiniões aparentemente ou ironicamente contraditórias de Sócrates, no enquadramento da passagem em um esquema mítico – quanto observar, atentamente, seu caráter polifônico, o que exige ponderar sobre as duas posições, a do inventor da escrita e a do rei Thamos, que não representam, em si mesmas, a posição de Platão.

Dessa forma, mostramos como uma leitura das metáforas da escrita presentes no mito (escrita como uma invenção divina, escrita como um *phármakon* para a memória), nos permitia visualizar a escrita não somente como uma questão filosófica, mas como uma possibilidade para a filosofia. Entender a escrita enquanto uma *possibilidade filosófica* implicava relativizar tanto o ponto de vista de seu inventor, que nela via a solução, ou o *remédio*, para o problema do conhecimento; quanto a do rei Thamos, que nela via apenas um adversário implacável do saber, um *veneno* para a memória.

Haveria, portanto, razões filosóficas para que Thamos censurasse Theuth pelo erro em que ele incorria, sem que isso representasse, no final, o ponto de vista de Platão: seria ingênuo conceber a escrita como uma panaceia para os problemas ligados conhecimento. Entretanto, longe de se instaurar, com essa censura, uma oposição entre uma oralidade filosófica e uma escrita não filosófica, tratava-se, antes, de fazer compreender a distinção entre informação e conhecimento: enquanto a escrita pudesse vir em socorro da transmissão e preservação de informações, ela jamais poderia compensar o verdadeiro conhecer, radicado na memória e que se atinge mediante um exercício intelectual, tratava-se, portanto, da oposição entre um saber interno, inerente à alma; e um saber puramente externo, apenas representado pela dimensão sensível da linguagem (não somente escrita). Por outro lado, assumir que a escrita pudesse ser inimiga da filosofia, por descuidar da memória e produzir esquecimento na alma dos aprendizes, seria o mesmo que admitir a existência de um processo de conhecimento puro, alheio à experiência humana e às afecções que atravessam o homem, entendido como corpo-alma.

Entendendo a memória, ou, mais especificamente, a reminiscência (*anámnēsis*) como uma imagem que descreve o movimento psíquico ligado ao conhecer, a escrita, portanto, não lhe substitui – como pretende Theuth –, tampouco lhe é adversária – como supõe Thamos. A escrita, como a linguagem, está no âmbito daquelas coisas que, entretanto radicadas na experiência sensório-perceptual (a sua compreensão decorre de sinais visíveis e audíveis), podem representar o ponto de partida de um processo ligado ao conhecer: trata-se, portanto, de uma imagem, a qual, como todas as demais, podem servir como ponto de partida do lembrar. Por isso, ela não se pretende estar à altura

do verdadeiro saber, mas parece configurar um ponto de partida e um caminho dignos para a filosofia. Assim, a ambiguidade contida no *phármakon* é pertinente porque nos enseja avançar uma concepção situada no entrelugar entre esses dois extremos: não sendo nem a de Theuth, nem a de Thamos, tal concepção melhor enseja o papel da escrita como uma via apenas potencial para o conhecimento, um elemento intermediário, uma *lente* que se interpõe à visão – e talvez aqui esteja o posicionamento de Platão.

Parece-nos, em suma, que a contraposição expressa no mito de Theuth – e, de outro modo, também na *Carta 7* – demonstra, ademais, um exercício de reflexão sobre a escrita, um esforço que consiste em compreendê-la dialeticamente. As posições contrapostas representam, por assim dizer, um exercício de distinção que Platão nos propõe, permitindo examinar as vantagens das letras – imagens que podem colaborar para a busca do saber, realizada por uma alma movida por *éros* –, quanto também seus riscos – tendo a natureza dos sensíveis, elas podem também conduzir a um crer saber, embora não sabendo. Assim, para apreciar os potenciais da escrita como uma via do pensamento filosófico, é necessário, portanto, conhecê-la, tensioná-la, criticá-la, assegurar-se de que possa ser adequada à dialética, seja como um caminho, seja como um ponto de partida.

No entanto, até onde se estenderia essa *koinonía* entre escrita e dialética? É possível pensar não somente que a dialética se aplica à compreensão da escrita, como apontamos, mas também que a escrita colabore, inversamente, para compreender a própria dialética no *Fedro*? Se respondermos afirmativamente à segunda questão, poderíamos então pensar que a escrita, mais que uma *imagem*, como vimos neste capítulo, também possa ser compreendida como um *paradigma* do pensar? Esse é o ponto que pretendemos melhor desenvolver na próxima parte da tese, quando, expandindo a noção de paradigma associada às letras, a contraporemos à leitura da passagem final do *Fedro*, na tentativa de cobrir essa complexa relação entre dialética e escrita.

γ´ PARÁDEIGMA

Não há qualquer brilho da justiça, temperança, e tudo o mais que é precioso para as almas nos assemelhados daqui; pelo contrário: poucos são aqueles que, a custo, por meio de órgãos obscuros e partindo de imagens, contemplam o gênero do que é representado por elas. O belo por sua vez era então possível de ver claramente, visão e espetáculos beatíficos quando unidos a um coro feliz – nós, no séquito de Zeus e outros, no de outros deuses – víamos e nos iniciávamos naquilo que é lícito chamar de a mais beatífica das iniciações. E o celebrávamos de modo orgiástico na plenitude de sermos nós mesmos e isentos ainda de quantos males nos aguardavam em tempo posterior; plenas, simples e estáveis eram as bem-aventuradas visões que, iniciados, vislumbrávamos em luz pura, purificados também nós e sem o sinal deste sepulcro que agora chamamos corpo e que nos envolve à maneira da ostra em sua casca.⁴³⁶

(Phdr. 250b1-c6)

O excerto em epígrafe, que integra a palinódia socrática, contrapõe a condição humana, situada na temporalidade presente, a um prévio, ainda que temporalmente indefinido, estágio das almas humanas como participantes de um séquito divino; ocasião em que, segundo o mito narrado na passagem, humanos teriam tido uma experiência de comunhão com as divindades, uma espécie de iniciação (τελετή), de celebração orgiástica (ὀργιάζειν). Tal experiência se caracterizava tanto por um estado de plenitude (ὀλόκληροι...ὄντες), e de suprema bem aventurança (μακαριωτάτην), quanto de possibilidade de uma visão pura, clara e distinta (ἐν ἀύγῃ καθαρᾷ). Conforme a narrativa, em tempo posterior (ἐν ὑστέρω χρόνῳ) as almas passaram a habitar corpos, e, então, a perspectiva já não era a mesma: o compósito corpo-alma não transitava mais onde havia brilho (φέγγος) ou iluminação pura (ἐν ἀύγῃ καθαρᾷ), não tendo mais a clareza necessária para uma apreensão plena da realidade. Sua visão, portanto, tornou-se intermediada por órgãos obscuros e imperfeitos, devendo partir sempre de símiles (ὁμοιώματα), de imagens (εἴκονες).

⁴³⁶ Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis, com algumas modificações nossas Cf. δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος· κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῶ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἶδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἦν ὀργιάζομεν ὀλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρω χρόνῳ ὑπέμενεν, ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα δὲ καὶ ἐποπτεύοντες ἐν ἀύγῃ καθαρᾷ, καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι.

Conforme tivemos a ocasião de discutir nos capítulos precedentes, essa contraposição entre uma temporalidade mítica – representada pela imagem das almas humanas como bigas aladas no séquito dos deuses – e o estado atual – o tempo dos seres humanos como almas encerradas em corpos, entre os quais também se encontra o filósofo –, enseja também outras oposições e distinções que nos pareceram cruciais no *Fedro*: aquelas, por exemplo, entre loucura humana (associada à ὕβρις) e loucura divina (associada ao ἔνθουσιασμός); entre *éros* (como desejo irracional) e *éros* (como condição para reminiscência); entre os sensíveis (tal como a beleza dos jovens) e os inteligíveis (a contemplação do Belo em sua pureza); entre esquecimento e reminiscência; entre movimento e estaticidade, entre outros. Se na perspectiva dialética tais contraposições representam tentativas de divisão (διάκρισις), por outro lado, elas também não prescindem de um esforço de reunião (συναγωγή). Por essa razão, tais oposições não poderiam representar contradições, não constituindo, portanto, antilogias, pois não há nelas a negação ou a anulação de qualquer um dos membros contrapostos, mas antes a compreensão mais ampla e sinóptica da complexidade que diz respeito ao *status* humano em face dos reais e verdadeiros objetos do conhecimento.

No mesmo sentido, nos capítulos anteriores, foi-nos também possível compreender o filósofo não como um sábio (um *sophós*), uma figura acima dos demais mortais associada às dimensões divinas do conhecimento, mas como um ser misto, consoante sua condição humana. Nessa condição, o filósofo constitui-se pelo conjunto alma-corpo, sendo alguém que se move no entrelugar entre esquecimento e reminiscência, entre o maravilhamento causado pelos sensíveis e a busca racional de uma visão cada vez mais nítida das Formas. Compreendemos, conseqüentemente, o engajamento filosófico como uma jornada motivada por *éros*, ainda que realizada a custo (μόγις) ou por apenas alguns poucos (ὀλίγοι). Tal jornada tinha as imagens – ou as sombras, ou os espectros – como pontos de partida, e se realizava mediante órgãos obscuros (δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων).

Ainda que não haja consenso entre os comentadores quanto ao significado da alusão a “órgãos obscuros” (ἀμυδρὰ ὀργανα) da passagem em epígrafe, sendo ela por vezes associada ao aparelho sensório-perceptual (cf. Brisson, 2004, p. 213; Centrone, 2014, p. 150) ou à própria capacidade cognitiva humana (cf. Hackforth, 1997 [1952], p. 95)⁴³⁷; em

⁴³⁷ Conforme comenta Brisson (2004, p. 213), tais órgãos podem ser remetidos ao aparelho sensório-perceptual humano (de que daria testemunho também a passagem do *Timeu*, 54a). Sua caracterização como obscuros (ἀμυδρὰ) não diria respeito ao seu próprio estatuto, mas ao fato de produzirem representações desprovidas de clareza e distinção. No mesmo sentido, como comenta Centrone (2014, p. 150), a deformação que tais órgãos produzem tampouco dizem respeito aos seus próprios objetos (a visão pode,

todo caso, parece-nos possível afirmar que tais órgãos, ainda que imperfeitos, se apresentam como os instrumentos de que os seres humanos dispõem para apreender, registrar e, em seguida, elaborar intelectualmente as afecções que decorrem dos sensíveis – as imagens –, entre as quais se encontram aquelas produzidas pela linguagem – seja na sua dimensão acústica, seja na sua dimensão gráfica, visual. Portanto, na medida em que restariam aos humanos – e ao filósofo, em particular – seus “órgãos obscuros” para aferir compreensão a partir das imagens com que se deparam (por exemplo, no interior da Caverna, se recuperamos a imagem da *República*), e se os signos linguísticos representam ademais também imagens, é possível concluir preliminarmente, em se admitindo essas duas premissas, que os signos vocais ou visuais da linguagem poderiam representar pontos de partida para a investigação filosófica.

Além disso, como vimos na parte anterior, a linguagem revelou-se também meio pelo qual seria possível realizar a dialética, e pelo qual se torna viável “o falar e o pensar” (266b4-5: λέγειν τε καὶ φρονεῖν). Em vista disso, é que nos pareceu ser possível admitir que a linguagem representaria também uma instância intermediária, um “entrelugar” entre a ignorância e o conhecimento. Ela seria como uma lente que se interpõe entre a visão turva e indefinida que é característica das almas humanas encarnadas e os objetos do conhecimento. Por vislumbrarem somente à distância os objetos reais, os amantes do saber (*philosophoi*), graças a essa “lente”, podem alcançar maior nitidez, e recobrar, assim, uma prévia visão das Formas. Compreender a linguagem como uma lente diante do conhecimento corresponde, em suma, a reconhecer que ela possa, efetivamente, colaborar para uma visão mais nítida da realidade, mas também implica assumir que ela não seria de todo modo imune a alguma deturpação, refração ou mesmo ilusão de ótica. Disso decorre o perigo que se lhe pôde associar quando admitida sem crítica, e, por isso, a necessária cautela que os humanos deveriam ter ao se servirem dela: como um *phármakon* que cura e envenena – e que talvez também cause dependência – os signos linguísticos não atendem por si mesmos aos anseios da alma filosófica pelo saber.

Em todo caso, se para Platão, a linguagem oral ou escrita, como as demais imagens, representa o ponto de partida de uma pesquisa filosófica, e se, além disso, pode ser compreendida como um intermediário entre a ignorância (ou o esquecimento) e o conhecimento (ou a reminiscência), perguntamo-nos: seria possível dizer que ela é no

com efeito, ter clareza diante dos sensíveis), mas aos objetos do intelecto (nesse sentido, seria também esclarecedora a passagem do *Phd.* 65a-67d). Hackforth (1997 [1952], p. 95), por outro lado, com base no comentário de Hércias, defende que se trata dos próprios mecanismos da cognição humana, que encontra dificuldade em discernir as imagens dos objetos reais.

Fedro também concebida como um modelo (παράδειγμα) de que Platão teria lançado mão para compreender o processo filosófico como um todo? Tendo em vista que Platão, em muitos diálogos, refira-se às letras (γράμματα) quando lhe importa compreender os limites, os contornos ou as especificidades do fazer filosófico⁴³⁸, poderíamos talvez pensar que, no seu ambíguo estatuto, elas representem modelos para a compreensão da própria dialética ou do filósofo?

Assumindo, provisória e preliminarmente, a noção de paradigma (παράδειγμα) em Platão como “padrão de referência” ou “modelo explicativo”, poderiam as letras também representar semelhante expediente, para compreensão das operações dialéticas, de divisão e reunião? E se isso for possível, poderíamos reconhecer a ambivalência da escrita, consignada na metáfora farmacológica, também na oposição imagem/paradigma, isto é, enquanto *imagem* que substitui o real configuraria também um *modelo* para compreendê-lo? Em outras palavras: se for possível pensar as letras não somente como imagem, mas também como paradigma, então talvez seja possível não somente ver no *Fedro* uma aplicação dos procedimentos dialéticos de divisão e reunião para pensar o tema da escrita, conforme vimos na parte β', mas também compreender que a própria escrita esteja aí posta como um paradigma para pensar a dialética. Essa é a hipótese que pretendemos examinar agora.

Assim, nos dois próximos capítulos, desenvolveremos nossas reflexões em torno dessas questões, em dois eixos principais:

I. no capítulo V, propomo-nos a estabelecer os contornos (ainda que não definitivos) da noção de paradigma na obra de Platão, a fim de justificar, particularmente, como é possível associá-la, de forma ampla, ao tema das letras. Para isso, faremos novamente uma incursão na *República* e uma reflexão a partir do exame de algumas passagens do *Político*. Este último diálogo, embora se admita como sendo posterior ao *Fedro*, a ele pode ser associado por representar, de certo modo, uma aplicação da dialética tal como definida no *Fedro* – ou seja, o método de divisão e reunião – contribuindo, assim,

⁴³⁸ Nos diálogos platônicos considerados autênticos, o termo *grámma* e suas flexões são registrados 164 vezes, em dezenove diálogos e na *Carta* 7 (cf. Brandwood, 1976): *Ap.* 26d7; *Chrm.* 159c3, 165a1, a3, 164d5, d6; *Ep.* 7.325d5, 343d4, 344c8, 347c2; *Cra.* 390e4, 393d3, e2, e8, 394b4, b5, c1, c2, c7, 399a7, b3, b8, 400c9, 414c6, 418a6, 423e8, 424a9, b9, 425d1, 426d7, 427a3, a6, c2, c4, c7, 430e5, 431c4, c10, c12, d2, e10, 432e1, 432e3, e3, 433b3, b10, c5, 434d11, 435a9; *Criti.* 113b2, 119c7, e3, 120a8; *Euthd.* 277a3, a3, a7, b1, 279e3; *Phdr.* 229e6, 242c5, 274d2, e4, 275a1, c3, c5, c6, 276d1; *Phlb.* 17a8, 18b3, c2, 39d7, 48c9, d2; *Grg.* 484a4; *Hp. Ma.* 285d1, d3, *Hp. Mi.* 368d4; *Lg.* 3.680a5, 689d3; 4.721e5, 722a7; 6.754d7; 7.793b5, 809b6, c3, e2, e7, 810b1, b5, c1, 812a3, 819b2, 823a1; 9.856a1, 858c6, c6, c7, e4, e5; 10.886b10, 891a1; 11.914c8, 922a4, 923a5; 12.946d4, 955d7, 957c3, d2, d5, 968d6. *Ly.* 209b3; *Prm.* 127c3, d3, 128a3, b8, c3, c7, d3; *Plt.* 258c8, 290b1, 277e3, 285c10, 292a8, 293a7, a7, b3, b3, 295a6, c8, 296d8, e1, 297a1, 298e8, 299a3, b5, 300a4, c11, 301e9, 302e10; *Prt.* 325e1, e3, 345a1, a2; *R.* 2.368d3, d5; 3.402a7, b5; 4.425b8; 5.472d6; *Sph.* 253a1, 261d1; *Tht.* 163b5, 199a1, 202e6, 203a2, 204a3, 206a2, 207d8, e1; *Ti.* 23a6, c3, e3, 24a1, 27b4.

para fornecer mais subsídios para a discussão do tema;

2. no capítulo VI, retornaremos ao *Fedro* e nos deteremos particularmente sobre a segunda parte da crítica à escrita nele consignada (*Phdr.* 275d4-278b6), para cuja leitura evocamos as reflexões anteriores em torno da ambiguidade imagem/paradigma associada às letras, com o intuito de elucidar as imagens que Platão mobiliza nesse diálogo para abordar o problema da escrita e do conhecimento.

V.

PARADIGMAS DO PENSAR

δείκνυμι: “fazer ver, mostrar, demonstrar, indicar” (Hom., jônico-ático etc.); inúmeras formas com prevérbios no verbo e nas formas nominais: ἀνα-, “mostrar, proclamar”; ἀπο-, “demonstrar”; δια-, ἐκ- (raro), ἐν-, “dar um exemplo”, empregado também como termo retórico; προς-, “fazer conhecer, inventar”; παρα-, “mostrar, dar um modelo”; περι- (bem raro), προ-, “mostrar de antemão”; προς- (bem raro), συν- (bem raro), ὑπο-, “mostrar, indicar, traçar”. Com o sufixo neutro -μα, **δείγμα**, “exemplo, amostra” (jônico-ático), mas também “lugar de exposição de mercadorias, mercado, bazar” (X, Lys.); com os prevérbios ἀνα- (raro), ἐν-, “prova”; ἐπι-, “exemplo, prova”; παρα- “modelo, exemplo, prova por um exemplo”, termo importante nas reflexões dos oradores, é também o “paradigma” de Platão⁴³⁹.

(Chantraine, 1968, Tomo I, p. 257)

O substantivo neutro *parádeigma* e suas flexões ocorrem no *corpus Platonicum* oitenta e oito vezes, em dezessete diferentes obras, se nos limitamos apenas àquelas consideradas autênticas⁴⁴⁰. A prodigalidade no emprego dessa palavra nos mais variados contextos dialéticos, ao lado do fato de Platão não ter estabelecido em sua obra uma terminologia fixa para fazer referência a conceitos filosóficos, nos impedem de atribuir de antemão um sentido inequívoco a esse termo na vasta produção que compõe o *corpus Platonicum*. Resta-nos, então, não mais do que realizar um exercício aproximativo, tendo em vista, sobretudo, um subconjunto específico de diálogos. Em que pese isso, o levantamento lexical de Brandwood (1976) revela-nos que, embora o termo apareça em dezesseis diálogos e em uma epístola – a *Carta 7* –, a maior parte das ocorrências se concentra particularmente na *República*, no *Timeu*, no *Sofista* e nas *Leis*, o que pode, por um lado, de fato ser reflexo da maior extensão dessas obras em relação às demais.

⁴³⁹ Cf. **δείκνυμι** : « faire voir, montrer, démontrer, indiquer » (Hom. ion.-attique etc.) ; nombreuses formes à preverbe dans le verbe e dans les formes nominales : ἀνα-, « montrer, proclamer » ; ἀπο-, « démontrer » ; δια-, ἐκ- (rare), ἐν-, « montrer, donner un exemple », employé aussi comme terme rhétorique ; κατα-, « faire connaître, inventer » ; παρα-, « montrer, donner un modèle » ; περι- (très rare), προ-, « montrer d’avance » ; προσ- (très rare), συν- (très rare), ὑπο-, « montrer, indiquer, tracer ». Avec le suffixe neutre -μα, **δείγμα**, « exemple, échantillon, preuve » (ion.-att.), mais aussi « lieu d’exposition de marchandises, marché, bazar » (X. Lys.) ; avec préverbes ἀνα- (rare), ἐν-, « preuve » ; ἐπι-, « exemple, preuve » ; παρα-, « modèle, exemple, preuve par l’exemple », terme important dans les raisonnements des orateurs, c’est aussi le « paradigme » de Platon.

⁴⁴⁰ Cf. Brandwood (1976): *Ap.* 23b1; *Ep.* 7.332b4; *Euthd.* 282d4; *Euthphr.* 6e9; *Phdr.* 262c9, d1, 264e5; *Phlb.* 13c8, 53b8, c3; *Grg.* 525b2, c2, c6, d3; *La.* 187a7; *Lg.* 1.632e4; 2.663e9; 3.692c2; 4.722a1; 5.735c4, 739e1, 746b7; 7.794e6, 795a4, 801b9, 811b8, c6, d6; 9.855a1, 862e5, 876e2; 11.927d6, 961e7; *Men.* 77a9, 79a10; *Prm.* 132d2; *Plt.* 275b4, 277b4, d1, d9, 278b4, c3, e6, e7, e9, 279a4, a7, 287b2, 305e8; *Prt.* 326c8, 330b2; *R.* 3.409b1, c7, d2; 5.472c9, d5, d9; 592b2; 6.484c8, 500e3; 7.540a9; 8.529d10, 557e1, 559a8, 561e3; 10.617d5, 618a1; 9.592b2; *Sph.* 218d9, 221c5, 233d3, 226c1, 235d7, 251a7; *Thl.* 154c1, 176e3, 202e4; *Ti.* 24a3, 28c6, 28a7, b2, 29b4, 31a4, 37c8, 38b8, c1, 39e7, 48e5, 49a1.

Entretanto, por outro lado, isso poderia também ser indício de que a noção de paradigma estivesse de algum modo relacionada a desenvolvimentos teóricos das obras do período de maturidade e velhice, o que justificaria o registro desse termo em praticamente todas as obras dessa fase⁴⁴¹.

Des Places (2004 [1967], p. 401-402), observa que os contextos em que o termo *parádeigma* aparece em Platão, embora muito diversos, podem ser nucleados em torno de quatro sentidos principais:

1. no sentido de “exemplo, amostra”, na conotação mais comum e prosaica do termo na língua grega, tal como, por exemplo, no *Men.* 77a9⁴⁴² ou no *Phdr.* 262c9⁴⁴³;

2. no sentido de “exemplo, modelo a ser seguido em uma lição”; tal como na *Ap.* 23b1⁴⁴⁴;

⁴⁴¹ Com efeito, o termo aparece apenas em onze ocasiões nos diálogos de juventude (*Ap.* 23b1, *Euthd.* 282d4; *Euthphr.* 6e9; *Grq.* 525b2, c2, c6, d3; *Men.* 77a9, 79a10; *Prt.* 326c8, 330b2), estando ausente em muitos dos diálogos dessa fase (como o *Hp. Ma.*, *Hp. Mi.*, *Cri.*, *Ion*, *Chrm.*, *Lys.*, *Mx.*), ao passo que está presente em todos os diálogos da fase de velhice, com exceção do *Crítias*.

⁴⁴² Cf. *Men.* 77a3-b1, tradução de Maura Iglésias (2001):

SÓC.: Mas não é seguramente por falta de empenho, absolutamente, que deixarei de falar coisas desse tipo, tanto no teu interesse quanto no meu. Mas talvez não sejas capaz de dizer muitas dessas coisas. Mas, vê lá!, tenta também tu pagar a promessa que me fizeste, dizendo, sobre a virtude, o que ela é como um todo, e para de fazer muitas coisas a partir do que é um, como os trocistas dizem que fazem aqueles que quebram alguma coisa, a cada vez <que isso acontece>. Antes, deixando-a íntegra a sã, dize o que é a virtude. Os paradigmas (παραδείγματα) já recebeste de mim. (Cf. {ΣΩ.} Ἀλλὰ μὴν προθυμία γε οὐδὲν ἀπολείψω, καὶ σοῦ ἔνεκα καὶ ἔμαυτοῦ, λέγων τοιαῦτα· ἀλλ' ὅπως μὴ οὐχ οἷός τ' ἔσομαι πολλὰ τοιαῦτα λέγειν. ἀλλ' ἴθι δὴ πειρῶ καὶ σὺ ἐμοὶ τὴν ὑπόσχεσιν ἀποδοῦναι, κατὰ ὄλου εἰπῶν ἀρετῆς περί ὅτι ἐστίν, καὶ παῦσαι πολλὰ ποιῶν ἐκ τοῦ ἐνός, ὅπερ φασὶ τοὺς συντριβοντάς τι ἐκάστοτε οἱ σκώπτοντες, ἀλλὰ ἐάσας ὄλην καὶ ὑγιῆ εἰπέ τί ἐστὶν ἀρετῆ. τὰ δέ γε παραδείγματα παρ' ἐμοῦ εἴληφας).

⁴⁴³ Cf. *Phdr.* 262c5-9, tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2016):

SÓC.: Queres ver então, no discurso que trazes de Lísias e naqueles que nós proferimos, algum dos traços que dissemos constituir o que é dotado ou desprovido de arte?

FEDR: Mais do que qualquer outra coisa, já que até agora falamos de modo abstrato, não dispondo de exemplos (παραδείγματα) adequados.

(Cf. {ΣΩ.} Βούλει οὖν ἐν τῷ Λυσίου λόγῳ ὄν φέρεις, καὶ ἐν οἷς ἡμεῖς εἴπομεν ἰδεῖν τι ὧν φαμεν ἀτέχνων τε καὶ ἐντέχνων εἶναι;

{ΦΑΙ.} Πάντων γέ που μάλιστα, ὡς νῦν γε φιλῶς πως λέγομεν, οὐκ ἔχοντες ἱκανὰ παραδείγματα.).

⁴⁴⁴ Cf. *Ap.* 22e6-23b4, tradução de André Malta (2014):

Foi precisamente por causa dessa “inspeção”, varões atenienses, que surgiram muitos ódios contra mim, e assim tão duros e pesados que a partir deles então muitas calúnias começaram a surgir – e fui chamado desse nome, de “sábio”... Pois os circunstantes toda vez pensam que eu mesmo sou sábio nas coisas a respeito das quais refuto alguém, mas corre-se o risco, varões, de, na realidade, o *deus* ser sábio, e com aquele oráculo afirmar isto: que a sabedoria humana pouco ou nada vale. Parece ainda que ele não fala aquilo *de Sócrates*, mas se serve do meu nome para fazer de um modelo (παράδειγμα), como se dissesse – “Entre vocês homens o mais sábio é qualquer um que, como Sócrates, tenha reconhecido que, na verdade, em sabedoria não vale nada”.

(Cf. Ἐκ ταυτησὶ δὴ τῆς ἐξετάσεως, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πολλοὶ μὲν ἀπέχθειά μοι γεγονάσι καὶ οἶαι χαλεπώταται καὶ βαρύτεραι, ὥστε πολλὰς διαβολὰς ἀπ' αὐτῶν γεγονέναι, ὄνομα δὲ τοῦτο λέγεσθαι, σοφὸς εἶναι· οἶονται γάρ με ἐκάστοτε οἱ παρόντες ταῦτα αὐτὸν εἶναι σοφὸν ἢ ἄν ἄλλον ἐξελέγξω. τὸ δὲ κινδυνεύει, ὧ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός. καὶ φαίνεται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρησθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὥπερ ἂν <εἶ> εἴποι ὅτι “Οὗτος ὑμῶν, ὧ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἀξιὸς ἐστὶ τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν.”

3. no sentido de “modelo de investigação, padrão de referência ou, ainda, paralelo”, como, por exemplo, no *Sph.* 218d9⁴⁴⁵ e no *Plt.* 277d9⁴⁴⁶;

4. no sentido de “modelo aplicado à compreensão das Formas”, como, por exemplo, *R.* 6.500e3⁴⁴⁷.

Enquanto os dois primeiros, mais ligados aos sentidos comuns da palavra grega, parecem evocar uma reflexão ética e metodológica da pesquisa filosófica; os dois últimos sugerem desdobramentos que, transcendendo questões meramente metodológicas, parecem implicar também compromissos teóricos com os princípios da epistemologia e ontologia platônicas, estreitamente ligados às noções de dialética e de Formas. Nos próximos tópicos, iremos nos deter particularmente no exame desses dois últimos sentidos da noção de paradigma, buscando distinguir uma primeira formulação, que associa a noção de paradigma àquela de Formas (cf. *R.* 6.500e3, 7.540a9, 9.592b2); de uma

⁴⁴⁵ Cf. *Sph.* 218c5-e1, tradução de Carlos Alberto Nunes (1980):

SÓC.: (...) A tribo dos sofistas que nos dispomos a investigar não é fácil de definir. Mas para levar a um bom termo empresas grandes, segundo preceito antigo de aceitação geral, só será de vantagem experimentar antes as forças em temas menores e mais fáceis, e só depois passar para as maiores. Por isso, Teeteto, o que na presente situação sugiro para nós dois, já que reconhecemos ser difícil e trabalhosa a raça dos sofistas, é nos exercitarmos primeiro nalgum tema simples, a menos que te ocorra indicar um caminho mais cômodo.

TEET.: Não, nada me ocorre nesse sentido.

ESTR.: Concordas, então, em escolhermos um exemplo (παράδειγμα) singelo e apresentá-lo como modelo para o maior?

TEET.: Concordo.

(Cf. {ΣΩ.} ... τὸ δὲ φύλον ὃ νῦν ἐπινοοῦμεν ζητεῖν οὐ πάντων ῥᾶστον συλλαβεῖν τί ποτ' ἔστιν, ὁ σοφιστής· ὅσα δ' αὐτῶν μεγάλων δεῖ διαπονεῖσθαι καλῶς, περὶ τῶν τοιούτων δέδοκται πᾶσιν καὶ πάλαι τὸ πρότερον ἐν μικροῖς καὶ ῥάοισιν αὐτὰ δεῖν μελετᾶν, πρὶν ἐν αὐτοῖς τοῖς μεγίστοις. νῦν οὖν, ὦ Θεαίτητε, ἔγωγε καὶ νῶν οὕτω συμβουλεύω, χαλεπὸν καὶ δυσθήρευτον ἡγησαμένους εἶναι τὸ τοῦ σοφιστοῦ γένος πρότερον ἐν ἄλλῳ ῥάονι τὴν μέθοδον αὐτοῦ προμελετᾶν, εἰ μὴ σὺ ποθεν εὐπετεστέραν ἔχεις εἰπεῖν ἄλλην ὁδόν.

{ΘΕΑΙ.} Ἄλλ' οὐκ ἔχω.

{ΞΕ.} Βούλει δῆτα περὶ τίνος τῶν φαύλων μετιόντες πειραθῶμεν παράδειγμα αὐτὸ θέσθαι τοῦ μεζόνος;

{ΘΕΑΙ.} Νά).

⁴⁴⁶ Cf. *Plt.* 277d1-7, tradução de Jorge Paleikat e João Cruz da Costa (1987):

ESTR.: Seria difícil, meu caro amigo, tratar satisfatoriamente um assunto importante sem recorrer a paradigmas (παραδείγματα). Poderíamos quase dizer que cada um de nós conhece todas as coisas como sonho, mas que, à luz do despertar, se apercebe nada saber.

SÓC. JOV.: Que queres dizer?

ESTR.: Parece-me ser uma descoberta curiosa que me leva a falar em que consiste, em nós, a ciência.

(Cf. {ΞΕ.} Χαλεπὸν, ὦ δαιμόνιε, μὴ παραδείγμασι χρώμενον ἱκανῶς ἐνδείκνυσθαι τι τῶν μεζόνων. κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἷον ὄναρ εἰδῶς ἅπαντα πάντ' αὐτὰ πάλιν ὥσπερ ὑπάρ ἀγνοεῖν.

{ΝΕ. ΣΩ.} Πῶς τοῦτ' εἶπες;

{ΞΕ.} Καὶ μάλ' ἀτόπως ἔοικά γε ἐν τῷ παρόντι κινήσας τὸ περὶ τῆς ἐπιστήμης πάθος ἐν ἡμῖν).

⁴⁴⁷ Cf. *R.* 6.500d10-e4:

- Mas se a multidão sentir que dizemos a verdade sobre os filósofos, por acaso vão tratá-los mal e desconfiarão de nós, ao dizermos que a cidade não seria feliz de outro modo, a não ser que os pintores fizessem uso de um paradigma divino?

(Cf. Ἄλλ' ἐὰν δὴ αἰσθῶνται οἱ πολλοὶ ὅτι ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ λέγομεν, χαλεπανοῦσι δὴ τοῖς φιλοσόφοις καὶ ἀπιστήσουσιν ἡμῖν λέγουσιν ὡς οὐκ ἄν ποτε ἄλλως εὐδαιμονήσειε πόλις, εἰ μὴ αὐτὴν διαγράψαιαν οἱ τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι.)

segunda, que permite concebê-lo como um modelo explicativo para a compreensão da dialética e das Formas (cf. *R.* 7.529d7; *Plt.* 277d1, 278e6, e8, e9).

5.1 Formas como paradigma

A assim chamada “Teoria das Formas”, salvo raras exceções (como na primeira parte do *Parmênides* e em algumas passagens pontuais do *Fédon*), não é diretamente tratada por Platão e sequer é reconhecida unanimemente como uma “teoria” entre comentadores. Conforme comenta Ferrari (2018b, p. 216), na maior parte das vezes há alusões às Formas ao longo do *corpus Platonium* como se tratasse de um princípio já conhecido pelos dialogantes, fato que torna bastante difícil para o intérprete estabelecer com precisão os contornos dessa que devia representar entretanto um pensamento original, complexo e não desprovido de tensões teóricas significativas ainda mesmo no âmbito da Academia⁴⁴⁸. Em que pese isso, é possível admitir que, em determinada fase da obra de Platão, as Formas tenham sido consideradas modelos ou padrões de referência inteligíveis para a compreensão da realidade na sua dimensão fenomênica. Tal é, por exemplo, a reflexão sobre as Formas que se estende na esteira do artigo seminal de H. Cherniss (1936), cuja proposição, em certa medida, encontra eco nos trabalhos de R. Bluck (1957), Prior (1983), Parry (2001) e R. Dancy (2004), limitando-nos a citar apenas algumas referências da longuíssima bibliografia especializada sobre o tema.

Cherniss (1936) sublinhava particularmente o caráter “econômico” da teoria: em resposta a propostas por vezes paradoxais no campo da ética, da epistemologia e da ontologia então correntes em meados do século V, Platão teria apresentado as Formas, segundo Cherniss, como hipótese de trabalho para compreender, de forma coerente, fenômenos relativos a esses três âmbitos ou níveis de sua investigação, apresentando um

⁴⁴⁸ Conforme esclarece Ferrari (2018b, p. 213), a concepção das Ideias (ou Formas), em Platão, desde a Antiguidade, representa um dos nós teóricos mais importantes e controversos da filosofia de Platão: “O destino da concepção das Ideias afigura-se particularmente singular: no fim da Antiguidade, ela foi considerada um dos pontos cardeais da filosofia de Platão, a ponto de ser identificada com esta; todavia, os três maiores representantes da Academia, isto é, Espeusipo, Xenócrates e Aristóteles, se distanciaram desta doutrina, ora a rejeitando (Espeusipo e Aristóteles), ora a modificando significativamente (Xenócrates)”. Contemporaneamente, não existe também consenso sobre o tema. Entre as questões principais, estão o problema da autopredicação, a sua natureza ontológica, uma possível evolução do conceito (ou mesmo seu abandono, em certa fase da obra, tese defendida por alguns comentadores) e sua causalidade (se, em sentido lógico, ontológico, epistemológico etc.). Alguns nomes importantes nesse debate são: Cherniss (1936); Vlastos (1954; 1969); Fronterrota (2001). Ferrari (2005) argumenta que a tese de que o segmento inicial do *Parmênides* (128e-134e), que contém objeções contra a doutrina das Formas, seja um testemunho da crise enfrentada pela versão clássica dessa doutrina, que teria, por isso, sido abandonada e substituída por uma versão mais refinada, é equivocada na medida em que o contexto traz à baila uma série de pressupostos não-platônicos e revela um equívoco em relação à concepção eidética, o que não permite que assumamos tal crítica como o posicionamento filosófico de Platão.

“cosmos racionalmente unificado” para compreensão dos fenômenos⁴⁴⁹. As Formas deveriam, portanto, ser compreendidas como um padrão (*standard*), um paradigma alternativo ao relativismo ético, por exemplo, dos *dissoi lógoi*⁴⁵⁰; ao sensacionalismo epistêmico, por exemplo, da tradição protagórica⁴⁵¹; e à perspectiva ontológica puramente fenomênica, limitada à percepção da realidade como fluxo⁴⁵².

Bluck (1957), compreende as Formas enquanto *paradeigmata*, no sentido de que representariam, como lhe teria sugerido Wittgenstein⁴⁵³, padrões ou modelos (*standards*) em relação aos quais os objetos sensíveis seriam ‘cópias’, tal como o padrão de medida de peso da libra inglesa seria um padrão de referência para o peso efetivo dos objetos na vida comum. Entretanto, Bluck pondera que a metáfora wittgensteiniana comporta certo grau de imprecisão e deveria ser lida com cautela: uma vez que as Formas são objetos puramente intelectuais (*νοητόν*) e não sensíveis (*αἰσθητόν*), elas não poderiam ser

⁴⁴⁹ Cf. Cherniss (1936, p. 445): “The phenomena for which Plato had to account were of three kinds, ethical, epistemological, and ontological. In each of these spheres there had been developed by the end of fifth century doctrines so extremely paradoxical that there seemed to be no possibility of reconciling them with one another or any one of them with the observable facts of experience. The dialogues of Plato, I believe, will furnish evidence to show that he considered it necessary to find a single hypothesis which would at once solve the problems of these several spheres and also create a rationally unified cosmos by establishing the connection among the separate phases of experience”.

⁴⁵⁰ A busca por um referencial ético se revela, por exemplo, nos diálogos da primeira fase, nos quais o tratamento de problemas éticos revela a necessidade de criar um padrão ético, ideia já presente em Demócrito (DK fr. 56; 248) contra o relativismo de Protágoras (p. 446). Os diálogos de pesquisa [aporéticos, da 1ª fase], ao demonstrar a inutilidade de outros expedientes, mostram, como notou Cherniss, que as definições são pré-requisitos de uma ética normativa, são possíveis somente mediante a assunção de que existe, fora dos fenômenos, objetos substantivos dessas definições, que são a fonte dos valores ligados à existência fenomenológica, como nos diálogos *Eutifron* (15c11e2), *Laques* (199e; 200e-201a), *Lísias* (222e), *Cármides* (176a), *Hípias menor* (376b). A possibilidade de fazer distinções de natureza ética implica diferenças objetivas que requerem um padrão de referência (no caso, as Formas). (Cf. Cherniss, 1936, p. 446-447).

⁴⁵¹ A necessidade epistemológica da hipótese das Formas, como notou Cherniss, decorre da diferenciação entre intelecção, sensação e opinião. A opinião correta, assim como a sensação, está no âmbito dos fenômenos, ao passo que o conhecimento deriva do contato do sujeito com seu objeto (as Formas). Contudo, o sujeito não tem como entrar em contato direto com os objetos sensíveis (precisando da intermediação dos sentidos), nem com os objetos inteligíveis (com os quais teve contato prévio, sendo, preciso, portanto, rememorar). As Formas são, portanto, a intermediação entre os fenômenos e o sujeito do conhecimento: as Formas são os objetos do conhecimento, entidade à parte do mundo sensorial. Portanto, as Formas são uma maneira de evitar o sensacionalismo de Protágoras ou o niilismo psicológico de Górgias (Cf. Cherniss, 1936, p. 452).

⁴⁵² Ainda segundo Cherniss, a partir da percepção de que os fenômenos são a expressão da mudança e do fluxo, se as Formas se limitassem a sua perspectiva ética e epistemológica, ela se tornaria mera hipótese pragmática, e mesmo as distinções de bom e mal, certo e errado, quando tomadas ontologicamente, seriam convencionais e artificiais. Por isso, Platão (sobretudo no *Timeu*) reconhece a necessidade de estudar a ontologia independentemente das exigências da ética e da epistemologia. Os dados da realidade, contudo, são fenômenos mutáveis do mundo físico (caracterizam a existência fenomenológica e que Platão reconhece: o fluxo). Contudo, a mudança só é possível com a assunção de que haja coisas que não mudam (as Formas). No *Timeu* (50c, 51a7-b1), Platão insiste na existência de ideias substantivas de ar, fogo, água, terra, exteriores aos fenômenos. De fato, embora os fenômenos se caracterizem pela mudança e instabilidade, é preciso que haja ideias que nos tornem estáveis; sem elas, não haveria qualquer estabilidade no cosmos (Cf. Cherniss, 1936, p. 454-456).

⁴⁵³ A analogia de Wittgenstein sobre as Formas aparece, pela primeira vez, no artigo de P. T. Geach (1956, p. 74), ao qual Bluck faz referência em nota.

tomadas como entidades relativas, *i.e.* não seriam dependentes de quaisquer circunstâncias tais como tempo, mudança etc., e, por essa razão, na condição de um paradigma, *i.e.* de um padrão de referência (*standard*), as Formas não poderiam ser relacionadas a uma experiência de comparação (sensível), entre o “mais” (pesado, no caso) e o “menos”. Para este comentador, “a Forma, como um padrão, cobre uma gama mais vasta que um padrão sensível poderia cobrir, e o pode fazer precisamente porque é νοητόν e não αἰσθητόν” (Bluck, 1956, p. 116)⁴⁵⁴, do que se conclui que tal padrão (*standard*) pode somente ser apreendido pela mente e, portanto, não pode ser dotado dos atributos próprios às instâncias sensíveis⁴⁵⁵.

Há uma vasta bibliografia reunindo autores que, na linha de Cherniss (1936) e Bluck (1957), subscreveram a noção de que as Formas possam representar modelos ou padrões inteligíveis, *paradéigmata*⁴⁵⁶. Entretanto, W. J. Prior, em seu artigo de 1983, problematiza a associação automática entre paradigmas e Formas. Prior sugere que, assim como o seu cognato em língua inglesa, o termo teria diferentes sentidos, podendo significar tanto “exemplo/modelo” (*example/model*), quanto “padrão” (*pattern*). Segundo Prior (1983, p. 33), aqueles estudos que associavam simplesmente *paradéigma* às Formas não deixam de apresentar vantagens analíticas evidentes⁴⁵⁷, entretanto, tais vantagens parecem coexistir com fragilidades teóricas incontornáveis: se as Formas representam modelos inteligíveis de determinada propriedade e se algumas propriedades dizem respeito a particulares, seria preciso então conceber a existência de Formas de particulares (Forma da Cama, Forma de um Animal X, Forma de um Veículo Automotor etc.), o que parece francamente embaraçoso e inadmissível à luz da obra de Platão (ainda

⁴⁵⁴ Cf. “The Form as a standard in some cases covers a wider range than a sensible standard could, and it is able to do so precisely because it is νοητόν and not αἰσθητόν”.

⁴⁵⁵ Uma das consequências desse raciocínio, a que Bluck chega ao final do seu artigo, é desfazer o Argumento do Terceiro Homem (presente no *Parmênides* e retomada por Aristóteles). O argumento seria falacioso na medida em que admite uma compreensão equivocada das Formas, não a compreendendo como um padrão. “Finally, if Forms are standards, what of the Third Man Argument (*TMA*) in the *Parmenides*? If, when a Form was grouped with its homonymous particulars, we had to assume a further Form to account for the similarity between them, the original Form could hardly be regarded as a standard after all. The answer, in my view, is that Plato means us to infer from the *Parmenides* that the positing of a further Form is not necessary. The *TMA* is a *reductio ad absurdum* of false views of the circumstances in which a Form must be posited: we do not have to posit a new one every time we find a group of things that are called by the same name *X*, or resemble each other in respect of being *X*. All that is necessary is that there should be one Form to be ‘standard’, even if we happen to be treating that Form as (*qua* an *X*) a member of the group of *X* things (which we may properly do, if we wish)” (Bluck, 1957, p. 124).

⁴⁵⁶ Como exemplo desses estudos, poderíamos citar os trabalhos de Allen, 1965, 1970; Brownstein, 1973; Strang *in* Vlastos, 1971, Dancy, 2004 entre outros.

⁴⁵⁷ Cf. Prior (1983, p. 33), compreender as Formas como *parádeigmata* e os paradigmas como “modelos” para os sensíveis resolve algumas questões interpretativas, 1) oferece uma base para a teoria da auto-predicação (uma Forma *F* é em si mesma *F*); 2) coaduna-se com a ideia de que os participantes de uma Forma *F* se assemelham, imitam ou reflete tal propriedade *F* (isto é: possui a propriedade *F* de um modo derivado, enquanto a Forma *F* a tem de forma plena, “em si mesma”).

que alguns sustentem que tal possa ter sido a posição de Platão quando da formulação de sua doutrina na fase de juventude – para isso, entretanto, o comentador replica não haver evidências textuais).

Em segundo lugar, na melhor das hipóteses de as Formas serem tomadas como “modelos inteligíveis” de propriedades individuais, isso não se poderia aplicar a todas as Formas. Não faria sentido admitir que as Formas a que Platão confere mais atenção nos seus diálogos tardios (as Formas da Unidade, do Ser, da Igualdade, da Diferença) tenham como função principal serem modelos dos atributos que representam (o que, todavia, se poderia admitir, por exemplo, a respeito de outras Formas, como a Forma do Belo: esta poderia ser, de fato, modelo inteligível da beleza)⁴⁵⁸. Finalmente, nos próprios diálogos em que Platão parece fazer referência às Formas como paradigmas, no sentido de “modelos inteligíveis” (como, por exemplo, no *Euthphr.* 6d-e; 72b), o filósofo parece contradizer essa mesma posição: a exigência de generalidade das Formas (unidade na multiplicidade) não se coaduna com o fato de que elas sejam modelos de referência, mas leva a assumi-las, antes, como entidades imanentes, havendo, nisso, um conflito irreconciliável⁴⁵⁹.

O ponto de Prior (1983, p. 36) é, então, compreender o termo *parádeigma* na polissemia ínsita à própria palavra, que pode significar tanto “modelo, exemplo” (*model, example*), quanto “padrão” (*pattern*). Enquanto um modelo (ou exemplo) diz respeito a características particulares, um padrão (*pattern*) remete a uma noção inerentemente geral. Desse modo, Prior pensa que Platão utiliza o termo nesses dois sentidos ao longo de sua obra, não sendo possível, em alguns casos, aferir com certeza em que sentido o termo é utilizado. Porém, nas passagens em que a discussão faz referência às Formas, o sentido de *parádeigma* seria sempre o de “padrão” (*pattern*), e não “modelo, exemplo” (*model*)⁴⁶⁰.

Embora se poderiam levantar questões quanto ao método de que Prior se utiliza para determinar que sentido específico a palavra *parádeigma* deve assumir em suas

⁴⁵⁸ Nesse passo, Prior (1983) considera os “grandes gêneros” do *Sofista* como Formas. Admitindo isso, não faz sentido que tais Formas sejam paradigmas. No *Sofista*, postula-se, por exemplo, que todas os demais gêneros participam do Ser; se o Ser representa um paradigma, e a relação de participação pressupõe uma relação de imagem-paradigma, seria preciso admitir que os demais gêneros representariam “imagens”.

⁴⁵⁹ Tampouco, conforme observa Prior (1983, p. 35), se poderia admitir que se trata de um desenvolvimento no pensamento de Platão, considerando uma cronologia mais favorável dos diálogos, haja vista que se poderia encontrar no *Timeu* a mesma noção de Forma como paradigma presente nos diálogos de juventude. Para isso, seria preciso repensar a cronologia da obra de Platão, o que contudo não parece poder ser resolvido de forma definitiva ou totalmente.

⁴⁶⁰ Prior elenca as seguintes referências: *Euthphr.* 6e; *R.* 5.472c, 6.500e, 7.540a, 9.592b; *Tht.* 176e; *Prm.* 132d; *Ti.* 28a-c, 29b, 31a, 37c, 38b-c, 39e, 48e-49a.

diferentes ocorrências no *corpus Platonicum*, seu artigo não deixa de lançar luz sobre a distinção entre paradigma tomado como *padrão inteligível*, remetendo às Formas, e um segundo sentido dessa palavra, o qual nos resta ainda precisar. Por ora, estendamos ainda a discussão em torno desse primeiro sentido: *parádeigma* como padrão inteligível (*pattern*), uma referência às próprias Formas, mostrando, a título de ilustração, algumas breves passagens da *República*.

No livro VI da *República*, observa-se um esforço em determinar a natureza do filósofo. O filósofo não é aquele que detém um conhecimento ou uma *dóxa*. Por oposição aos não-filósofos, que se mantêm presos ao múltiplo e variável (484b5: ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἴσχουσιν), os filósofos se caracterizam pela “capacidade de atingir o que se mantém do mesmo modo” (484b4-5: οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι). Dois aspectos saltam aos olhos: primeiro que o ser filósofo se caracteriza por uma capacidade, uma potência (uma *dýnamis*), não por uma faculdade completa e acabada. Em segundo lugar, fica também claro que o modo de ação do filósofo pode ser caracterizado como um esforço em direção a algo (sugerido, por exemplo, pelo verbo ἐφάπτεσθαι, “atingir”, “alcançar”), e que o alvo desse movimento são os entes inteligíveis e invariáveis, as Formas. O filósofo, portanto, parece estar colocado como o intermediário entre a condição humana não-filosófica (perdida e errante entre as coisas múltiplas e variáveis) e uma condição divina, que, em tese, teria a posse absoluta dos inteligíveis. Por isso, o filósofo se caracteriza, sobretudo, como um “apaixonado pelo conhecimento que lhe pode revelar algo daquela essência do que sempre é” (485b1-2: μαθήματός γε ἀεὶ ἐρῶσιν ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὐσης). No horizonte do filósofo estão, portanto, as Formas, essa “essência do que sempre é” (οὐσία τῆς ἀεὶ οὐσης); mas, como ponto de partida, ele possui *éros*, o desejo que o impulsiona. É nesse contexto que as Formas assomam como o *paradigma*, como o padrão inteligível (*pattern*) que justifica a sua ação:

- Mas se a multidão sentir que dizemos a verdade sobre os filósofos, por acaso vão tratá-los mal e desconfiarão de nós, ao dizermos que a cidade não seria feliz de outro modo, a não ser que os pintores a pintassem fazendo uso de um paradigma divino?⁴⁶¹

(R. 6.500d10-e4)

Ora, se desde o livro II, a proposta de fundação da cidade se colocava como um

⁴⁶¹ Cf. Ἄλλ' ἐὰν δὴ αἰσθῶνται οἱ πολλοὶ ὅτι ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ λέγομεν, χαλεπανοῦσι δὴ τοῖς φιλοσόφοις καὶ ἀπιστήσουσιν ἡμῖν λέγουσιν ὡς οὐκ ἂν ποτε ἄλλως εὐδαιμονήσειε πόλις, εἰ μὴ αὐτὴν διαγράψειαν οἱ τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι;

exercício poético, uma espécie de figuração para compreender no plano *macro* o que corresponderia ao *micro* ao se tentar determinar o que é a justiça⁴⁶², não é de se admirar que, no livro VI, na passagem citada acima, a cidade esteja representada como a obra de artistas, de pintores (ζωγράφοι). O que é digno de nota é que tais pintores, se desejam figurar uma cidade feliz (εὐδαιμονήσειε πόλις), deveriam fazê-lo segundo um “paradigma divino” (τῷ θείῳ παραδείγματι). Considerando que toda a discussão anterior quanto à educação dos guardiões, a partir do livro III, indicava que aquele a ter a incumbência de governar a cidade deveria possuir as virtudes em seu grau de excelência – justiça, temperança, coragem e sabedoria – assim como adquirir o domínio do método e da ciência que lhe permitiriam alcançar algo ainda mais elevado – a Forma do Bem –; e considerando ainda que essa discussão levara Sócrates a introduzir a doutrina dos inteligíveis, parece-nos possível concluir que nessa passagem, tais pintores/filósofos estão associados àqueles que desenvolveram a capacidade de conhecer as Formas e, portanto, de adquirir aquelas virtudes que os elevam acima dos demais, tornando-os livres de qualquer suspeita ou desconfiança dos concidadãos⁴⁶³. Parece-nos claro, portanto, que o “paradigma divino” a que se faz menção nessa passagem possa efetivamente estar associado às Formas, cuja apreensão perfeita e plena, conforme já havíamos notado, é inerente à condição divina, mas cujo esforço de alcançá-las é apanágio do filósofo.

Outra passagem que nos permite associar a noção de *parádeigma* a um “padrão inteligível”, mantendo aqui a distinção de Prior (1983), está no livro VII. Logo após nos apresentar a alegoria da Caverna (7.514a-517d), Gláucon e Sócrates voltam a discorrer sobre as características do saber do filósofo, avaliando suas relações e afinidades com *tékhnai* como a geometria e a astronomia, chegando, enfim, à postulação da dialética

⁴⁶² A ideia de que a construção da cidade é uma *poíesis* (“fabricação, construção, criação, produção”) revela-se, por exemplo, no livro II, quando os dialogantes propõem pensar sobre a construção de uma cidade, como exercício intelectual para compreender em uma escala mais ampla (a cidade) o que ocorre também com o indivíduo (a justiça ou injustiça): “Então eu disse: vamos, criar uma cidade em palavras, desde o início. Ao que parece, são as nossas necessidade que vão criá-la (R. 2.369c9-10, cf. ἴθι δὴ, ἦν δ' ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν· ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς ἔουκεν, ἡ ἡμετέρα χρεία, grifos nossos).

⁴⁶³ De acordo com Emlyn-Jones & Preddy (2013, p. xxv), o argumento de que a cidade deveria ser governada por reis-filósofos é consequência da tensão entre conhecimento (*ἐπιστήμη*) e crença/opinião (*δόξα*). Segundo os comentadores, essa polaridade tem significado não somente ontológico e epistemológico (da ordem do que é e não é real e do que se pode ou não pode conhecer), mas também implicações políticas. Se tal passagem é lida de acordo com a assim chamada “Teoria dos dois mundos”, os filósofos, mesmo que tenham tido acesso aos inteligíveis, serão não mais aptos que os demais para lidar com o mundo dos sensíveis. Assim, o significado político da *República* é em grande parte diminuído em prol de uma reflexão eminentemente metafísica e psicológica. Essa é a posição sustentada, por exemplo, por Annas (1981, capítulos 8 e 9, p. 180-241). Por outro lado, mais recentemente, a interpretação da hipótese das Formas pela lente da “Teoria dos dois mundos” tem sido amplamente questionada, em prol de uma leitura de Platão menos dualista e metafísica. A esse respeito, podemos citar, por exemplo, a discussão de Sedley (2007, p. 256-283). A nossa perspectiva se afiniza mais com essa segunda interpretação.

como o método não-hipotético para a apreensão da essência de cada coisa através do *lógos* (533d-534b), uma forma de saber mais elevada, acima de todas as ciências (534e). Os dialogantes examinam o perfil do candidato a filósofo, e reconhecem que ele deve ter agudeza de espírito (535b), memória, força e apreço pelo trabalho (535c), possuir temperança, coragem e grandeza da alma (536a), devendo-se ainda aplicar a estudos propedêuticos e ser rigorosamente selecionado entre os que apresentam as mais excelentes qualidades naturais (537d), não lhe sendo também descuidada a educação dialética, a qual deve ter início quando é ainda pequeno (539b-d).

Somente depois de terem exposto esse extenso e rigoroso “currículo”, é que se chegará, enfim, ao momento em que se deverá pôr à prova o candidato a filósofo, prova que consiste em “descer novamente à caverna” (540a), a fim de ver se se mantêm firmes as suas qualidades. Somente ao termo desse longo percurso de saída e retorno da e à caverna, o filósofo, em fase mais avançada da vida, estaria pronto para se engajar no movimento que lhe permite a contemplação do supremo paradigma, aqui tomado como aquele padrão de referência inteligível a ser usado em seu estar-na-cidade:

Tendo completado cinquenta anos, os que restarem e forem os melhores em todas as coisas e de todas as formas, nos trabalhos e nas ciências, deverão marchar para a completude, e inclinar os olhos da alma da alma para observar aquilo que irradia luz para todos, e, uma vez visto o Bem em si mesmo, utilizar-se-ão dele como um paradigma para pôr em ordem a cidade, os indivíduos e a si mesmos, cada um por si no restante da sua vida, dedicando-se a maior parte dela à filosofia.⁴⁶⁴

(R. 7.540a4-b2)

Vários elementos imagéticos e filosóficos podem ser extraídos dessa passagem complexa e bastante enigmática, dos quais muitos não poderão ser objetos de nossa atenção no quadro de nossa tese, porque exigiriam um tratamento que vai além do que é o nosso objetivo nesse momento. De todo modo, não é possível deixar de anotar ao menos alguns elementos constitutivos da imagem que se esboça nessa reflexão de Sócrates. Em primeiro lugar, o recurso à analogia da visão e da luz volta a ser empregado com o intuito de desvendar a constituição do filósofo. A imagem que, conforme apontamos no capítulo I, ocupa a atenção de Sócrates ao longo de toda a discussão do livro VII da *República*,

⁴⁶⁴ Cf. γενομένων δὲ πεντηκοντοῦτων τοὺς διασωθέντας καὶ ἀριστεύσαντας πάντα πάντη ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμαις πρὸς τέλος ἤδη ἀκτέον, καὶ ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνω, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον ἐν μέρει ἐκάστους, τὸ μὲν πολὺ πρὸς φιλοσοφίᾳ διατρίβοντας (...).

aparece também no *Fedro* e em outros diálogos como uma forma de aludir ao processo do conhecer.

No trecho citado acima, sugere-se que a alma filosófica é dotada de um órgão que permite, a um tempo, iluminar e ver. Trata-se do substantivo ἀύγή, que figura na expressão τῆς ψυχῆς ἀύγην, “olhos da alma”. O termo admite em grego também os sentidos de “brilho”, “luz”. Contudo, a mera posse de um órgão de visão não parece ser o suficiente para o exercício da visão e, logo, para o conhecer. Espera-se que haja também uma certa mobilização, aqui representada pelo esforço que o filósofo precisa empreender para direcionar o seu olhar para a contemplação do Bem em si (τὸ ἀγαθὸν αὐτό). A adequada percepção, que permite, como consequência, ordenar (κοσμεῖν) a cidade (πόλιν), os indivíduos (ιδιώτας) e o próprio filósofo (ἑαυτούς), tem como condição esse movimento do olhar que o leva à apreensão de um “paradigma” (παράδειγμα). Logo, fica também claro que, se tal movimento é uma metáfora para a compreensão do filosofar – processo que, conforme vimos, representa a busca pelo conhecimento das Formas e, particularmente, da Forma do Bem – o seu resultado tampouco é alheio a um engajamento político. Em outras palavras, a contemplação do paradigma não emerge desvinculada de suas consequências para a vida na cidade. Vale a pena evidenciar ainda que se o paradigma parece aqui estar vinculado às Formas, ele tampouco pode ser tomado automaticamente como o seu substituto ou sinônimo. De fato, entre o Bem em si mesmo (τὸ ἀγαθὸν αὐτό) e o paradigma (παράδειγμα), nota-se que há uma relação instrumental, gramaticalmente explicitada pelo emprego do dativo (παραδείγματι): uma vez que a Forma é contemplada por meio do órgão interior da alma, cabe ao filósofo se utilizar (χρωμένους) do resultado dessa contemplação para orientar sua ação na cidade.

Finalmente, uma terceira passagem que consideramos exemplar da associação entre paradigma e Formas é a emblemática conclusão do livro IX da *República*, onde encontramos a última ocorrência desse termo nesta obra. Em linhas muito sumárias, poderíamos dizer que os livros VIII e IX consistem, respectivamente, no exame das diferentes formas de constituição da *pólis*, suas vantagens e suas formas de deterioração (livro VIII) e na discussão sobre o caráter da alma daqueles que estão à frente de cada uma das formas de governo que são aí examinadas, mantendo-se a analogia entre a cidade e o indivíduo (livro IX).

No quadro da discussão sobre as fragilidades próprias ao timocrata, ao oligarca, ao democrata e ao tirano, emerge novamente a figura do filósofo como quem tem o perfil adequado para ocupar a posição de governante. As razões para tal seriam, entre outras coisas, o fato de ele demonstrar ter um equilíbrio entre a saúde do corpo e da alma (591c-

d), de não se deslumbrar com o excesso de riquezas, nem se inquietar com sua escassez, e de saber administrá-la sensatamente (591e); e, enfim, por aceitar receber apenas honorarias enobrecedoras, evitando aquelas que possam deteriorar sua constituição anímica (592a).

As exigências que se apresentam para ocupar o posto de governante são tantas, que Gláucon chega a duvidar se existiria alguém com tal perfil, que se interessasse por questões ligadas à *pólis* (592a5-6). Mas Sócrates o contesta com veemência, sublinhando novamente o necessário engajamento político do filósofo (592a7-9). Gláucon, com sua réplica, dá a entender ter compreendido que Sócrates tratava não do governante de Atenas (ou de outra cidade qualquer), mas de quem estaria à frente de uma cidade “perfeita”:

- Compreendo, ele disse: falas sobre a cidade sobre a qual discorreremos e fundamos agora, e que apenas se sustenta em palavras, pois acredito que ela não existe em lugar algum da terra.

- Mas, disse eu, talvez haja um paradigma no céu, para os que a querem ver e, vendo-o, estabelecer-se [nela]. Não faz qualquer diferença se ela existe ou existirá: pois ele agiria somente de acordo com essa cidade, nenhuma outra.⁴⁶⁵

(R. 9.592a10-b5)

A proposta de edificar uma cidade “em palavras”, conforme aparecera no livro II (369c9-10), é novamente aqui lembrada por Gláucon. Seria esse empreendimento discursivo a elaboração de uma cidade existente em lugar algum, a construção de uma *utopia*, de um modelo francamente inadequado às exigências da realidade política e cultural do mundo grego? Ou seria, antes, um modelo que, embora desconhecido, poderia servir como molde para a transformação social da Atenas do século IV a.C.? Essa questão mobilizou durante muito tempo os comentadores da *República*, ensejando um debate que ainda não parece ter chegado a seu termo. As interpretações oferecidas para essa passagem vieram, por conseguinte, a consagrar perspectivas diversas para avaliar a importância do pensamento político de Platão como um todo⁴⁶⁶. No centro do debate,

⁴⁶⁵ Cf. - Μανθάνω, ἔφη· ἐν ἧ νῦν διήλομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῇ ἐν λόγοις κειμένη, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι.

- Ἄλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὄραν καὶ ὀρῶντι ἑαυτὸν κατοικίσειν. Διαφέρει δὲ οὐδὲν εἶτε που ἔστιν εἶτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.

⁴⁶⁶ Em estudo recente, M. Vegetti dedicou sua obra *Um paradigma no céu* (2012) para avaliar as diferentes interpretações que essa passagem recebeu ao longo da história, interpretações que ora traduzem um filósofo mais engajado na reflexão política, ora o representam como um filósofo que teria concedido espaço não para pensar a cidade, mas o indivíduo, um Platão menos político e mais metafísico. Vegetti contesta a ideia de um Platão “apolítico”, propondo uma interpretação particular desta passagem.

uma questão se impõe: seria a cidade construída “em palavras” uma efetiva contribuição de Platão para pensar a *pólis*, ou ela não passaria de uma imagem para se compreender a natureza e a constituição da *psykhé*? Essa questão tem diferentes respostas ao longo dos anos, a depender do modo como se compreendem, na passagem, as expressões que traduzimos como “um paradigma no céu” (ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα) e “estabelecer-se [nela]” (ἐαυτὸν κατοικίζειν).

Se olharmos com atenção a passagem, veremos que ela apresenta dois argumentos que se contrapõem, articulados pela conjunção adversativa *allá*, que, na passagem, compreendemos não ter apenas a função de mera partícula discursiva, mas de conjunção que indica contraposição de argumentos:

1. de um lado, o argumento de Gláucon, para quem a cidade que “se sustenta apenas em palavras” (τῆ ἐν λόγοις κειμένη), parece não ter um modo de existência real, exterior ao discurso, “não existe em lugar algum da terra” (γῆς γε οὐδαμοῦ...εἶναι);

2. do outro lado, a posição de Sócrates, para quem, talvez existindo um “paradigma no céu” (ἐν οὐρανῷ παράδειγμα), aqueles que se esforçam por vê-lo, conseguem se estabelecer nesse tipo de cidade (ἐαυτὸν κατοικίζειν).

Lendo a passagem a partir dessa contraposição, nada parece indicar que a fala de Sócrates faça remissão à ideia de *politeía* exclusivamente como uma experiência subjetiva, moral, interior, individual e psíquica. Se é indiferente o modo de existência histórica e sensível desse paradigma (“Não faz qualquer diferença se ela existe ou existirá” – Διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται); o seu modo de existência inteligível está assegurado para aqueles que “queiram vê-lo” (τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν), o que significa, segundo a metáfora da visão platônica, que tal modo de existência é apreensível/visível para aqueles que queiram conhecê-lo, isto é, para quem é amigo da sabedoria. Ademais, isso implica pensar em uma dimensão volitiva associada à possibilidade de visão do paradigma: é preciso que se queira ver, do que decorre a caracterização de um sujeito de uma contemplação ativa. Portanto, parece ser possível concluir que se o paradigma é uma *utopia*, ele o é não enquanto uma construção impossível, irrealizável, mas simplesmente como um não-lugar, porque sendo uma construção ἐν λόγοις, ele pode estar em todo lugar, porque não está em um lugar fixo, preciso. Ou seja, é indiferente a sua existência em um tempo e lugar específicos, sob a forma de uma cidade particular; contudo, nessa dimensão utópica, ela se realiza como um paradigma que se apresenta no horizonte, e que mobiliza e possibilita a ação política

do filósofo⁴⁶⁷. Uma vez vislumbrado intelectualmente, mediante o esforço filosófico, tal paradigma se revela o padrão de acordo com o qual, agirá um dia todo aquele que o tendo contemplado e compreendido, se mostrar capaz de se estabelecer (ἐαυτὸν κατοικίζειν) orientando-se por ele⁴⁶⁸.

Todavia, conforme comenta Vegetti (2012, p. 242), ao traduzir a expressão *heautón katokízein* como “fundar uma cidade em si mesmo” (*found a city in himself*), J. Adams, no início do século XX, contribuiu para reforçar uma interpretação que diminuía a importância política da obra, em prol de uma maior ênfase moral, produzindo uma cisão entre uma reflexão sobre a moral individual (onde seria possível “fundar o paradigma”) e a dimensão política (uma “utopia”, no sentido de que uma cidade assim não pudesse vir a existir)⁴⁶⁹. Essa cisão é reforçada pela posição de autores como Emly-Jones & Preddy

⁴⁶⁷ Termo grego provavelmente cunhado por Thomas More (1478-1535), a “utopia” ocupa lugar de destaque nas discussões modernas sobre o sentido político da *República*. Contudo, a respeito desse conceito, nem mesmo a etimologia da palavra está isenta de questionamentos. No *addendum* à tradução histórica de Ralph Robinson (originalmente publicada em 1956), como nos lembra Vegetti, o humanista e tradutor inglês anota que o próprio Thomas More reconhecia a ambiguidade do termo *utopia*, a partir de duas etimologias (*eutopia*: “um bom lugar” vs. ou-topia: “um não lugar”). O privilégio concedido ao sentido de *utopia* como um “não-lugar”, permitiu que se a compreendesse como um “lugar inexistente”, e, daí, “uma fantasia, uma quimera, algo irrealizável”, conforme atestam, por exemplo, os sentidos registrados no Dicionário Houaiss (2009, no verbete “utopia”). Diferentes interpretações da *República* de Platão como uma “utopia” se revelaram, ao longo do século XX, em acalorados debates. Vegetti chama atenção para a posição de Karl Popper. A seu ver, reagindo às ideologias totalitárias do marxismo e do nazismo, Popper defendeu, em sua obra de 1945, *The open society and its enemies*, uma leitura bastante singular: para ele, a *República* não somente seria um modelo realizável, uma “utopia” francamente aplicável à constituição da cidade, como tal modelo deveria inclusive ser lido como o protótipo das sociedades autoritárias. Popper, em sua obra, contribui para a compreensão do pensamento político de Platão ao colocar em xeque as leituras excessivamente idealistas do início do século XIX e início do século XX; contudo, ao enfatizar os aspectos da educação proposta por Platão e relacioná-los às sociedades fechadas do século XX, propondo, por assim dizer, uma atualização dessa “utopia” tendo em vista o nazismo e o marxismo de sua época, não deixa de configurar um flagrante anacronismo que, ademais, ignora muitos outros aspectos da própria *República* (Cf. Vegetti, 2012, p. 175-184). Outra leitura influente do século XX é aquela realizada por Leo Strauss, em sua obra *The City and Man* (1964). Strauss, na contramão de Popper, defende que o modelo platônico é uma utopia no sentido quase inverso: não se tratava de modelo a ser aplicado a qualquer sociedade, mas de uma fantasia cômica, uma “anti-utopia”, no sentido de que as propostas “absurdas” apresentadas por Sócrates (especialmente no livro V) fariam lembrar a mais esdrachada comédia de Aristófanes. Em nosso texto, não tomamos a palavra *utopia*, nem no sentido de um modelo a ser aplicado, como sugere a interpretação popperiana, nem como uma mera fantasia (e ademais, cômica), como propõe Strauss. Usamos essa palavra a partir de seus dois sentidos etimológicos: o de “bom lugar” (o que também remete à própria ideia da *kallipolis* platônica), e o não-lugar (“o que não está aqui”). Desse modo, a *utopia*, não implica nem uma constituição a ser aplicada às sociedades de agora, tampouco algo irrealizável, impraticável, inexistente, mas configura-se como um horizonte – externo, portanto, à temporalidade/localidade presentes, mas que insinua, aos olhos de quem o busca, uma possibilidade.

⁴⁶⁸ Sobre este ponto, concordamos com L. Brisson (2003, p.14): “Platão foi progressivamente levado a opor o sensível ao inteligível, e a alma ao corpo, para tentar em seguida descrever sua relação mútua, devendo o inteligível permitir pensar e falar do sensível, e cabendo à alma mover e dirigir o corpo no universo. Essas tomadas de posição Platão as desenvolveu não somente para convencer um pequeno número de pensadores, mas também com o fim de modificar a sociedade na qual ele vivia”.

⁴⁶⁹ Cf. Vegetti (2012, p. 243): “O texto parecia, então, dizer claramente: 1. a realização do projeto da *kallipolis* no tempo histórico é impossível; 2. de toda a forma, é irrelevante, porque a sua função consiste em fornecer um modelo a ser interiorizado para construir a virtude individual, para “refundar-se a si mesmo” segundo o paradigma da justiça; 3. dado que o homem justo agiria politicamente somente na cidade justa, que não pode existir, manifesta-se a sua radical estranheza à política”.

(2013, p. xxxiv), que apresentam, como argumento adicional contra a aplicação prática do modelo apresentado na *República* as características aparentemente irrealistas que são atribuídas a essa cidade. Para esses autores, a existência de uma cidade com tais características pressuporia uma completa revolução das estruturas sociais vigentes, ao que se acrescenta o fato de Platão ter sido bastante econômico ao apresentar propostas concretas que viabilizassem sua implementação⁴⁷⁰.

A consequência desse tipo de interpretação foi a de orientar a leitura da *República* para uma cisão entre a dimensão dos inteligíveis – em cujo âmbito se enquadra a experiência filosófica de edificação da cidade ideal – e a dos sensíveis, separação que viria a ser reforçada pela insistência com que se estabelece na *República* a comparação entre as diferentes formas de governo e as diferentes formas de governantes – o timocrata, o oligarca, o democrata e o tirano. Essa comparação culminaria na conclusão negativa de que todas essas constituições falham precisamente naquilo em que cada tipo de alma é também viciosa. Nenhuma dessas formas de governo pode levar à felicidade do indivíduo, nem tampouco do estado (Cf. Emlyn-Jones & Preddy, 2013, p. xxxi; Blössner, 2007, p. 345).

Em outras traduções, contudo, são propostas soluções diversas para verter essa expressão, não resolvendo, como Adams, em favor de uma interpretação específica. G. Grube & C. Reeve (in Cooper, 1997), por exemplo, traduzem *heautón katokízein* como “tornar-se seu cidadão” (*make himself its citizen*); Emlyn-Jones & Preddy (2013) a traduzem como “fundar-se nela” (*found himself on it*); em português, temos C. A. Nunes (2016 [1976]), que opta por “organizar seu governo particular”; E. Teixeira (2009), que propõe “estabelecer-se nela” e M. H. Rocha Pereira, que traduz a expressão como “fundar uma para si mesmo”. Todas essas propostas permitem revelar, em maior ou menor grau, o sentido que Vegetti (2012, p. 242) lhe atribui:

Katokízein com acusativo vale normalmente, em grego e em Platão, “ocupar, transferir, fazer habitar” alguém em algum lugar; muitas vezes designa o “fundar uma colônia”, fazendo com que a população ocupe uma nova localidade. Na nossa passagem, portanto, o sujeito que tenha decidido abandonar a política da própria pátria histórica “transferir-se-á para” o “céu” do paradigma, isto é, na perspectiva teórica da cidade

⁴⁷⁰ Entretanto, há uma recomendação “prática” para a implementação da cidade oferecida por Platão no final do livro VII (540e-541b), onde se recomenda que os mais velhos, deverão enviar seus filhos para o campo, onde seriam educados de acordo com o modelo sugerido, longe dos costumes atuais. A consequência disso seria que essas crianças, ao crescerem, seriam capazes de instituir a cidade conforme se descreve. Contudo, mesmo a respeito dessa passagem, os comentaristas divergem: C. Rowe (1999, p. 268), considera tal passagem particularmente irônica; quanto a isso discordam Morrison (2007, p. 241). Admitir uma ironia nessa passagem implicaria ler toda a *República* também desse modo.

justa.

(Vegetti, 2012, p. 242)

De nossa parte, pensamos que tais traduções não inviabilizam uma leitura politicamente forte da obra, não privilegiando uma interpretação estritamente psicológica e moral. Elas resgatam, em suma, ao menos a possibilidade, entretanto vetada no comentário de Adams, de que a *República* possa ser mais do que uma reflexão sobre uma disposição interior, acerca de uma “cidade dentro de nós mesmos” (πολιτεία ἐν ἡμῖν) (192I, p. 370)⁴⁷¹. Em outras palavras, o “paradigma no céu” poderia também representar o padrão intelectual para a construção de uma cidade sensível, dentro da qual cada um possa se fixar, estabelecendo-se nela (ἑαυτὸν κατοικίζειν).

A consequência dessa leitura é que, se a noção de paradigma apresentada faz referência às Formas, conforme apontamos também acerca das duas últimas passagens analisadas, essas não devem ser compreendidas somente em sua dimensão ética, ligada às virtudes da alma, mas, em linha com a proposta de Cherniss (1936), como um padrão de referência inteligível que não se pode pensar fora de sua pertinência a diferentes domínios, a saber, à ética, à política, à epistemologia, entre outros. O caráter teoricamente econômico do paradigma novamente se revela como o efeito de um longo paralelo entre o indivíduo e a cidade, em busca de compreender a justiça e o papel do filósofo na *pólis*.

Contudo, para além dessa conotação do paradigma de Platão como uma forma de remissão ou alusão às Formas, resta ainda a compreender ao menos um segundo sentido do termo, que, ao nosso ver, parece escapar à interpretação desenvolvida até aqui. Nas passagens que examinaremos na sequência, mostraremos que não é possível atribuir ao paradigma platônico somente o sentido filosoficamente forte que nele reconhecemos até o momento, mas é preciso também admiti-lo em seu papel intermediário, mais metodológico, segundo o qual o paradigma se assemelha não tanto a um “padrão de referência inteligível” (i.e. às Formas), mas a um “modelo explicativo”. Nesse segundo sentido, conforme propõe Sanday (2017, p. 150), o paradigma configura um expediente provisório e exploratório de que Platão por vezes lança mão para a compreensão dos inteligíveis. Apontando para além de si mesmo, o paradigma, enquanto “modelo explicativo”, orienta a pesquisa para a compreensão do verdadeiro objeto, na qualidade

⁴⁷¹ “If the philosopher is prevented from founding a city after the patterns in the Heavens, he can at all events ‘found himself’. ἑαυτὸν κατοικίζειν is a pregnant and powerful phrase, which involves not only the ideal of the πόλις s. πολιτεία ἐν ἡμῖν (cf. 590e, 591e, 10.605b, 608b) but also perhaps a hint that the παράδειγμα ἐν οὐρανῷ is as it were the μητρόπολις from which our souls should be colonised”.

de uma visão substituta desse mesmo objeto, mantendo analogia com a forma pesquisada e se baseando também em um contexto familiar e conhecido⁴⁷². Nesse segundo sentido, o paradigma é, portanto, uma espécie de intermediário metodológico, que se põe diante do olhar do filósofo, na interseção entre os múltiplos sensíveis e a unidade das Formas.

Diga-se de passagem que, se admitirmos esse segundo sentido, a edificação da cidade “em palavras”, como notou Gláucón na passagem examinada acima, talvez represente o paradigma mais importante da *República*. Com efeito, a *politeía* tratar-se-ia de um modelo para a compreensão da alma e, particularmente, da alma filosófica, ou justa e, conseqüentemente, das Formas. Entretanto, embora haja quem identifique na crítica às diferentes formas de governo alusões implícitas a diferentes eventos históricos do mundo grego, narrados, por exemplo, por Heródoto, Tucídides e mesmo Aristóteles⁴⁷³, ou veja na crítica psicológica traços que antecipam a comédia de costumes de Menandro⁴⁷⁴; parece-nos, contudo, que o propósito de Platão com a representação da sua *kallípolis* é muito mais do que propor simplesmente uma nova constituição para Atenas, mas dispor um paradigma diante dos olhos de seus concidadãos. Em suma: nesse sentido, a reflexão da *República* poderia até ser considerada uma *utopia*, no sentido que apresentamos antes, mas também nesse caso, parece possível admitir que o caráter exploratório que caracteriza a edificação dessa cidade “em palavras” (592a11: ἐν λόγῳ) seja condigno com a ideia de que um paradigma não se limita a ser aquele padrão absoluto (o inteligível, as Formas), mas pode se revelar também como um modelo de investigação, um modo de fazer ver algo que está além das palavras. Vejamos.

5.2 Um paradigma para compreender as Formas

Sugerir que o paradigma platônico represente, ao menos, duas noções distintas, *i.e.* 1. um padrão inteligível, em referência às próprias Formas, conforme vimos no último

⁴⁷² Cf. Sanday (2017, p. 150): “Paradigm as a whole points beyond itself to the ultimately guiding form, acting as a surrogate insight that bears an analogy with the ultimate form the inquiry is helping us to grasp, while drawing on and remaining rooted in a context that is known and familiar”.

⁴⁷³ Conforme apontam Emlyn-Jones & Preddy (2013, p. xxxv): “Moreover, there are a number of occasions where Socrates, in considering how his state will react to external forces, seems to envisage it engaging with the other Greek *póleis* and the non-Greek world very much as they existed in his time, for example, in warfare (469a-471b), where a distinction is made between the behavior of the fighting class (the auxiliaries) toward “barbarians” and toward fellow Greeks, where Plato draws on conventional pan-Hellenic rhetoric concerning common language, religious traditions, and festivals binding Greeks of different *póleis* together (470e10)”.

⁴⁷⁴ Cf. Emlyn-Jones & Preddy (2013, p. xxxi): “the struggles of the individual within the *oikos* (household) resemble and in some respects anticipate the New Comedy of Menander (342-290), involving intergenerational conflict and purporting to describe in detail tensions in domestic life between fathers, mothers, and sons (e.g., 549c-550b)”.

item e 2. um modelo exploratório e explicativo, intermediário entre a multiplicidade dos sensíveis e a unidade inteligível, conforme veremos na sequência, requer, preliminarmente, alguma justificativa teórica. Afinal, por que Platão teria se valido, no âmbito da mesma obra, de dois sentidos diversos para a noção de paradigma, considerando, sobretudo, sua importância filosófica em ambas as acepções?

Primeiramente, poderíamos pensar que a compreensão do paradigma, nessa dupla acepção, não apresenta necessariamente uma divergência, desde que, no primeiro sentido, não se faça simplesmente uma correspondência entre paradigma e Forma. De fato, conforme vimos na última seção, mesmo quando Platão mencionava a existência de um paradigma para fazer referência às Formas, entendendo-o como padrão inteligível, não havia ali uma relação de identidade ou igualdade entre Formas e paradigma, mas uma relação instrumental: o paradigma já se colocava, de certo modo, como um meio de compreensão da Forma. Ainda que, em algumas circunstâncias, tais como aquelas que comentamos no último item, o paradigma pareça claramente remeter às Formas, isso não implicaria todavia reconhecer nessa aproximação uma equação (nesse caso, a “Estrela da Manhã” *não é* a “Estrela da Tarde”, para citarmos o exemplo de Frege). Assim, seria possível concordar com a tese de R. Parry (2001, p. 24) de que, nesse sentido, as Formas não seriam propriamente paradigmas, mas “paradigmáticas”⁴⁷⁵, isto é, sujeitas a serem compreendidas por intermédio de um paradigma⁴⁷⁶, o que implica mitigar a correspondência absoluta entre Formas e paradigma, tornando por consequência menos incompatíveis as duas acepções do termo que encontramos na *República*.

Além disso, é preciso também considerar que, na contramão do hábito moderno, Platão não desenvolveu algo como uma terminologia filosófica estável, uma correspondência inequívoca entre conceitos e palavras ou, ainda, um sistema filosófico de pensamento, internamente coeso e imune a contradições. Conforme já assinalamos ao longo dessa tese, ler Platão requer que o leitor se engaje no jogo da escrita dialógica e dialética, consciente de suas armadilhas, de suas contradições, dos riscos da escrita, de

⁴⁷⁵ Cf. Parry (2001, p. 24): “Our interpretation then is original in that it holds that Forms are not paradigms, but that they are paradigmatic. According to this interpretation, then, instead of confusing Form and paradigm and instead of making them the same thing, the theory of Forms actually depends on a distinction between Form and paradigm. One way to address the plausibility of this claim is to look at the way Plato uses the word ‘*paradeigma*’ in reference to Forms in order to determine whether or not the use shows confusion between what is called a *parádeigma* and what is called an *eidōs*”.

⁴⁷⁶ Compreendendo o paradigma como um sujeito que exemplifica uma característica em seu grau mais elevado, Parry (2001, p.2) conclui que o paradigma não é a própria característica de uma Forma F (*F-ness*), mas serve a exemplificá-la. Ou seja: se Sócrates, nesse sentido, pode ser pensado como paradigma da sabedoria, Sócrates não é a própria sabedoria, mas a exemplifica, a sabedoria não é o próprio Sócrates, mas é possível de ser pensada utilizando-se desse paradigma; nesse caso, a sabedoria socrática é “paradigmática”.

suas ambiguidades.

A própria forma dialógica, com sua riqueza de expedientes literários, revela-se, como notou Schäfer (2012, p. 14), como “uma das maneiras de se servir da escrita sem cair na estase da letra”. Além disso, como notou D. Moraes (2017, p. 45), o diálogo platônico se inscreve em uma “escola literária”, assemelhando-se às formas do teatro grego e não abrindo mão de sua genealogia “dramática”, de modo que é impossível rastrear seu significado filosófico sem considerar as vozes que sustentam seus diferentes “atores” em cena, sem considerar que a dialética sustenta-se igualmente no fenômeno da *mimesis* que é o substrato da literatura⁴⁷⁷. Sendo assim, não nos parece razoável, no exame do pensamento de Platão, submeter a vivacidade polissêmica de suas palavras e a riqueza dos expedientes literários que manifestam a um *tour de force* para que elas digam sempre o mesmo, de forma inequívoca e sistemática. Se nos valêssemos desse expediente, acabaríamos de fazer com o texto de Platão precisamente aquilo que Sócrates condena no *Fedro* (275d8-9): “ao interrogá-los, querendo aprender sobre o que quer que tenham dito, indicam sempre uma única e mesma coisa”⁴⁷⁸.

Desse modo, parece-nos possível (e mesmo francamente “platônico”), que, no âmbito da obra de Platão, um mesmo termo possa ter significados filosóficos distintos, aproximando-se ou distanciando-se semanticamente em maior ou menor grau. Se, conforme vimos nas passagens acima, o paradigma se insinuava no diálogo como uma maneira de se referir a Formas, apresentando, naquela ocasião, o sentido de “padrão inteligível”, em outras passagens, essa relação parece mais distante, quando não francamente ausente. Tal é o caso da passagem abaixo, que examinaremos na sequência:

- Assim – eu disse –: essa variedade de estrelas no céu, uma vez que ornamentam o que é visível, devem ser consideradas as mais belas e perfeitas desse gênero, mas lhes falta muito daquelas verdadeiras, as que [representam] a real velocidade e a real lentidão, no verdadeiro número e em todas as verdadeiras figuras, movimentando-se,

⁴⁷⁷ Moraes (2017, 45-46) afirma ser possível “sustentar que o fenômeno da forma dialógica possa ter seu substrato extraído tanto do contexto mais amplo da produção literária grega quanto da prática dos socráticos e de seu esforço apologético. As duas explicações, se entrelaçadas, não comprometem o caráter inovador dos *lógoi sokratikói* quando pensamos que esses escritos, não obstante sua forma mimético-dramática, mantêm, no limite, pretensões de conteúdo fortemente intelectual ou filosófico (...). Tanto o poeta quanto um escritor de *lógoi sokratikói* são imitadores, reprodutores de realidades aparentes ou verossímeis. E provavelmente Platão sabe que ele é também um *mimetés*, um imitador. Tal reconhecimento, contudo, não é o bastante. O esforço do filósofo ao compor seus dramas não se restringe apenas em imitar ações como se essa realização se bastasse a si mesma. Diferentemente da prática discursiva poética, comum aos diversos produtores de dramas de seu tempo, a técnica de Platão não pretende explorar as aparências sensíveis nelas mesmas, mas, por meio delas, pretende “tornar-se imitador daquilo que é efetivamente (as formas inteligíveis, o bem) e, ao fazê-lo, ‘manifestar verdades’ (...)”

⁴⁷⁸ Cf. ἐὰν δέ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἔν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν ἀεί.

conduzindo-se reciprocamente, e conduzindo o que há dentro delas, as coisas apreensíveis somente pela razão (λόγῳ) e pela inteligência (διανοίᾳ) e não pela vista (ὄψει). Ou você pensa diferente?

- De modo algum – ele disse.

- Então – eu disse –, é preciso fazer uso das estrelas celestes como de paradigmas para o aprendizado daquelas coisas, como se alguém se deparasse com os projetos especialmente traçados e executados por Dédalo, ou por outro artesão ou artista.⁴⁷⁹

(R. 7.529c7-e3)

Começemos por uma breve contextualização da passagem. Ela se encontra no livro VII, onde Sócrates e Gláucon estão avaliando os tipos de aprendizado (μάθημα) para saber quais comporiam o “currículo” de formação do filósofo (521c-d). Para isso, era preciso identificar quais saberes teriam a propriedade de “conduzir a alma do vir-a-ser ao ser” (521d3-4: ψυχῆς ὄλκον ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν), e que pudessem ser igualmente úteis para a formação dos guerreiros (521d). Assim, consideram entre as primeiras matérias necessárias à educação dos filósofos a ginástica e a música (521e). No entanto, se Sócrates e o seu interlocutor consentem que tais artes mostram-se eficazes para o desenvolvimento de habilidades necessárias ao filósofo, elas não contêm, no entanto, propriamente uma ciência (522a5: οὐκ ἐπιστήμην). Por essa razão, embora sejam consideradas úteis, nem a ginástica nem a música revelam-se adequadas para conduzir “àquele tipo de aprendizado” (522a8: μάθημα δὲ πρὸς τοιοῦτόν). Na sequência, passam então ao exame da “ciência dos números e do cálculo” (522c6-7: ἀριθμόντε καὶ λογισμόν), a saber, a aritmética, retomando, novamente, a distinção entre objetos inteligíveis (νοητόν) e sensíveis (isto é, “visíveis”, 532c13: ὄρατόν). Eles concluem, enfim, que o número e a unidade (524d7: ἀριθμός τε καὶ τὸ ἓν), elementos da ciência do cálculo, ao se tornarem objetos de investigação intelectual, prestam-se a conduzir a alma em direção ao ser (525a1) e, portanto, à verdade (525b1: ταῦτα δὲ γε φαίνεται ἀγωγὰ πρὸς ἀλήθειαν). Além da aritmética, é também a geometria (526c10: γεωμετρία) será incluída no programa de formação do filósofo, tanto por ser aplicada à guerra, como, por exemplo, na organização dos acampamentos, quanto, e principalmente, porque também permite a abstração das suas formas geométricas, o que corresponde ao “conhecimento do que

⁴⁷⁹ Cf. - Ὡδε, ἦν δ' ἐγώ. ταῦτα μὲν τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα, ἐπεὶ περ ἐν ὄρατῷ πεποικίλται, κάλλιστα μὲν ἡγεῖσθαι καὶ ἀκριβέστατα τῶν τοιούτων ἔχειν, τῶν δὲ ἀληθινῶν πολὺ ἐνδεῖν, ἃς τὸ ὄν τάχος καὶ ἡ οὐσα βραδυτὴ ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι φορὰς τε πρὸς ἄλληλα φέρεται καὶ τὰ ἐνόητα φέρει, ἃ δὲ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτὰ, ὄψει δ' οὐ ἢ σὺ οἶε;
- Οὐδαμῶς γε, ἔφη.
- Οὐκοῦν, εἶπον, τῇ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικιλίᾳ παραδείγμασι χρηστέον τῆς πρὸς ἐκεῖνα μαθήσεως ἔνεκα, ὁμοίως ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐντύχοι ὑπὸ Δαιδάλου ἢ τινος ἄλλου δημιουργοῦ ἢ γραφέως διαφερόντως γεγραμμένοις καὶ ἐκπεπονημένοις διαγράμμασιν.

sempre é” (527b7-8: ἀεὶ ὄντος...γνώσις). Em terceiro lugar, está a astronomia (527d1: ἀστρονομία). Embora Gláucon reconheça que a nobreza dessa ciência seja devida ao fato de que ela “força a alma a olhar para o alto, e conduzir as coisas daqui para lá” (529a1-2: ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς τὸ ἄνω ὄρᾶν καὶ ἀπὸ τῶν ἐνθένδε ἐκεῖσε ἄγει), Sócrates adverte que é necessário que esse movimento do olhar ocorra não com os olhos, mas com o pensamento (529b2: νοήσει ἀλλ’ οὐκ ὄμμασι). Em outras palavras, a verdadeira ciência, apenas por analogia, tem a ver com o processo físico de olhar para cima ou para baixo (529c)⁴⁸⁰. Com essa observação, Gláucon lhe interroga de que modo a astronomia pode, então, ser útil para a formação do filósofo. É quando, então, deparamo-nos com a passagem citada acima (529c7-e3), que vem a ser a resposta de Sócrates à indagação de Gláucon.

Ora, todas as artes enumeradas – a aritmética, a geometria, a astronomia e, logo na sequência, a harmonia – são formativas para o filósofo na medida em que têm em comum o potencial de conduzi-lo, pelo tipo de habilidade que desenvolvem, à apreensão do que é imutável, uno, inteligível⁴⁸¹. O objeto dessas ciências, tais como o número e a unidade, os entes geométricos, as relações entre os astros e as relações entre os acordes, podem representar (mas não necessariamente representam) objetos de investigação intelectual, uma vez que o acesso a eles supõe a mediação do pensamento (διανοίᾳ) e não apenas dos olhos (ὄψει). Isso não implica negligenciar que a apreensão dos seus objetos possa se valer, em algum grau, também dos sentidos – é possível, com efeito, observar com os olhos (ou com as lentes) as estrelas que ornamentam o firmamento (τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα), e, graças ao sentido da visão, reconhecer que são as mais belas e perfeitas (κάλλιστα μὲν ἠγεῖσθαι καὶ ἀκριβέστατα). Entretanto, as verdadeiras relações entre os astros, por exemplo, a velocidade, o ritmo de suas circunvoluções e as formas que descrevem, constituem objetos inteligíveis, capturáveis apenas pela *diánoia*, não pelos sentidos.

A reflexão sobre os objetos astronômicos, matemáticos, geométricos e harmônicos sublinha, portanto, a distinção entre inteligíveis e sensíveis. Ocorre que, para o filósofo, importam sobretudo os primeiros, mesmo em vista de uma compreensão dos

⁴⁸⁰ Rocha Pereira (2014, p. 340), acerca dessa passagem anota que, com esse comentário de Platão, certamente não desprovido de certo caráter cômico, parece ser resposta às *Nuvens*, de Aristófanes, cujo argumento retrata Sócrates suspenso em uma cesta, para observar mais de perto os fenômenos celestes.

⁴⁸¹ Essa é também a compreensão de J. Annas (1981, p. 273): “It is made very clear that the chief point of these studies is to encourage the mind in non-empirical and highly abstract reasoning. Plato is not so concerned to produce experts in these subjects as he is to produce people who are accustomed to *a priori* reasoning about subjects where most people comprehend only an empirical approach (cf. 526d-e) (...) The curriculum is introduced by the argument at 521 ff. that some concepts provoke the mind into recognizing Forms, and among these is that of *oneness* and *unity*”.

segundos. Por isso, se tais ciências estão aqui consideradas como disciplinas propedêuticas para a dialética, é exatamente em virtude da dimensão inteligível de seus objetos, que elas devem ser privilegiadas na formação do candidato a filósofo⁴⁸². Quanto à sua manifestação sensível, as estrelas que brilham no céu, por sua vez, podem servir de *paradigma* para que se alcancem os primeiros e mais elevados objetos, as Formas. É por essa razão que a noção de “paradigma” presente nessa passagem, não mais está relacionada às Formas, como vimos antes, mas aos próprios sensíveis que se podem ocupar uma posição intermediária no salto para a investigação filosófica. Os astros, na sua beleza e perfeição registradas pelo aparelho sensório-perceptual humano, são paradigmas da verdadeira beleza e perfeição, e o seu estudo se converte, desse modo, em uma espécie de treinamento para a pesquisa filosófica. Enquanto *paradigmas*, tais objetos evidentemente não podem ser as próprias Formas, mas se revelam como um expediente metodológico em todo caso útil, uma etapa na formação do filósofo, um modo de ver. Olhando para aquilo que aparece – as estrelas no céu – os aprendizes de filósofos podem mais facilmente se predispor a alcançar aquilo que não é visível.

A imagem com que Sócrates encerra o seu argumento parece-nos também digna de nota. As estrelas, quando tomadas enquanto paradigma, são comparadas por Sócrates aos planos (διαγράμμασις), traçados (γεγραμμένοις) por Dédalo ou por outro artesão ou artista (ἢ τινος ἄλλου δημιουργοῦ ἢ γραφέως). Como se sabe, Dédalo é na mitologia grega o inventor ateniense a quem os gregos atribuíam a invenção de engenhosos aparatos mecânicos móveis, graças aos quais teria sido possível desenvolver a arquitetura e a escultura. A construção do labirinto em Creta, uma obra encomendada pelo rei Minos e a sua fuga espetacular, em companhia de seu filho Ícaro, usando as asas mecânicas de cera que ele próprio teria fabricado, constituem episódios memoráveis na mitologia grega (Howatson, 2005, p. 167). Os projetos traçados e executados (γεγραμμένοις καὶ ἐκπεπονημένοις) por Dédalo representam instrumentos para realização das obras de seu inventor. Assim como o paradigma à disposição do filósofo, tais dispositivos configuram expedientes intermediários entre uma ideia (da invenção de um mecanismo, por exemplo) e sua efetiva realização; tais projetos representam, em suma, um guia, um mapa

⁴⁸² Essa posição rendeu a Platão a acusação de ser um adversário das ciências, como mostraram os estudos de J. O Thomson (1933), e B. Farrington (1961). Contudo, concordando com G.E. Lloyd (1968), tal acusação nos parece bastante apressada e superficial, senão também anacrônica. Com efeito, importa para Platão nessa passagem destacar o “treinamento” intelectual do filósofo, este que, mediante os objetos matemáticos, geométricos, astronômicos e harmônicos precisa treinar seu intelecto para o reconhecimento das Formas. De todo modo, Platão reconhece, na mesma passagem, a importância “prática” dessas disciplinas, como, por exemplo, a aplicação da geometria para as artes bélicas. O que Platão talvez queira fazer é distinguir entre uma “tecnologia” (útil do ponto de vista prático) e uma “ciência” (útil do ponto de vista teórico).

à disposição do artífice (e do filósofo)⁴⁸³.

Além disso, o plano traçado por Dédalo (ou por qualquer outro artífice) – *diáγραμμα* – indica a existência de um *elemento gráfico* com que se compara o paradigma na passagem. O substantivo *diáγραμμα* (“plano, projeto, desenho”), o substantivo *graphéōs* (“pintor, escritor”) e o particípio *gegrámmenōis* (“traçados, desenhados, escritos”), registrados exatamente na mesma linha 529e2, ao repetirem a raiz grega *gram^{ph}*-, não somente evocam sentidos associados a “desenho, pintura, traço”, como também a “escrita, letras”⁴⁸⁴. Ora, se, por um lado, o emprego desses termos nessa passagem parece corroborar a metáfora do filósofo como “pintor” – imagem que comentamos no último tópico acerca da passagem 500d10-e4 – por outro, suscita a questão: não sugeriria a ambiguidade semântica desse radical também a ideia de que não somente a pintura, mas também a própria escrita, poderia ser tomada como paradigma para o filósofo? Se admitirmos uma resposta positiva para essa questão, poderemos propor que não somente a construção poética da cidade assoma na *República* como um paradigma, mas também o seriam as próprias letras. De fato, assim como os astros no céu, elas também poderiam ser pensadas como aquele expediente intermediário entre os sensíveis e os inteligíveis, um paradigma de que o filósofo pode lançar mão como um auxílio para o pensar. Duas referências às letras (*grámmata*) na *República* parecem advogar a favor dessa tese, sendo a primeira delas no livro II (368c7-d7) e a segunda no livro III (402a7-c9). Vejamos.

⁴⁸³ Conforme aponta F. Frontisi-Ducroux (1975), as fontes antigas sobre o mito de Dédalo são muito raras, tendo em vista o desaparecimento das obras literárias mais importantes que teriam tido a narrativa de Dédalo como seu objeto (entre as quais, por exemplo, o *Dédalo*, de Sófocles e de Aristófanes ou o *Teseu*, de Eurípedes). A estudiosa mostra que Dédalo faz referência ao protótipo do artesão ou do inventor, como dá mostra o estudo lexical realizado em sua obra: as palavras cognatas δαίδαλον, δαιδάλεος, δαιδάλλω, πολυδαίδαλος, encontradas desde Homero, fazem referência ora a objetos artesanais ora a técnicas artesanais: a fabricação de armas, de peças de mobiliário, de carpintaria – especialmente naval – à técnica da tecelagem ou da tapeçaria. Em fontes mais tardias, é possível, contudo, encontrarmos o relato completo do mito. Diodoro Sículo (I a.C.), em sua *Biblioteca Histórica*, e apresenta Dédalo como artesão e inventor (*B. Hist.*, 4.76.1.3-76.3.1):

“Por natureza, ele se elevava muito acima de todos os homens e cultivava a arte da construção, a fabricação de estátuas e trabalhos em pedra. Tendo sido o inventor de muitos dispositivos que contribuíram para o avanço de sua arte, construiu obras em muitas regiões do mundo que despertam a maravilha dos homens. Na escultura de estátuas, ele se destacou de todos os homens, de tal modo que gerações posteriores contaram histórias sobre ele, de que suas estátuas se assemelhavam a modelos vivos, que podiam ver, falar, andar, que preservavam as características de todo o corpo, que o observador pensava que a imagem feita por ele era um ser dotado de vida”. (Cf. φύσει δὲ πολὺ τοὺς ἄλλους ἅπαντας ὑπεραίρων ἐζήλωσε τὰ τε περὶ τὴν τεκτονικὴν τέχνην καὶ τὴν τῶν ἀγαμάτων κατασκευὴν καὶ λιθοργίαν. εὐρετῆς δὲ γενόμενος πολλῶν τῶν συνεργούντων εἰς τὴν τέχνην, κατεσκεύασεν ἔργα θαυμαζόμενα κατὰ πολλοὺς τόπους τῆς οἰκουμένης. κατὰ δὲ τὴν τῶν ἀγαμάτων κατασκευὴν τοσοῦτο τῶν ἀπάντων ἀνθρώπων δὴνεγκεν ὥστε τοὺς μεταγενεστέρους μυθολογῆσαι περὶ αὐτοῦ διότι τὰ κατασκευαζόμενα τῶν ἀγαμάτων ὁμοιώτα τοῖς ἐμψύχοις ὑπάρχει· βλέπειν τε γὰρ αὐτὰ καὶ περιπατεῖν, καὶ καθόλου τηρεῖν τὴν τοῦ ὄλου σώματος διάθεσιν, ὥστε δοκεῖν εἶναι τὸ κατασκευασθὲν ἔμψυχον ζῶον.)

⁴⁸⁴ No próximo capítulo, veremos como as duas ideias – da pintura e da escrita – associadas em grego na mesma raiz verbal *gram^{ph}*- não estão ingenuamente associadas na crítica à escrita presente na última parte do diálogo *Fedro*.

Sócrates inicia o livro II, propondo a Gláucon que reflitam sobre a justiça: a justiça deve ser considerada um valor em si e por si (358d2: αὐτὸ καθ' αὐτὸ) ou o apreço por ela decorre das vantagens que advêm como consequência de sua prática? E, ainda, o que é preferível, ter uma vida justa ou injusta (357a-358d)? Gláucon apresenta a definição de justiça como convenção (νόμος), que se manifesta como a busca do meio termo entre o maior bem, que seria realizar uma injustiça sem ser punido, e o maior mal, que seria sofrer uma injustiça, sem poder vingar-se dela (359a5-7). Nesse caso, os homens a perseguem não por terem propensão natural à justiça, mas por obediência a um acordo coletivo, caso contrário, individualmente, os homens prefeririam a injustiça à justiça (360c6-d1). Gláucon e Adimanto apontam, então, aquelas que seriam as vantagens de parecer justo, e não de ser, de fato, justo: aqueles que parecem justos – mesmo não o sendo – recebem dádivas sociais que são omitidas àqueles que parecem ser injustos – ainda que não o sejam (361a-363e; 365b-c). Esse tipo de entendimento explica por que os poetas e músicos enaltecem a justiça e a temperança, embora consideradas difíceis, ao passo que a intemperança e a injustiça são cantadas como suaves e fáceis (364a). Todos esses argumentos parecem, então, corroborar a tese de Trasímaco, apresentada no livro I, de que a justiça é um bem útil ao mais forte e pernicioso ao mais fraco (367c). Sócrates se vê, então, desafiado a refutar essa posição, e a demonstrar a tese contrária, a de que a justiça está entre os bens valiosos não pelas consequências que decorrem dela própria, mas pelo seu valor intrínseco (367d). Alegando sua ignorância quanto ao assunto (368b), é quando, então, Sócrates explana brevemente sobre a pesquisa que haveriam de empreender na sequência, com o intuito de compreender qual seja a natureza da justiça:

Então eu disse o que isso me parecia: que a pesquisa em que nos empenharíamos não era fácil, que exigia uma visão aguda. E disse então: “uma vez que não temos essa habilidade, penso que devemos fazer tal pesquisa desse modo: como se alguém ordenasse a quem não enxerga com agudeza, a ler letras pequenas à distância, e este compreendesse depois que as mesmas letras existiam em outro lugar, maiores e em um quadro mais amplo. Penso que seria para ele uma dádiva ler primeiro essas, para depois, desse modo, examinar as menores, se são de fato as mesmas.⁴⁸⁵

(R. 2.368c7-d7)

⁴⁸⁵ Cf. εἶπον οὖν ὅπερ ἐμοὶ ἔδοξεν, ὅτι τὸ ζήτημα ᾧ ἐπιχειροῦμεν οὐ φαῦλον ἀλλ' ὄξυ βλέποντος, ὡς ἐμοὶ φαίνεται. ἐπειδὴ οὖν ἡμεῖς οὐ δεινοί, δοκῶ μοι, ἢν δ' ἐγώ, τοιαύτην ποιήσασθαι ζήτησιν αὐτοῦ, οἷαν περ ἂν εἰ προσέταξέ τις γράμματα μικρὰ πόρρωθεν ἀναγνῶναι μὴ πάνυ ὄξυ βλέπουσιν, ἔπειτά τις ἐνενόησεν, ὅτι τὰ αὐτὰ γράμματα ἔστι που καὶ ἄλλοθι μείζω τε καὶ ἐν μείζονι, ἔρμαιον ἂν ἐφάνη οἶμαι ἐκεῖνα πρῶτον ἀναγνόντας οὕτως ἐπισκοπεῖν τὰ ἐλάττω, εἰ τὰ αὐτὰ ὄντα τυγχάνει.

A observação de natureza metodológica que Sócrates apresenta nessa passagem é um preâmbulo do paralelo que se desenvolve, em praticamente todos os demais livros da *República*, entre a *psykhé* e a *pólis*. As letras estão aqui evocadas como uma imagem para fazer compreender esse mecanismo argumentativo da obra, mas representam também um modelo para a compreensão do próprio processo dialético, ao indicar a existência de dois níveis de visão/compreensão. Enquanto não é possível “ver agudamente” (ὄξυ βλέποντος) – condição hipotética para uma inteligência pura, sem intermediários, que poderia, fosse esse o caso, permitir a distinção das letras pequenas mesmo à distância (γράμματα μικρὰ) –, cabe ao filósofo lançar mão de uma forma de visão substitutiva, uma visão mediada. Assim, antes de ver as letras menores, é preciso antes ler as maiores (μείζω τε καὶ ἐν μείζονι). Se, conforme observamos antes, Platão recorre à metáfora da visão para, analogicamente, pensar o processo do conhecer na *República*, insinua-se nessa passagem que tal processo requer, para a maior parte dos mortais, entre os quais se encontram Sócrates e seus interlocutores, uma espécie de mediação, como consequência da ausência de uma visão absoluta.

Não nos parece despropositado que semelhante mediação se faça aqui pelo recurso à metáfora das letras e da experiência da leitura (ἀνάγνωσις). Embora não haja na passagem em discussão uma definição explícita das letras (γράμματα) como paradigmas (παραδείγματα), perguntamo-nos se seria possível reconhecer que as letras sejam aí efetivamente empregadas como modelo para a compreensão do processo que conduz à compreensão da Forma de justiça. Se assim o for, parece-nos justa a proposição de M. Vegetti (1988, p. 408) de que o tema das letras em Platão não deve ser considerado (somente) à luz do conflito entre oralidade e escrita (cf. *Carta 7*) ou da escrita como o duplo precário da linguagem que não substitui a verdadeira memória (cf. *Fedro*). Para o Vegetti, assim como a utilização da metáfora, do mito e da própria dramaticidade do diálogo supõe a ambiguidade de uma relação indissolúvel entre oralidade e escrita, tal uso também permite compreender as letras como pólo revelador de noções capitais do platonismo: a matemática, a voz do pensamento, a lei, a alma, a justiça e as Formas. Essa última característica das letras em Platão parece ficar ainda mais clara na próxima passagem que examinaremos, extraída do livro III da *República*.

O livro III é conhecido como aquele que contém talvez a mais severa crítica aos poetas em toda a obra de Platão. Na sua primeira parte (3.386a-392b), Sócrates demonstra, através de passagens de Homero, que os poetas produziam imagens falsas e indignas dos deuses, atribuindo-lhes comportamentos que representavam modelos prejudiciais à educação dos jovens, se se levasse em consideração que a educação deveria conduzi-los

à temperança, à coragem, à justiça e à verdade. Sócrates propõe, então, um exame das formas poéticas, em relação aos seus gêneros e temas, em uma seção que constitui talvez a primeira reflexão explícita sobre uma *arte poética* na tradição grega que nos foi conservada (392c-395b)⁴⁸⁶. No contexto de análise do problema da *mimesis*, os dialogantes concluem que não se deve admitir na cidade a presença dos poetas miméticos, a menos que sua imitação tenha como modelos comportamentos de coragem, de prudência, de piedade e de liberdade (395c4-5: ἀνδρείους, σώφρονας, ὀσίους, ἐλευθέρους)⁴⁸⁷. Desse modo, não seria bem-vinda à cidade tampouco a visita de alguém que, dominando tal arte, se afirmasse capaz de imitar com seus poemas todas as coisas. Embora esse visitante pudesse mesmo ser considerado pela população “sagrado, admirável e doce” (398a4-5: ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἡδύν), ele seria convidado a deixar a cidade (398a). Somente seria admissível um poeta (μυθόλογος) “mais austero e menos agradável” (398a8: αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ), e que se limitasse a cantar *mythoi* que estivessem de acordo com os princípios que foram instituídos para a educação. Na sequência, Platão põe em discussão o caráter do canto e da melodia (398c1-2: περὶ ᾠδῆς...καὶ μελῶν). Excluídos os gêneros jônicos e lídios, que são, entre outros, considerados perniciosos à

⁴⁸⁶ De forma explícita, talvez Platão tenha escrito o texto supérstite mais antigo que tematiza a poesia e contribui para a compreensão de suas formas, mecanismos e funcionamento na cultura grega, como testemunhamos a partir dessa famosa passagem do livro III da *República* (especialmente entre 376e-398b), de uma outra no livro X (entre 598a-608b) e, também, embora menos diretamente, em passagens de outros diálogos como o *Íon* e o *Fedro*. Contudo, como demonstra J. L. Brandão, em seu livro *Antiga musa* (2005), já na obra dos poetas arcaicos, especialmente em Homero e Hesíodo, é possível reconhecer – ainda que de forma implícita – uma reflexão metapoética. Escreve Brandão: “O testemunho das leituras gregas não nos deixa dúvidas de que, tratando-se de leitores excepcionalmente dotados, como o são Sólon, Platão e Aristóteles, o que se expõe é o que os textos, de alguma forma, supõem – e seria no mínimo preconceituoso atribuir aos poetas arcaicos e a seu público uma inconsciência ingênua sobre o fazer poético ou pretender que Homero e Hesíodo, em nome de uma inconsistente mentalidade primitiva, agissem meio às cegas. Na verdade, eles, com seu gesto inaugural (pelo menos até onde podemos retroceder numa tradição narrativa que parece muito antiga) expuseram o lugar do poeta, ao refletirem sobre sua função, abrindo a história de uma reflexão crítica que se estenderá por uma longuíssima duração” (Brandão, 2005, p. 177-178).

⁴⁸⁷ P. Murray (1996, p. 3-6), destaca que a atitude de Platão acerca da *mimesis* é ambivalente nessa passagem. Quando um poeta ou um recitador produz uma imitação, ele adota não somente seus semblantes e gestos, mas também seu caráter. Assim sendo, a *mimesis* tem um poderoso efeito sobre a alma. É por isso que se recomenda que poetas e artistas representem somente o que é bom (401b1-8), o que parece implicar que a poesia não é desnecessária por ser fútil, mas por ser, ao contrário, poderosa. As imagens que a poesia produz podem gerar uma impressão permanente na alma dos jovens, por isso, os poetas, se admitidos na cidade, devem ser supervisionados pelo governante. Essa reflexão parece iluminar, portanto, uma ambivalência da poesia: se a imitação de bons modelos pode vir em benefício da educação dos jovens, por que restringir a imitação ao mínimo na cidade (cf. 395c3-7; 396e4-7)? Annas (1981, p. 99) observa que parte da implicância de Platão contra os poetas decorre na verdade de uma suspeita geral quanto aos efeitos da poesia, particularmente no seu aspecto dramático: “All the dramatic resources of poetry make us feel the impossibility of giving a single finally right moral appraisal of certain situations; and for Plato this is wrong, and dangerously wrong, because it encourages us to stay at the level of drama and theatre, rather than to persevere in the search of moral truth”. A mim, sou mais cético quanto à essa ressalva geral de Platão acerca da poesia pelas razões apresentadas por Annas (1981), tendo em vista não somente o elogio da poesia em outras obras do *corpus* (*Ion*, *Ap.* 22a-c; *Men.* 99c-e; *Phdr.* 245; *Lg.* 719c-d), quanto também, sobretudo, que a característica poética e dramática dos diálogos de Platão é notável e reconhecida por vários estudiosos há bastante tempo (Tarrant, 1955; Schaerer, 1969; Nussbaum, 1986; Brisson, 2003; Cotton, 2014).

educação por inspirarem a embriaguez, a fraqueza moral e a preguiça (398e6-7: μέθη...καὶ μαλακία καὶ ἀργία), os interlocutores admitem o dórico e o frígio, e aqueles que, imitando a voz dos homens valentes na guerra, sejam capazes de lhes insuflar coragem na batalha (398e-399c). O mesmo juízo recai sobre o seu modo de execução: deveriam ser prestigiados somente os gêneros simples, desprovidos de instrumentos complexos, e os ritmos que não sejam variados, mas simples e ordenados (399c-400a).

Embora a longa passagem soe como uma provocativa censura às artes – ou mesmo uma franca interdição aos poetas, expressa, por exemplo, mais claramente entre 401b-d – o papel da música como elemento para a educação dos jovens é mais uma vez ressaltado: o ritmo e a harmonia que ela contém (401d7: ὁ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία) possuem a propriedade de “penetrarem a alma” (401d6: ὁ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία), trazendo-lhe graça (401d8: εὐσχημοσύνην), tornando-a mais nobre (401d8: ποιεῖ εὐσχήμονα), se essa alma for corretamente educada (401e1: ἔάν τις ὀρθῶς τραφῆ).

Não é nosso propósito aqui entrar em detalhes acerca dessa rigorosa “crítica literária e musical platônica”, objeto de incontáveis estudos e de numerosas controvérsias críticas, cujo exame requisitaria de nós um capítulo à parte⁴⁸⁸. Nosso interesse aqui se limita a salientar que o foco da discussão parece ser destacar que, entre as diferentes artes que figuravam desde a Grécia Arcaica como elementos da educação grega, somente mereceriam atenção aquelas que se mostrassem condignas à educação dos guardiões por razões que importam propriamente ao filósofo, *i.e.* a educação da *psykhé* tendo em vista a coragem, a temperança e a justiça.

É por essa razão que, no conjunto maior das artes imitativas, Platão destaca não o prazer, a graça ou os efeitos propriamente poéticos das composições, mas os elementos formais e abstratos da harmonia e do ritmo que, em geral, passam despercebidos para quem apenas se interessa pela fruição estética da música ou da poesia. Dito de outro modo, é como se Platão nos convidasse a considerar a música não como o objeto estético que ela representa – não para, efetivamente, *ouvi-la* e, por conseguinte, sermos afetados pelas sensações belas, apaziguantes, excitantes etc. que ela possa engendrar a partir de

⁴⁸⁸ Apesar da censura e da insistência em demonstrar a inadequação da poesia imitativa como recursos educativos para a juventude na cidade, é importante notar que Platão, no livro X (607c) apresenta uma “abertura dialética”: se forem apresentados argumentos a favor da poesia imitativa que provassem a sua utilidade para a cidade, ela seria novamente readmitida, principalmente por terem consciência do encantamento que ela produz. Ao longo da história crítica dessa passagem, vários argumentos foram apresentados “em defesa da poesia” – como, por exemplo, para citarmos apenas alguns, Aristóteles (*Poética*, III a.C.); Sir P. Sidney (*An apology for poetry*, 1595), P. Schelley (*A defence of poetry*, 1821-1840); F. Nietzsche (*Die Geburt der Tragödie*, 1872; *Zur Genealogie der Moral*, 1886); J. Derrida (*L'Écriture et la différence*, 1967) etc. Uma boa referência dessas controvérsias entre poesia e filosofia na *República* é a edição crítica comentada de Murray (1996) e Levin (2001).

seus sons. Considerar intelectualmente a música, como peça fundamental da educação filosófica, significaria vermos nela algo que estaria além da sua manifestação sensorial, aquele elemento que configura, precisamente, a sua potência educativa. É para explicar essa ideia que Platão recorre ainda uma vez ao exemplo das letras. Vejamos a passagem que aqui nos interessa examinar:

- Eu disse, então: é como quando aprendíamos as letras, quando não nos passavam despercebidos os seus elementos, embora poucos, em todas as [palavras] em que estejam postos, e não os desprezávamos, como se não devessem ser percebidos, nem nas [palavras] pequenas, nem nas grandes, mas éramos ávidos por distingui-los em todo lugar, já que não nos tornaríamos proficientes na leitura antes de fazermos assim.

- É verdade.

- Pois iríamos reconhecer as imagens das letras, se elas se refletissem na água ou no espelho, antes de termos aprendido as próprias letras, já que pertencem à mesma arte e ao mesmo estudo?

- Mas é claro que não.

- Pois então, é como eu digo: pelos deuses! Por acaso [não é verdade que] não seremos músicos, nem nós mesmos, nem os guardiões que costume dizer que devem ser educados por nós, antes de estarmos familiarizados com as Formas da temperança, da coragem, da generosidade, da grandeza de alma, bem como de todas as suas irmãs e de todos os seus contrários, onde quer que estejam postos? E antes de as percebermos existentes onde quer que se encontrem – elas e as imagens delas –, não as desprezando, nem nas coisas pequenas, nem nas grandes, mas considerando-as pertencentes à uma mesma arte e a um mesmo estudo?

- É muito necessário que assim seja.⁴⁸⁹

(R. 3.402a7-c9)

Nessa passagem, Platão parece novamente frisar a distinção entre dois níveis da percepção da realidade e do conhecimento: um nível relacionado às imagens (por exemplo, das letras na água, ou no espelho) e um nível subjacente, ligado à compreensão

⁴⁸⁹ Cf. - Ὅσπερ ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, γραμμάτων περί τότε ἰκανῶς εἶχομεν, ὅτε τὰ στοιχεῖα μὴ λανθάνοι ἡμᾶς ὀλίγα ὄντα ἐν ἅπασιν οἷς ἔστιν περιφερόμενα, καὶ οὐτ' ἐν μικρῶ οὐτ' ἐν μεγάλῳ ἠτιμάζομεν αὐτά, ὡς οὐ δέοι αἰσθάνεσθαι, ἀλλὰ πανταχοῦ προουθυμούμεθα διαγιγνώσκειν, ὡς οὐ πρότερον ἐσόμενοι γραμματικοὶ πρὶν οὕτως ἔχομεν

- Ἀληθῆ.

- Οὐκοῦν καὶ εἰκόνας γραμμάτων, εἴ που ἦ ἐν ὕδασι ἢ ἐν κατόπτροις ἐμφαίνοντο, οὐ πρότερον γνωσόμεθα, πρὶν ἂν αὐτὰ γνῶμεν, ἀλλ' ἔστιν τῆς αὐτῆς τέχνης τε καὶ μελέτης;

- Παντάπασι μὲν οὖν.

Ἄρ' οὖν, ὃ λέγω, πρὸς θεῶν, οὕτως οὐδὲ μουσικοὶ πρότερον ἐσόμεθα, οὔτε αὐτοὶ οὔτε οὓς φαμεν ἡμῖν παιδευτέον εἶναι τοὺς φύλακας, πρὶν ἂν τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ καὶ τὰ τούτων αὐτῶν ἐναντία πανταχοῦ περιφερόμενα γνωρίζωμεν καὶ ἐνόητα ἐν οἷς ἔνεστιν αἰσθανώμεθα καὶ αὐτὰ καὶ εἰκόνας αὐτῶν, καὶ μήτε ἐν μικροῖς μήτε ἐν μεγάλοις ἀτιμάζωμεν, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς οἰώμεθα τέχνης εἶναι καὶ μελέτης;

- Πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη.

de seu valor. Tomando a metáfora das letras, o que parece estar claro é que a sua apreensão sensível, sem sua respectiva compreensão intelectual, é vazia de significado: se antes não se der atenção às letras por elas mesmas (αὐτὰ γινώμεν), suas figuras refletidas na água ou no espelho não terão qualquer valor distintivo⁴⁹⁰. É por isso que o processo de aquisição da leitura, se bem-sucedido, implica o prévio esforço para identificar, reconhecer e distinguir os elementos da escrita (τὰ στοιχεῖα), nos variados contextos em que ocorrem, no sentido de lhes apreender o seu valor. A curiosidade de uma criança aprendendo a ler – o entusiasmo aplicado nesse exercício (προυθυμούμεθα) – leva-a a proceder, incessantemente, a um exercício analítico da linguagem, gerando a compreensão de que, a partir de relativamente poucas letras, é possível ler e escrever todo tipo de palavra.

A alusão às letras e, em particular, ao processo de aquisição da competência da leitura, parece ter a função de paradigma, na medida em que o aprendizado das letras é evocado como modelo explicativo para a compreensão do análogo processo da investigação filosófica: o filósofo não chegará jamais a ser músico (isto é, a ter proficiência nas artes, ou a dominar os mecanismos de composição harmônica e rítmica), antes de se engajar, ativamente, em um processo de aprendizado que lhe torne familiarizado (γνωρίζειν), com as formas da temperança, da generosidade, da coragem e da grandeza de alma que, de certo modo, conferem valor à música (e, acrescentaríamos, à realidade). Esse processo, voltado para a apreensão de valores abstratos, não despreza contudo sua dimensão sensível: é preciso também que tais formas sejam objetos da percepção (αἰσθανώμεθα), bem como que sejam consideradas não somente em si mesmas, mas, também, nas imagens delas (καὶ αὐτὰ καὶ εἰκόνας αὐτῶν)⁴⁹¹.

⁴⁹⁰ A noção de “valor distintivo” é aqui particularmente significativa por dois aspectos. Em primeiro lugar, por uma razão linguística: a ideia de valor é familiar às reflexões modernas no campo da linguagem – noção de valor saussuriano, corroborada, por exemplo, nas reflexões sobre “distintividade” fonética desenvolvidas por R. Jakobson (1963) poderia talvez se aplicar ao exemplo dado por Platão relativo ao aprendizado da leitura nessa passagem. Além disso, há também uma razão filosófica: a noção de valor parece se coadunar com a hipótese das Formas tomada em sua dimensão axiológica, como, por exemplo, propõe Trabattoni (2010, p. 106): “segundo Aristóteles, Sócrates se interessava exclusivamente por questões éticas. Mas também o Sócrates de Platão, particularmente aquele representado pelos diálogos de juventude, direciona sua típica pergunta exclusivamente para o âmbito dos valores. A teoria platônica das ideias parece compartilhar dessa preocupação. É de se suspeitar que seu interesse principal fosse direcionado a esse gênero de universais. (...) Para Platão não há dúvidas de que o mundo das ideias é superior à realidade sensível também em termos de valores”.

⁴⁹¹ O termo que aqui traduzimos como formas (402c2: εἶδη), segundo alguns comentadores (como Rocha Pereira, 2014, p. 134) não deve ser considerado em seu sentido forte, em referência aos inteligíveis, uma vez que essa doutrina seria formulada em seu sentido filosófico apenas no livro VII. Assim, deveria antes ser tomada no sentido fraco, como “espécies” ou “gêneros”. Entretanto, considerando que, conforme comentamos antes, a hipótese das Formas não deve ser considerada uma doutrina fechada, tampouco restrita a uma obra, sendo, no mais das vezes, mencionada à luz do exame de problemas que aparecem em diferentes diálogos – no *Crátilo*, no *Fédon*, na *República* e no *Fédro*, principalmente –, acho francamente difícil

Assim, as letras e o seu aprendizado, como paradigma desse processo, têm a extrema vantagem de encerrarem, a um só tempo, qualidades sonoras/visuais (logo, sensíveis) e traços abstratos distintivos (logo, intelectuais), que permitem aos olhos e aos ouvidos apreenderem unidades de significação, como notou C. Gaudin (1990, p. 155). Parece-nos, portanto, plausível imaginar que Platão tenha considerado suficientemente paradigmática e, portanto, filosoficamente relevante, a coexistência dos elementos sensório-perceptuais e abstrato-intelectuais que é constitutiva das letras e do processo de leitura e, portanto, ter lançado mão desse paradigma como um auxílio para o desenvolvimento do seu pensamento. Gaudin observa ainda que o sistema alfabético materializa, ademais, a “ciência dos elementos” (*stoicheiologie*) que estaria na base do interesse filosófico de Platão, e que poderia, *grosso modo*, ser traduzida como a busca dos elementos últimos e imperceptíveis da realidade que se articulam racionalmente, que possibilitam a divisão e a reunião. Assim, a pesquisa filosófica – tal como o decodificar das letras – representaria de certo modo uma tentativa de “estabelecer os elementos do pensamento, tal como peças que se ajustam umas às outras, manifestando a inteligibilidade de uma composição”⁴⁹². Nesse sentido, as letras poderiam ser pensadas como um paradigma, um “modelo para a inteligibilidade” (1990, p. 172).

É claro que Gaudin (1990) avança suas conclusões sobre o papel paradigmático das letras fazendo um estudo bastante erudito que considera desenvolvimentos da filosofia platônica em vários diálogos, especialmente nos mais tardios, como o *Teeteto*, o *Sofista* e o *Timeu*, mas ele não estende o seu exame, pelo menos não de modo pormenorizado, às passagens da *República* que nos interessam, e tampouco à passagem final do *Fedro* (275d4-278b6), que será o objeto de discussão no próximo e último capítulo de nossa tese. Além disso, a compreensão da relação do paradigma com as letras, no

propor, como Rocha Pereira, uma delimitação desse tema ao livro VII da *República*. Do mesmo modo, não advogo nem mesmo para o livro VII uma concepção ontológica e metafísica absoluta que desembocaria na famosa “Teoria dos dois mundos”. É verdade que há uma distinção no que diz respeito ao tratamento dos εἶδη entre o livro III e o livro VII, mediante um progressivo desenvolvimento dialético e um fortalecimento teórico do conceito, com suas implicações epistemológicas, ontológicas e metafísicas, mas isso não significa que a sua dimensão ética e axiológica, presente talvez desde o livro III, sejam, mais à frente, abandonadas. Por isso, mesmo nessa passagem, não admitiria que o termo esteja aí empregado sem qualquer consequência filosófica. Ao contrário: penso mesmo que seu emprego contribui para a elaboração de uma *distinção* (não uma *oposição*) entre as dimensões do conhecimento sensível e inteligível, a partir de uma questão (ainda) essencialmente ética. Isso me parece particularmente claro quando tomamos a comparação que se faz com as letras: assim como é preciso buscar o “ser das letras” (isto é, o seu valor), mais do que o “parecer” (isto é, seus reflexos), é também preciso ir em busca do ser das coisas. Tenho, nesse sentido, uma concepção das Formas mais aproximada da proposta por Dixsaut (2012, p. 99-130), na linha dos comentadores que têm, mais recentemente, questionado a Teoria dos dois mundos (cf. Ferrari, 2018b, p. 215).

⁴⁹² Cf. “[Ce souci d’infime], d’établir les éléments pensables comme des pièces qui s’ajustent les unes aux autres, manifestant l’intelligibilité d’une composition”.

sentido de “modelo explicativo”, decorre em ampla medida da interpretação que propomos para essas passagens, haja vista que não existe nelas uma associação explícita entre *grámmata* e *paradeígmata* – diversamente do que ocorre na primeira passagem citada nesta seção (R. 7.529c7-e3), na qual víamos textualmente explícita a associação entre o paradigma e as estrelas celestes. Entretanto, se tal associação não se realiza de modo explícito na *República*, o que dizer do que se passa nos diálogos do período de maturidade e velhice, com quais a *República* e o *Fedro* teriam maior afinidade teórica? Se admitirmos, conforme anota Brisson (2004, p. 33), que o conjunto *República-Fedro-Sofista-Político* pode ser lido como uma unidade, ainda que não homogênea, na qual noções filosóficas inicialmente postuladas na *República* vão encontrar seu desenvolvimento, serem ampliadas e confirmadas nos diálogos subsequentes⁴⁹³, parece-nos oportuno encerrar este capítulo mencionando, a título de ilustração, uma breve passagem do *Político* (277a3-278d6), onde nos deparamos com uma evidência textual da noção das letras tomadas como paradigma para a dialética⁴⁹⁴.

5.3 Letras como paradigma

Dramaticamente situado como a continuação do *Sofista*⁴⁹⁵, no qual Sócrates propusera ao Estrangeiro de Eleia⁴⁹⁶ definir os gêneros do sofista (σοφιστής), do político

⁴⁹³ Cf. Brisson (2004, p. 33-34): “Postérieur au *Banquet*, le *Phèdre* l’est donc aussi à la *République*. Le « lieu qui se trouve au-dessus du ciel » (*Phèdre* 247c) doit être mis en rapport avec le « lieu intelligible » de la *République* (VI 508b-c, 509d, VII 517b). Le second discours de Socrate peut être interprété comme la reprise, sur un plan cosmique, de l’allégorie de la caverne (*Rép.* VI 514a-517a). La représentation de l’âme sous une forme d’un ensemble constitué par un cocher qui dirige deux chevaux tirant un char implique l’idée d’une tripartition de l’âme du genre de celle qu’on trouve au livre IV de la *République*. Bien plus, l’eschatologie du *Phèdre* prolonge, affine et développe celle du mythe d’Er au livre X de la *République*. Enfin, l’expression « mythe sur la justice » qu’on trouve à la fin du *Phèdre* (276e) semble bien être une allusion à la *République*. Cela dit, l’affirmation du rôle que doit jouer la dialectique pour donner au discours la possibilité d’atteindre à la vérité et l’importance que prend, dans le cadre de la dialectique, la méthode de division se verront confirmer dans des dialogues comme le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe*, dont une relecture permet de comprendre certains points obscurs du *Phèdre*”.

⁴⁹⁴ Poderíamos citar também a famosa passagem do *Sofista* (entre 252e1 e 253e), em que as letras estão explicitamente tomadas como *paradeígmata*, i.e. como modelos explicativos da *koinonía* entre os grandes gêneros. Contudo, como nosso propósito não é apresentar um exame exaustivo de todas os diálogos em que aparece essa relação, mas apenas indicar que em diálogos posteriores Platão faz uma explícita referência às letras como paradigma, limitamo-nos aqui a comentar as mencionadas passagens do *Político* (277b; 285a-d) que consideramos mais relevantes para a discussão que empreenderemos no próximo capítulo, quando retornaremos ao exame da questão no *Fedro*.

⁴⁹⁵ Conforme comenta Narcy (2012, p. 707), do ponto de vista dramático, o diálogo teria ocorrido provavelmente no mesmo dia em que houve o diálogo apresentado no *Sofista* (talvez um dia depois da discussão presente no *Teeteto*). A continuidade entre o *Sofista* e o *Político* é evidenciada, por exemplo, pela sugestão que o Estrangeiro de Eleia faz de “deixá-lo [Teeteto] descansar” (257c7: Διαναπαύσωμεν αὐτόν), substituindo-o, na discussão, pelo Jovem Sócrates. Parece claro aqui o caráter infatigável do Estrangeiro de Eleia, que não dá mostras de cansaço após um longa discussão, estando prestes a reiniciar outra.

⁴⁹⁶ Quem é a misteriosa personagem do Estrangeiro de Eleia no *Sofista* e no *Político*? Não há consenso entre os comentadores se se trata de uma figura alternativa a Sócrates, o alter-ego de Platão, talvez representando

(πολιτικός) e do filósofo (φιλόσοφος, *Sph.* 216c-217b), o *Político* propõe, na sua cena inicial, “completar a discussão” acerca desses dois últimos gêneros (*Plt.* 257a4-5: ἐπειδὴν τὸν τε πολιτικὸν ἀπεργάσωνταί σοι καὶ τὸν φιλόσοφον). Assim, o diálogo entre o Estrangeiro de Eleia e o Jovem Sócrates, que passa a assumir a posição antes ocupada por Teeteto⁴⁹⁷, apresenta-se, principalmente, como a busca pela definição do político (πολιτικός). Conforme destacam vários comentadores, entre os quais H. Fowler (1925, p. 3), J. Cooper (1997, p. 294), Dixsaut (2001, p. 231), L. Brisson & J.-F. Pradeau (2003, p. 21) e M. Narcy (2012, p. 707), a preocupação central do diálogo não é somente oferecer uma reflexão em torno de uma “ciência política”, mas, considerando-se a indissociabilidade entre o método e o objeto, também tensionar os limites e possibilidades da dialética, de modo a que, no final desse percurso investigativo, os dialogantes possam se converter, eles próprios, em “melhores dialéticos para a investigação de todos os assuntos” (285d5-6: τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικωτέροις γίγνεσθαι)⁴⁹⁸. Fica patente, portanto, a vinculação entre o *Político*, o *Sofista* e o *Fedro*: para além de seus vários objetos particulares, os três diálogos implicam um esforço de distinguir o filósofo, dos rétores (cf. *Fedro*), dos sofistas (cf. *Sofista*) e dos políticos (cf. *Político*). Além disso, a aplicação rigorosa do método de divisão e reunião, que traduz no *Político* particularmente as suas dificuldades e limitações, põe em evidência a ênfase metodológica presente nesse diálogo, prática precedida pelas reflexões em torno da dialética presentes na *República* e no *Fedro*, conforme examinamos no capítulo I⁴⁹⁹.

as posições de algum acadêmico, tal como Aristóteles (posição sustentada por G. Roggerone, 1983); se seria um personagem fictício, criado por Platão para refutar os sofistas, mantendo uma posição intermediária entre a sofística e a Academia (posição de R. Brumbaugh, 1989), se seria o representante da filosofia eleática com quem Platão, escondido atrás do Jovem Sócrates estaria debatendo (posição de T. Jatakari, 1990), ou, enfim, se representaria o próprio Platão, que não mais poderia se servir de Sócrates como seu protagonista por razões de verossimilhança (posição de L. Brisson, 2003). F. Muniz (2018) analisa diferentes interpretações acerca dessa personagem, propondo que sua formulação decorre da tentativa de Platão de fazer uma incursão nos “diálogos eleáticos” (por oposição crítica aos diálogos “socráticos”). Escreve Muniz: “Deste modo, o Estrangeiro não deve ser visto apenas como o discípulo transgressor que mata o pai teórico para tonar possível o pensamento do mestre, mas deve ser visto, também, como quem denuncia as limitações filosóficas de Sócrates: a ausência de uma doutrina positiva, a infertilidade requerida pela maiêutica. A filosofia da divisão do Estrangeiro tem assim uma dupla face: por um lado, é uma alternativa a essas deficiências da filosofia socrática e, por outro, um desdobramento do pensamento parmenídico. Nesse sentido, a filosofia do Estrangeiro é uma filosofia pós-parmenídica, que supõe um todo dotado de partes que, portanto, pode ser dividido. Daí o método de divisão ser o supremo procedimento da filosofia do Estrangeiro”.

⁴⁹⁷ O Jovem Sócrates (Σωκράτης ὁ νεώτερος) é o personagem que o Estrangeiro de Eleia introduz à conversa após a saída de Teeteto (257c8). Conforme comenta Narcy (2012, p. 707), trata-se do discípulo de Teeteto (cf. *Tht.* 147d-148b), que estava presente, como espectador, na discussão do *Sofista* (218b). Conforme anota Nails (2002, p. 269), sendo ainda jovem, por ocasião da data da morte de Sócrates, em 399 a.C., teria frequentado a Academia entre 367 e 347 a.C.

⁴⁹⁸ Essa ligeira observação do Estrangeiro de Eleia em 285d5-6 sugere que, embora não haja no *Político* (ou em outro diálogo que nos tenha chegado), uma discussão específica sobre o filósofo, que pudesse, assim, completar a proposta lançada no *Sofista* (216c-217b), a reflexão sobre o filósofo subjaz à discussão desse diálogo (e também a de vários outros, como o *Banquete*, a *República*, o *Fedro* e o *Sofista*).

⁴⁹⁹ Na medida em que as letras, tomadas como modelos de explicação (παράδειγμα), são tematizadas filosoficamente por Platão como expedientes para a elucidação do próprio método (a dialética), a discussão

A leitura do *Político* deixa entrever que a mera aplicação do método de divisões – diferentemente do que ocorrera no *Sofista* – não culmina sempre em uma definição satisfatória para o objeto pesquisado⁵⁰⁰. Tendo postulado que o político estava entre os homens que detêm uma ciência (258b4: τῶν ἐπιστημόνων), o Estrangeiro propõe que procedam, tal como o haviam feito no *Sofista*, mediante o método de divisões dicotômicas. Por esse procedimento, eles chegam à definição do “político” como um “condutor de rebanhos humanos” (267c2: ἀνθρωπονομικόν), e da “política” (ἡ πολιτική) como uma subtécnica da técnica mais geral da criação de animais (267b1-2: ζωοτροφικῆς εἵδος), e, enfim, como uma das modalidades técnicas do pastoreio (267d6: τῶν νομευτικῶν ἡμῖν πολλῶν) e, por conseguinte, como “a ciência que cuida [nutre, alimenta] dos homens em uma comunidade” (267d11: ἀνθρώπων κοινοτροφικὴν ἐπιστήμην). No entanto, essa definição revelou-se insatisfatória, e os levou a se interrogar pelas razões para tal.

Primeiramente, ela não se mostrou eficaz para estabelecer a distinção entre o gênero do político e outros gêneros que poderiam igualmente reivindicar para si o atributo de “pastor de homens”, tal como os comerciantes, os agricultores, os atletas e os médicos (276e7-8: οἱ ἔμποροι καὶ γεωργοὶ καὶ σιτουργοὶ πάντες, καὶ πρὸς τούτοις γυμνασταὶ καὶ τὸ τῶν ἰατρῶν γένος). Em segundo lugar, porque, após o longo interlúdio narrativo mítico do diálogo (269c-274e), que se propôs a representar “algo como uma brincadeira” (268d8: σχεδὸν παιδιὰν)⁵⁰¹, concluiu-se que a primeira definição incorrera

sobre essa questão a partir do *Fedro* parece exigir não somente uma digressão em torno de seus fundamentos na *República* (conforme realizamos neste capítulo e também, principalmente, no capítulo I desta tese), mas poderia ser também enriquecida com alguma reflexão sobre seus desdobramentos no *Sofista* e no *Político*. Para uma discussão mais avançada sobre o *Sofista*, indicamos as introduções e traduções anotadas de N.-L. Cordero (1998), F. Fronterotta (2007) e, em português, H. Murachco *et al.* (2011) e o estudo de M. Marques (2006). A respeito do *Político*, indicamos a introdução e tradução comentada de L. Brisson & J.-F. Pradeau (2003), os estudos de M. Miller Jr. (1980) e Márquez (2012), e as coletâneas de estudos editadas por C. Rowe (1995) e J. Sallis (2017).

⁵⁰⁰ Enquanto no *Sofista* a aplicação do método das divisões dicotômicas chegara à proposição de definições satisfatórias para o sofista (como fica patente na fala final do Estrangeiro de Eleia, em 268c-d), o mesmo método progride com dificuldade no *Político*, que é entrecortado por várias interrupções em que ocorrem reflexões metodológicas e correção do método (como, por exemplo, em 262a-264b, 283c-d, 286c-287a etc.). A nosso ver, isso parece indicar que no *Político*, mais que no *Sofista*, onde Platão demonstra a eficácia da aplicação do método proposto no *Fedro* (266b3-c9), ele estaria evidenciando a sua falibilidade. Ou seja, o método não é sempre eficaz independentemente das demais variáveis, como, por exemplo, a natureza da questão e quem são os interlocutores envolvidos.

⁵⁰¹ O interessante interlúdio mítico presente no *Político* (269c-274a) se apresenta como uma proposta do Estrangeiro de Eleia para que prossigam “por outro caminho” (268d5: καθ’ ἑτέραν ὁδόν), após terem se deparado com um primeiro fracasso na aplicação do método da divisão. O que essa proposta significa? A nosso ver, a sugestão de outra rota representa uma inflexão de natureza metodológica que põe em primeiro plano o mito como alternativa à dialética *stricto sensu* (cf. entendida no *Fedro* 266b3-c9). Assim sendo, na sequência de um diálogo como o *Sofista*, em que testemunhamos somente uma rigorosa e eficaz aplicação do método das divisões, Platão parece retornar ao mito como um dos elementos importantes da dialética para lidar com os impasses, reaproximando assim o *Político*, de um ponto de vista formal, da *República* e do *Fedro*, sem que com isso esteja destituindo o método das divisões e reuniões da sua posição central no âmbito da dialética. Afinal de contas, após a narrativa mítica, ambos os interlocutores voltarão a se engajar na aplicação daquele método e, finalmente, serão bem sucedidos em sua empresa. Concordamos com M.

em uma “falta” (274e5: ἀμάρτημα). Com efeito, o mito cosmológico narrado pelo Estrangeiro figurara não um homem, mas um deus, como pastor dos homens que viviam sob a égide de Kronos⁵⁰². Logo, se se admitisse a definição anterior, *i.e.* do político como o pastor dos rebanhos humanos, cometer-se-ia a impiedade de tornar indistintos homens e deuses e se fracassaria na tentativa de definir o político⁵⁰³.

Assim, além de representar uma espécie de retomada filosófica de referências

Narcy (2012, p. 708) que a “mudança de rota” não significaria propriamente uma “mudança de método”. É o que bem mostra também Dixsaut (2001, p. 345): “Une espèce de *logos* – la division – s’est révélée impuissante à définir le politique, et le passage par le mythe nous donne la raison de son échec. La division n’est donc pas le moyen infaillible d’arriver à une définition et le recours à un moyen « impur » comme le mythe peut servir à dénoncer et à en rectifier les erreurs. Mais c’est néanmoins le *logos* qui constitue le seul bon moyen de saisir les réalités les plus importantes (...). Tout d’abord [le mythe] il montre l’impossibilité d’assimiler la dialectique, en général, à la dite « méthode de division ». Non seulement la dialectique ne se résume pas à diviser e à rassembler, mais le dialecticien peut – et doit – conjuguer tous les moyens d’arriver à son but. Le mythe peut, en certains cas, faire partie de ces moyens, à condition de construire un récit obéissant à des fins dialectiques, puis de raisonner et de réfléchir sur lui”.

⁵⁰² Sem a pretensão de fazermos aqui a síntese desse excursus mítico (269c-274a), que, vale dizer, é bastante complexo (cf. Miller Jr., 1980, p. 36-56; Brisson, 2003, p. 211-237), é oportuno apontar apenas alguns de seus elementos estruturais que nos parecem fundamentais para a sua contextualização. O mito figura a alternância dos diferentes ciclos cósmicos: um, quando o universo seria conduzido pela própria divindade (269c4-5: αὐτὸς ὁ θεὸς), o outro, quando ele seguiria o curso natural da vida e da inteligência que o habitam (269d1: ζῶον ὄν καὶ φρόνησιν). Essa alternância se manifesta também no sentido da rotação do universo – ora no sentido atual, ligado à temporalidade humana, a era de Zeus, ora no sentido inverso, ligado à temporalidade divina (270b-c), a era de Kronos. Com a inversão no sentido da rotação do universo, entre a era de Zeus e a era de Kronos, os mortais que sobrevivem passam a ter um modo de vida completamente diverso, no qual não mais envelheceriam, mas, ao contrário, se tornariam cada vez mais jovens (270e-271a). Todas as dimensões da vida seriam objeto do cuidado divino (271d4: ἐπιμελούμενος...ὁ θεός), e a divindade governaria a vida no universo, pastoreando (βοιεύουσι) os mortais. Não haveria, assim, a *pólis*, a posse de mulheres e crianças, a necessidade de bens ou mesmo de trabalho, já que os frutos seriam sempre pródigos e gratuitos a todos os mortais, o que tornaria a vida mais feliz (εὐδαιμονέστερον, 271e-272b). Há uma extensa bibliografia que se interessa pela interpretação dessa passagem do mito que retrata a alternância de duas eras (Cf. A. Lovejoy & G. Boas, 1935; A.-M. Dillens, 1985; L. Brisson, 2003). De acordo com Brisson (2003, p. 211 *et seq.*) a interpretação tradicional, que vê na passagem a alternância dos dois ciclos, suscita várias questões e contradições (por exemplo: se a era atual, de Zeus, corresponde ao cosmo abandonado pelas divindades, como interpretar o fato que em nosso mundo os deuses intervêm amiúde para auxiliar os humanos, como por exemplo, para presenteá-los com as diversas técnicas, como é descrito em 273e-274e?). Brisson (2003, p. 218-220) advoga em defesa da tese segundo a qual, para ler o mito como uma argumentação rigorosa, que permite estabelecer uma relação entre antropologia, cosmologia e política, é preciso admitir que aí estão representadas, na verdade, três distintas épocas, e não duas, sendo: 1) A era de Krónos (271c4-272d6); 2) um interregno do cosmos entregue a si mesmo, abandonado pelos deuses (272d6-273e4); 3) a era atual, o reinado de Zeus (273e4-274e7).

⁵⁰³ A constatação desse equívoco leva a pensar que Platão pretendesse sublinhar a diferença entre um “governo divino” e um “governo humano”. Ao enfatizar o caráter um tanto quanto precário, improvisado e imperfeito do governo dos homens, a reflexão proposta no *Político* parece representar um importante momento de inflexão da teoria do rei-filósofo da *República* (cf. Cooper, 1997, p. 295). Assim, como também já notara Fowler (1925, p. 3), diversamente do que ocorreria em um governo perfeito, regido talvez pelos próprios deuses (ou pelos filósofos, cf. *R.*), o governo do político faz concessões “realistas” – como, por exemplo, a necessidade das leis – e, talvez por isso mesmo, exija, como veremos mais adiante, uma reflexão mediada por paradigmas. Com relação às leis, Narcy (2012, p. 711) escreve: “À l’inverse de la *République*, où Socrate maintient qu’après tout l’apparition d’un philosophe roi ou d’un roi philosophe n’a rien d’impossible (*Resp.* 499c7-d6), la référence à « aujourd’hui », à la réalité actuelle, n’a pas pour contrepartie l’espoir que survienne un jour le monarque idéal. Ayant démontré qu’en l’absence ou à défaut de ce dernier, la loi, quels qu’en soient les défauts, doit être en tout point obéie (comme la prescription d’un médecin, aussi longtemps que lui-même ne juge pas bon de la modifier), l’Étranger n’a d’autre programme à proposer que de faire, justement des lois, qui soient aussi proches que possible du régime idéal”.

mitológicas homéricas e hesiódicas⁵⁰⁴, provavelmente para se contrapor a certa equiparação entre homens e deuses produzida pela retórica sofisticada humanista⁵⁰⁵, o interlúdio mítico do *Político* (269c-274e), como convincentemente mostrou M. Miller Jr. (1980, p. 34 *et seq.*), representa também a primeira digressão crítica a respeito do método das divisões, pelo fato de chamar a atenção para sua falibilidade. É plausível pensar que o Estrangeiro tenha assim procedido deliberadamente, com o intuito de conduzir o jovem Sócrates a se tornar um filósofo melhor. Com efeito, se a própria pesquisa pode resultar em aperfeiçoamento do pesquisador, como será possível aferir mais à frente com a proposição de que o jovem Sócrates e o Estrangeiro poderiam vir a se tornarem “melhores dialéticos” (285d6: διαλεκτικωτέροις γίνεσθαι), o Estrangeiro de Eleia teria agido, desde o início, como um *psykhagogós*. E, assim como Sócrates do *Fedro*, o Estrangeiro estaria introduzindo o elemento mítico que oferece material crítico para que seu interlocutor possa desenvolver suas habilidades filosóficas⁵⁰⁶. De toda forma, o resultado dessa primeira digressão crítica teria uma função sobretudo negativa, essencialmente elêntica, ou seja, ela não é portadora de uma nova definição, mas apenas oferece o argumento que serve a refutar a proposição anterior.

Na sequência, os interlocutores fazem uma revisão das divisões anteriores, identificando os erros cometidos e propondo retomar a pesquisa a partir de divisões (*Plt.* 274e-277a). A associação apressada entre a técnica real (βασιλική) ou política (πολιτική) como sendo do gênero da técnica do pastoreio, *i.e.* da “técnica de nutrir os rebanhos” (275d1: ἀγελαιοτροφικήν), levava não a uma determinação, mas a um afastamento do

⁵⁰⁴ Na passagem, Platão reescreve, filosoficamente, a ideia do governante como pastor de um rebanho humano, já presente nas representações homéricas de Agamêmnon, Menelau e Odisseu, assim como no mito da Era de Kronos, narrado por Hesíodo em *Trabalhos e os dias*. Contudo, conforme notou Miller (1980, p. 36), Platão não se refugia no passado mítico, mas se apropria dele, de modo a oferecer um *mythos* que evidencia transparentemente um *lógos*.

⁵⁰⁵ Sofistas como Protágoras, por exemplo, ao retomar mitos da tradição (como ocorre no diálogo platônico que leva o seu nome) teriam se valido de tais elementos, seja como mais um elemento retórico, como um modo de revestir uma ideia em imagens tradicionais; seja como uma forma de inserir a existência humana no contexto dos valores arcaicos de uma cultura teocêntrica (Miller, 1980, p. 45). Platão, entretanto, ao recontar o mito, evidencia que o “esquecimento” sobrevém ao abandono da divindade, e mostra que isso demanda um subseqüente auxílio divino. Entretanto, o esquecimento dos homens, pode levá-los a pensar que têm a mesma medida dos deuses (*idem, ib.*, p. 50).

⁵⁰⁶ Como notou Miller (1980, p. 34-36), é surpreendente que o Estrangeiro identifique a inadequação da primeira definição a que conduziu o método de divisões, propondo um desvio de rota para uma reflexão de caráter mítico, uma vez que a indistinção entre o político e outros candidatos a “pastores de homens” poderia ser resolvida em se persistindo no método de divisões. Isso leva a crer que o intuito não seria, efetivamente, o de chegar de modo mais rápido à definição mais precisa, mas o de oferecer ao jovem Sócrates uma oportunidade de desenvolver seu senso crítico. Parece-nos possível, nesse sentido, traçar um paralelo entre o Jovem Sócrates do *Político* e o personagem Fedro, do diálogo homônimo. Como mostramos em nosso primeiro capítulo, sua disposição para aprender se defronta com um obstáculo, na medida em que não é temperada por uma reflexão crítica, razão pela qual competirá ao Estrangeiro no *Político*, como ao Sócrates no *Fedro*, conduzir o seu jovem interlocutor em direção à dialética.

objeto pesquisado (275c9-d6). Assim, seria preciso pensar em outra denominação para ela mais abrangente e adequada: a técnica real implicaria não propriamente uma “nutrição” (τροφή), mas um “cuidado” (ἐπιμέλεια). Feita essa constatação, resta agora experimentar um outro modo de proceder às divisões, buscando separar o “pastor divino” (276d5: θεῖον...νομέα) do “cuidador humano” (276d6: ἀνθρώπινον ἐπιμελητήν) e, então, fazer uma nova divisão, distinguindo o cuidador humano que age por meio da força (276d11: τῷ βιαίῳ) – o tirano – daquele que o faz tendo a boa-vontade e aquiescência da população (276d11: ἔκουσίῳ) – o rei e o político (276e13: βασιλέα καὶ πολιτικόν). Assim, o Estrangeiro não somente corrige os equívocos cometidos na aplicação anterior do método, mas indica ao Jovem Sócrates, ao mesmo tempo, um caminho a ser percorrido. O que isso significa, senão que o Estrangeiro, tal como um mestre, esteja conduzindo o seu discípulo no aprendizado do método correto de pensar, a saber, a dialética, ao experimentar junto com ele as divisões corretas? As observações de natureza metodológica que sobrevêm na sequência, entre 277a3-278d6, parecem corroborar essa hipótese, quando, então, o Estrangeiro introduz a noção de *parádeigma*.

Antes de passarmos à discussão dessa passagem, apresentemos, ainda que sinteticamente, aquelas que são, a nosso ver, as principais vias argumentativas nas quais se desenvolve o pensamento:

1. **o *lógos* como pintura e escultura inacabados (Plt. 277a3-277c6):** a investigação não está completa até que ambos os interlocutores tenham chegado a um acordo. Tal como escultores (ἀνδριαντοποιοί) que, agindo apressadamente, acabam esculpindo muitas partes demasiadamente grandes, e acabam atrasando as outras etapas da execução de sua obra, também os dialogantes, ao tentarem esclarecer de forma grandiosa (μεγαλοπρεπῶς...δηλώσαμεν) o equívoco cometido, valeram-se de grandes modelos (μεγάλα παραδείγματα), usando-se de uma narrativa mítica muito complexa, da qual se viram obrigados a se ocupar em demasia. Nesse caso, porque estava privado da arte (ἀτεχνῶς), o discurso (λόγος) apresentou-se apenas como o esboço de um ser vivo (ζῶον...περιγραφὴν) que ainda não recebeu a vivacidade das cores (τῶν χρωμάτων ἐνάργειαν), que é efeito dos pigmentos e da mistura (τοῖς φαρμάκοις καὶ τῇ συγκράσει). Entretanto, seria mais conveniente mostrar esse animal através das palavras e dos discursos (λέξει καὶ λόγῳ), do que através de um desenho ou qualquer outro trabalho manual (γραφῆς δὲ καὶ συμπάσης χειρουργίας).

2. **um paradigma para o paradigma, as letras e a leitura (Plt. 277d1-278d1):** é difícil mostrar algo grande (ἐνδείκνυσθαί τι τῶν μειζόνων), sem fazer uso de paradigmas (μὴ παραδείγμασι χρώμενον). Tendo parecido estranho (ἀτόπως) o modo anterior de

abordar a experimento da ciência [dialética]⁵⁰⁷ (τῆς ἐπιστήμης πάθος), tornou-se necessário apresentar um paradigma do paradigma (παραδείγματος...τὸ παράδειγμα). Quando começam a aprender as letras, as crianças conseguem distinguir (δισισθάνονται) melhor as letras em sílabas mais fáceis e breves (ἐν ταῖς βραχυτάταις καὶ ῥάσταις τῶν συλλαβῶν), sobre as quais tornam-se capazes de falar com correção (τάληθῆ φράζειν). Por outro lado, diante de sílabas mais complexas, frequentemente cometem erros tanto no que julgam quanto no que dizem sobre elas (δόξη τε ψεύδονται καὶ λόγῳ). Assim, um método adequado para o ensino consistiria em lhes apresentar primeiramente as letras naquelas sílabas em que já são capazes de julgá-las corretamente (ὀρθῶς ἐδόξαζον), para depois lhes apresentar as outras ainda desconhecidas, e, fazendo um paralelo entre elas (παραβάλλοντας), mostrar o que há de semelhante na natureza de ambas as combinações (ἐν ἀμφοτέραις...ταῖς συμπλοκαῖς), até que todas as letras que conhecem sejam mostradas (δειχθῆ,) junto àquelas que não conhecem, de modo que elas se tornem um paradigma.

3. a noção de paradigma e sua aplicação ao processo psíquico do conhecimento (Plt. 278c3-d6): o Estrangeiro e o jovem Sócrates chegam, enfim, a uma compreensão satisfatória (ικανῶς συνειλήφμεν) de paradigma. Ocorre um paradigma quando se faz um juízo correto (δοξαζόμενον ὀρθῶς) sobre uma mesma coisa (ὄν ταυτόν), quando encontrada em outro lugar (ἐν ἑτέρῳ διεσπασμένῳ), de forma que é possível fazer uma comparação de seus valores em ambas as posições, disso resultando uma única e correta opinião sobre ela (μίαν ἀλητῆ δόξαν). Tal é o que se passa com as letras: seu correto aprendizado implica ter o juízo correto de seu valor em diferentes contextos silábicos, o que se obtém pela comparação que se pode fazer de uma mesma letra em diferentes sílabas, tendo em vista apreender o seu valor. A *psykhé*, pela sua natureza (φύσει), experimenta o mesmo acerca dos elementos de todas as coisas (περὶ τὰ τῶν πάντων στοιχεῖα): em certos casos, é bastante segura da verdade (ὑπ'ἀληθείας...συνίσταται), em outros, é errante acerca de todas as coisas (ἅπαντα ἐν ἑτέροις αὖ φέρεται); opina corretamente em algumas combinações (πῆ τῶν συγκράσεων ὀρθῶς δοξάζει), ao passo que se torna novamente ignorante (πάλιν ἀγνοεῖ), quando essas mesmas coisas são transpostas para sílabas maiores e difíceis (εἰς τὰς τῶν πραγμάτων μακράς καὶ μὴ ῥαδίους

⁵⁰⁷ Concordamos com Dixsaut (2001, p. 233), que, a propósito do *Político*, “la science qu’est la dialectique est le fondement de la science prescriptive propre au politique : aucun homme dans son bon sens ne pourra donc croire que la définition du politique mérite d’être recherchée pour elle-même, puisque la connaissance de cette définition ne fera jamais de personne un bon politique. Ce qui en fera un véritable politique, c’est, comme le dit la *République*, sa capacité d’aller jusqu’au terme de la dialectique, de voir le Bien et, l’ayant vu, d’appliquer la connaissance qu’il en a acquise”.

συλλαβὰς).

Os argumentos sintetizados acima preparam o campo para o paradigma que será apresentado a seguir, a saber, o paradigma da tecedura (278e-283a). É digno de nota que essa longa passagem, que inclui o interlúdio mítico (269c-274e) e a digressão metodológica subsequente (277a-287b), representa um núcleo do diálogo de importância crucial para a compreensão da dialética, dos seus limites e das suas formas de realização, não representando, o que pode parecer ser, uma “mudança de curso” na investigação que tem por finalidade buscar uma definição do político⁵⁰⁸. A reflexão sobre a necessidade de paradigmas para a investigação filosófica constitui uma reflexão sobre o próprio método de pesquisa, ao mesmo tempo que indica a necessidade da substituição de um primeiro paradigma, o da técnica do pastoreio (257a-277a), por um segundo, o da técnica da tecedura (278e-311c)⁵⁰⁹. Examinemos alguns dos argumentos desenvolvidos a essa altura do diálogo.

O primeiro argumento (277a3-277c6) põe em evidência a diferença de perspectiva entre o Estrangeiro de Eleia e o jovem Sócrates. Como bem percebeu Miller (1980, p. 54), enquanto o jovem, de modo apressado e e acrítico⁵¹⁰, crê concluída a pesquisa, o Estrangeiro de Eleia faz notar que o estágio atual da investigação se apresentava como uma obra ainda por se concluir – uma escultura grosseiramente executada ou o esboço de uma pintura ainda por ser acabada. A associação entre a pesquisa e as artes enfatiza, a nosso ver, o caráter exploratório e gradual da dialética, opondo-a, talvez, a outra forma

⁵⁰⁸ O diálogo articula a busca pela definição do político em torno de dois paradigmas principais: o do pastor (257a-277a) e o do tecelão (278e-311c). Compreendemos que a alternância entre esses dois paradigmas é precisamente suscitada pelo interlúdio crítico que torna consciente a necessidade de paradigmas para a pesquisa no contexto da passagem que estamos examinando (277a-278e). Como notou Sanday (2017, p. 155): “The success of the paradigm of weaving is due in large part to the analogy between the structure of weaving and the structure of statesmanship, especially the use of helping arts. But the success of the new paradigm is also due to our being explicit that we are adopting a paradigm. Awareness of our dependence on paradigms helps us to acknowledge and incorporate the distance at which we stand from our intuitions about statesmanship”.

⁵⁰⁹ O que leva à necessidade de mudança de paradigma? Como observou S. Kato (1995, p. 163), na sua função de auxiliar da pesquisa, é preciso que o paradigma se mostre apropriado. E sua propriedade viria 1. de sua capacidade de revelar semelhança entre si e o objeto de pesquisa; e 2. do fato de sua escolha ser motivada por algum tipo de compreensão intuitiva antecipada do objeto de pesquisa. Quanto a essa prévia e intuitiva compreensão do objeto, alguns comentadores, como Dixsaut (2001, p. 247), associam-na à *anámnēsis*. A extensão entre uma possível relação entre a *anámnēsis* e o método de divisão intermediado por paradigmas, que poderia encontrar precisamente no *Fedro* o seu elo teórico. No entanto, considerando-se que a escolha do paradigma não é indiferente, então talvez faria sentido pensar que o segundo paradigma do *Político*, o do tecelão, seria mais apropriado que o primeiro, o do pastor no *Político*, por corresponder mais plenamente às exigências do próprio objeto?

⁵¹⁰ Cf. Miller (1980, p. 54) chama atenção para esse traço da personalidade do Jovem Sócrates, o que pode ser visto como uma crítica indireta aos jovens da Academia: “these points suggest that young Socrates’ enthusiastic endorsement of the initial definition is Plato’s miming of an uncritical acceptance of that impression by young Academicians; or what is nearly the same, it is Plato’s anticipatory miming of the likelihood of such an uncritical acceptance in the future”.

de conhecimento imediata e repentina, que se realizaria, em tese, sem a passagem por etapas intermediárias antes de sua efetiva resolução. E por que considerar a pesquisa como inacabada? Pensamos, como Dixsaut (2001, p. 241), que o material que o mito oferece e que leva os dialogantes a estabelecer novas distinções, como, por exemplo, entre o tirano e o rei, mostra-se insuficiente para a definição do político. Com efeito, o mito apresentara a questão no nível dos deuses, nada contendo que se pudesse aplicar, simplesmente, a um rei humano, quanto menos a um político⁵¹¹. Isso significa dizer ainda, como ficaria claro mais à frente (*Plt.* 286d-e), que o mais importante não é encontrar a solução do problema, mas saber examiná-lo corretamente. Assim, a resposta definitiva parece ocupar uma posição secundária em relação à adequada aplicação do método.

Além disso, o Estrangeiro teria também como intenção alertar o jovem Sócrates de sua excessiva confiança nos recursos imagéticos: é verdade que eles podem oferecer um quadro esboçado da realidade investigada, mas não vão além do mero esboço. Os desenhos ou demais artefatos manuais (277c3-4: γραφῆς δὲ καὶ συμπάσης χειρουργίας) são menos adequados que a palavras e os discursos (277c4: λέξει καὶ λόγῳ). A contraposição entre, por um lado, uma pesquisa pautada em “palavras e discurso” e, por outro, uma pesquisa que se serve de “desenhos e artefatos manuais” parece implicar, como argumenta Sanday (2017, p. 156), um convite do Estrangeiro de Eleia para que se movam do domínio do primeiro para o do segundo segmento da linha dividida (*i.e.* da imagem para a *diánoia*). E, nesse caso, a postulação na sequência da necessidade do paradigma implicaria, ao mesmo tempo, duas ideias associadas, que formam uma antítese:

1. um retorno ao *lógos*, que deve acompanhar, como condição *sine qua non*, o método de divisão (não se deve, portanto, admitir divisões apressadamente realizadas, baseadas na admissão acrítica de imagens, como na passagem anterior, em que o jovem não foi capaz de distinguir homens e deuses, tomando por base apenas a semelhança com a imagem do “pastor”, que foi então admitida sem crítica);

2. o reconhecimento de que a pesquisa depende de imagens, as quais constituem paradigmas em seu percurso. O paradigma é elaborado no plano imagético – o pastoreio, a tecelagem, o alfabeto etc. – que promove um deslocamento para outro contexto, com vistas a investigar um objeto com o qual mantém alguma relação de familiaridade (e com o qual, certamente, também guarda diferenças).

⁵¹¹ Dixsaut (2001, p. 241): “il est à remarquer que rien, dans le mythe, ne s’applique à un roi humain, encore moins à un politique. (...) L’histoire n’a donc pas encore trouvé sa conclusion (277b) : la seule image du Roi qui s’y trouve est celle d’un dieu”.

Não implicaria tal procedimento uma velada censura ao jovem que se revelara incapaz de seguir a discussão (ἔπεσθαι), por ter-se contentado apenas com o conteúdo imagético do paradigma apresentado, sem compreender justamente sua função enquanto paradigma e, portanto, sem ir além dos contornos sem vivacidade (ἐνάργειαν) da figura apenas esboçada? O passo que se segue parece oferecer uma resposta positiva para essa pergunta, pois o Estrangeiro esclarece o próprio paradigma, evidenciando o seu papel metodológico na formação do jovem. O jovem não teria ainda compreendido o “jogo” (παιδιά) no qual já se encontrava envolvido, a bem da verdade, bem antes da narrativa mítica. A conclusão disso é que o Estrangeiro, diante de um interlocutor inexperiente, precisa pôr às claras a importância (e os limites) do paradigma para a pesquisa, o que ele fará por intermédio de um segundo paradigma: o do aprendizado das letras (277d1-278d1).

O Estrangeiro afirma ser difícil mostrar coisas maiores (277d2: ἐνδείκνυσθαί τι τῶν μειζόνων), sem recorrer a paradigmas (277d1: μὴ παραδείγμασι χρώμενον). Sem essa mediação, os dialogantes pareceriam saber, como quando se sabe de algo vislumbrado em sonho (277d3: οἷον ὄναρ εἰδῶς) e, ao acordarem, são tomados como ignorantes (277d3-4: ὕπαρ ἄγνοεῖν). Não são poucas as controvérsias entre os comentadores quanto à contraposição que se estabelece nesse passo entre o sentido deste “estar sonhando” e do “estar acordado”. Haveria ou não aqui uma alusão à ideia da reminiscência?⁵¹² Entretanto, independentemente da interpretação que se adote, o que nos parece aqui interessante de se sublinhar é o caráter necessário de que se reveste o paradigma quanto se trata de lidar com “objetos maiores” (τι τῶν μειζόνων), ou seja, se o propósito é a investigação das

⁵¹² V. Goldschmidt (1985, p. 55), interpreta a passagem “do sonho” (οἷον ὄναρ) para a “vigília” (ὕπαρ) como análoga ao processo de reminiscência descrito no *Fédon*. J. B. Skemp, na décima edição de sua tradução comentada do *Político* (1987) acrescenta nota afirmando arrependê-lo de ter, na sua primeira edição (1952, p. 242), estabelecido uma relação entre o paradigma e a *anámnēsis*. S. Kato (1995, p. 166) se limita a admitir que a passagem do sonho à vigília tenha relação com a *anámnēsis*, se se tratar da reminiscência em seu sentido mais prosaico, como no *Mênon*, e não no seu sentido filosoficamente forte como é o caso no *Fédon* e no *Fedro*. Comparando a passagem do sonho descrita no *Mênon* (85c6-d1), que antecipa a proposição da hipótese da reminiscência, com a passagem do *Político* discutida aqui, M. Dixsaut (2001, p. 249-250), reconhece que embora haja um parentesco “inegável” entre o *Mênon* e o *Político*, no que concerne a essa questão, há diferenças importantes (*idem, ib*, p. 250):

<i>Mênon</i> :			
Opiniões verdadeiras sobre as coisas que não se sabem	Opiniões verdadeiras expressas sobre as coisas que não se sabe <i>como em um sonho</i>	Questionamento frequente e múltiplo	Ciência
<i>Político</i> :			
Saber sobre todas as coisas <i>como em um sonho</i>	Ignorância sobre todas as coisas = <i>quasi-vigília</i> (ainda em sonho?)	Uso de um paradigma	Passagem do sonho à vigília, opinião correta

Para Dixsaut (2001, p. 251), o “conhecimento sobre as coisas como em um sonho” se opõe ao “conhecimento verdadeiro”, trata-se de um saber ilusório, assim, a metáfora no *Político* consistiria na passagem da ignorância para a opinião correta (por intermédio de um paradigma).

questões filosóficas, que certamente não são simples ou redutíveis a esquemas ou esboços, impõe-se o recurso a essas formas de mediação. Se tais “coisas maiores” remetem às Formas⁵¹³, ou apenas talvez a uma versão menos ontológica e mais lógica dos objetos da pesquisa, tal como defende S. Kato (1995, p. 164)⁵¹⁴, isso não parece alterar o fato de que o paradigma se coloca como um expediente útil para a investigação, um recurso menor tomado como substituto de um objeto maior, com vistas à compreensão desse último. O caráter dêitico do paradigma – insito não somente na raiz da própria palavra, conforme evidencia a epígrafe deste capítulo, mas também o verbo empregado acima (ἐνδείκνυσθαι) – acentua o seu papel de coadjuvante na investigação, *i.e.* sua dimensão, por assim dizer, metodológica, uma vez que, indicando, serve a orientar a vista em direção do objeto pesquisado que, *ipso facto*, só pode estar além do próprio paradigma. O paradigma do tecelão, por exemplo, evoca uma imagem que, no âmbito do diálogo, corresponde a um uso de um objeto menor para a compreensão de um objeto maior, de maior dificuldade e valor filosófico – o político⁵¹⁵.

A admissão da necessidade de um paradigma – e ainda mais a exigência dele – parece rebaixar a expectativa diante da potência da dialética: porque deuses e homens são efetivamente inigualáveis – como ademais demonstrara o interlúdio mítico do diálogo, ao constatar a inadequação de equiparar o político aos pastores divinos, função privativa das divindades na era de Kronos – tampouco se pode esperar que o filósofo seja capaz de alcançar uma visão direta dos objetos, sem recurso a qualquer tipo de mediação, uma visão, diríamos, *divina*. Além disso, como já observara Sanday (2017, p. 154), ao diferenciar a função do político daquela atribuída aos pastores divinos da era de Kronos,

⁵¹³ Dixsaut (2001, p. 269 *et seq.*) refuta a tese de Owen (1973), segundo a qual, no *Político*, Platão não manteria a distinção canônica entre objetos sensíveis e inteligíveis (Formas). Para tanto, Dixsaut aponta, em primeiro lugar, que esse argumento depende da cronologia que se adote para a obra de Platão – o *Timeu* precedendo o *Político* e o *Parmênides* –, em segundo lugar, porque gera contradições quando contraposto com o *Sofista*, por exemplo, e pressupõe interpretações de passagens do *Político* não inteiramente incontestáveis.

⁵¹⁴ Cf. “Ontology should be preceded by inquiry in semantics. Every form which appears at each junction of the system of division determines the ‘being’ of each object in its essence. It is not the transcendent Form of the middle dialogues. But on the other hand, it is not a mere subjective concept, but an objective entity, which we grasp through reasoning”.

⁵¹⁵ A respeito do paradigma do pescador à linha e anzol (ἀσπαλιευτής) do *Sofista* (216a1-236d4), Kato (1995, p. 162) defende um uso análogo ao que vemos no *Político*, *i.e.* “the inquiry proceeds with the help of a preceding process of analysing and defining the easier thing, *i.e.* the paradigm”. Contudo, Dixsaut (2001, p. 246), ao examinar a mesma passagem, chama atenção para uma diferença, que não deve ser negligenciada, entre o uso do paradigma nesses dois diálogos: “Dans le *Sophiste*, le paradigme du pêcheur à la ligne servait simplement d'exemple de la méthode de division en général et d'exercice préalable sur un « petit sujet ». Il ne jouait aucun autre rôle dans la recherche. Dans le *Politique* il en va tout autrement puisque le paradigme choisi – le tissage – a à la fois une fonction méthodologique et un usage métaphorique. Entre le politique et le tisserand, il n'y a pas seulement analogie, mais ressemblance : le politique est à sa manière un tisserand, le tissage rencontre le même problème (τὴν αὐτὴν [...] πραγματείαν, 279a7-8) que l'action politique, au point que l'Étranger peut parler du « royal tissage » (306a1, 310e8) et filler tout au long la métaphore à la fin du dialogue (à partir de 308d)”.

o mito mostrou que não resta aos mortais senão a função de “cuidar” (θεραπευεῖν), o que, por sua vez, descreve apenas os contornos da essência da atividade política. Tal limite exige do filósofo uma tarefa interpretativa não isenta de riscos (e, por isso, sujeita a erros). A filosofia admite, portanto, “graus de fragilidade e risco que não podem ser evitados”, como bem mostra Sanday (2017, p. 155), se “existe para os seres humanos a possibilidade de uma compreensão inteligente das circunstâncias práticas e uma participação na percepção divina”, isso não pode se dar senão indiretamente⁵¹⁶. O paradigma, portanto, enquanto radicado no universo das imagens, não deixa de comportar, em si mesmo, um risco; mas, considerando a natureza da pesquisa e do filósofo – um mortal, sob a égide de Zeus –, trata-se de um risco incontornável. O filósofo é, assim, aquele que se engaja em um processo essencialmente marcado por tentativas, por aproximações, e, por isso, não de todo imune à fragilidade inerente a essa empresa, que supõe a mediação de imagens tomadas como paradigmas.

Como paradigmas desse processo, as letras (γράμματα) são significativas por várias razões. Em primeiro lugar, porque remetem à aquisição de uma habilidade infantil, o que poderia ser, conforme observou Miller (1980, p. 59), um artifício que espelha nessa imagem a atitude do jovem Sócrates no curso da investigação, que continua se comportando de maneira ingênua, tal qual uma criança⁵¹⁷. Em segundo lugar, porque descreve um processo que tem por finalidade empreender um esforço de identificação, distinção e reunião – análogo ao processo dialético – o que remete à força do paradigma em seu poder de “mostrar” (ἐνδείκνυσθαι) algo familiar em um contexto diverso. É por essa razão que a força do paradigma é indicadora tanto de homologias quanto de diferenças, conforme já notara M. L. Gill (2015). Se, conforme aponta Dixsaut (2001, p. 233), a ciência e os modos de ação do político descrevem a dialética e suas formas de operação (de divisão e reunião), o paradigma gramatical parece antecipar, de certo modo, o paradigma do tecelão, a ser apresentado na sequência, que é modelo da ação do

⁵¹⁶ Cf. “The work of bridging the gap between principle and expression admit degrees of fragility and risk that cannot be bypassed. There is for human beings the possibility of an intelligent grasp of practical circumstances and a share in divine insight, but not directly”.

⁵¹⁷ Cf. Miller (1980, p. 59) comenta, “Does young Socrates recognize himself in this mirroring image? His response is characteristic: eager to agree with the stranger, he repeats his interrogative phrase, transforming it into an affirmative. ‘It would not be all surprising’, he says (278d). The Platonic irony here is sharp. Wouldn’t it be more encouraging if young Socrates *were* surprised, even slightly nonplussed, by the comparison? The repetition of another words is an odd way (to say the least) to express self-recognition. The sense in which deference to the teacher is actually an ‘obstacle’ to philosophy appears here as a poignant, if fleeting, way, and we cannot help but wonder at the implications of these exchange for Plato’s relations with his students”.

político⁵¹⁸. Em outras palavras, as habilidades “*syn*-críticas” e “*dia*-críticas” que caracterizam as operações do tecelão (282b7) – como paradigma do político/dialético – são também indissociáveis daquelas envolvidas na percepção, distinção e combinação das letras em seus contextos silábicos.

O terceiro argumento, apresentado (*Plt.* 278c3-d6), conclui a passagem como um corolário onde se oferece, enfim, uma explicação e uma definição do paradigma. Tal como o aprendizado da leitura, o aprendizado por paradigmas consiste na reinterpretação de um elemento conhecido, quando este é inserido em um contexto desconhecido, disso resultando um julgamento correto (278c5: δοξαζόμενον ὀρθῶς). Assim, a *psykhé* pode lançar mão de um paradigma como de um expediente para adquirir uma opinião correta (ὀρθῶς δοξάζει) sobre aquilo que, de outro modo, ela poderia vir a se encontrar à deriva (278d3: φέρεται). Para Dixsaut (2001, p. 253), a definição de paradigma se situaria, desse modo, no horizonte da *dóxa*⁵¹⁹, o que implica que seu uso, embora permita ao filósofo identificar corretamente um elemento e mesmo produzir sobre ele um julgamento correto, evitando assim que se chegue a uma opinião falsa, permanece sendo um expediente que, em todo caso útil, se revela todavia insuficiente⁵²⁰. E a sua insuficiência traduz-se exatamente em quê? Em primeiro lugar, no fato de que, quer na sua dimensão didática, quer na sua dimensão heurística, o paradigma pressupõe sempre algum tipo de direcionamento prévio. A sua escolha não pode ser aleatória. Quem aprende a ler, por exemplo, conta sempre com a orientação do *grammatikós*, que lhe indica em quais sílabas se deve inserir as letras e quais sílabas, juntas, permitem a combinação para formar as palavras (e quais não)⁵²¹. Em segundo lugar, porque, como o

⁵¹⁸ Cf. Dixsaut (2001, p. 233): “Les opérations politiques, analogues à celles du tisserand, sont des opérations dialectiques, puisqu’elles consistent à rassembler et séparer correctement : ce sont des opérations « suncritiques » et « diacritiques ». L’activité proprement politique consiste à « tisser » l’unité de la cité, c’est-à-dire l’unité politique de la vertu. Le problème qu’il lui faut affronter est donc un problème essentiellement dialectique : unifier une multiplicité dont il a d’abord commencé par discerner les éléments constituants”.

⁵¹⁹ Que no *Político* o conhecimento produzido pelo paradigma esteja talvez limitado ao domínio da “opinião correta”, provam-no as expressões com que ele é referido na passagem: ὀρθῶς ἐδόξαζον (278a9); τὰ δοξαζόμενα ἀληθῶς (278b3); δοξαζόμενον ὀρθῶς (278c5); μίαν ἀληθῆ δόξαν (278c6); ὀρθῶς δοξάζει (278d4).

⁵²⁰ Cf. Dixsaut (2001, p. 253): “Cependant, être capable d’épeler correctement les éléments constituant une réalité, et éviter ainsi l’opinion fautive, est un moment nécessaire mais non suffisant. Le paradigme est nécessaire quand on fait à des syllabes « de grande étendue », « longues », c’est-à-dire composées d’éléments multiples, mais aussi à des syllabes ayant une connotation de « grandeur », de majesté, qui risque de faire obstacle à l’humble entreprise de décomposition des éléments”.

⁵²¹ Cf. Dixsaut (*ib.*, p. 254): “Si on considère le paradigme du paradigme, faire acquérir des opinions droites à un élève demande qu’un maître de grammaire sache quelle syllabe rapprocher d’une autre : il devra évidemment connaître l’identité de l’élément qu’il cherche à faire reconnaître par l’élève. Le paradigme ne sert donc pas à découvrir cette identité : quelqu’un doit déjà la connaître pour donner à ce rapprochement avec une petite syllabe as fonction paradigmatique. Tout usage d’un paradigme suppose ce savoir préalable. Est-ce à dire qu’il n’a qu’une utilité didactique ? Une fois le paradigme choisi, et ce choix suppose au moins le savoir qu’il y a quelque chose de commun entre la petite et la grande réalité, il pourra également servir à

próprio diálogo *Político* demonstra, não se trata de propor um novo método em substituição a um antigo – o paradigma substituindo o método das divisões, por exemplo –, mas trata-se de sublinhar a necessidade de que o dialético tenha o domínio de diferentes formas de se abordar um objeto filosófico: o perguntar e responder (διαλέγεσθαι), o uso do mito (μυθολογεῖν), as operações da divisão e reunião (διάρσεις καὶ συναγωγή) e, enfim, o uso de paradigmas (παραδείγματα). Desse modo, o paradigma, como expediente heurístico e metodológico, contribui, no *Político*, para figurar de modo bastante complexo o próprio dialético.

Ao termo deste percurso, julgamos, em suma, ser possível assumir que, no que diz respeito à noção de paradigma, o seguinte: se, na *República*, pudemos notar a coexistência de dois sentidos principais, um ontologicamente forte, em referência às próprias Formas, e um mais metodológico, esta segunda é a conotação predominante no *Político*, onde as letras estão também textualmente tomadas como o “paradigma do paradigma”. Resta, portanto, examinar como essa noção se apresenta no *Fedro*, e de que modo se articula com o recurso às letras: haveria no *Fedro* uma noção particular de paradigma, tal como encontramos no *República* e no *Político*? A reflexão sobre as letras e a escrita, para além de sua ambiguidade decorrente de sua natureza imagética (cf. vimos no capítulo IV), poderia, em alguma medida, também ser aproximada da noção de paradigma? Se sim, de que modo?

Essas questões estarão no centro de nossa atenção a seguir, no capítulo em que retornaremos ao *Fedro* para discutir particularmente a segunda parte de sua crítica às letras nele apresentada (*Phdr.* 275d4-278b6), dando sequência à discussão que suspendemos no capítulo IV.

découvrir avec précision, et plus facilement, les éléments de la grande réalité. Il a donc aussi une fonction heuristique”.

VI.

A GRAMÁTICA DA DIALÉTICA

παῖς, m.: a palavra corresponde a “filho” e se encontra em competição com τέκνον, que, etimologicamente, marca melhor filiação e é encontrada nos trag., especialmente em referência à mãe; παῖς significa também tanto a infância, quanto a juventude, e a palavra é usada de modo muito amplo (...). Especialmente no Ático, em um emprego muito particular, diz-se παῖς um servo ou escravo. Como o primeiro termo de uma palavra composta: παιδεραστής “pederasta”, παιδαγωγός “o que conduz as crianças” etc. παιδιά: “brincadeira de criança, jogo”: em geral, o que não passa de um jogo, de uma brincadeira, de uma diversão (em oposição à σπουδή), uma maneira de passar o tempo⁵²².

(Chantraine, 1968, Tomo III, p. 849)

Depois da primeira metade do diálogo, após a palinódia (*Phdr.* 243e-257b), Sócrates e Fedro retomam os três discursos proferidos como objetos de reflexão crítica. Examinando as características desses discursos, a passagem entre 262c4 e 266d4 dá ensejo a uma discussão sobre os limites da arte retórica e tem como corolário o estabelecimento da distinção entre retórica e dialética, conforme examinamos no capítulo II. Em linhas gerais, a passagem compreende os seguintes passos argumentativos:

1. Sócrates propõe que avaliem a presença ou ausência de elementos retóricos nos três discursos proferidos na primeira metade do diálogo, sem levar em conta a advertência do seu *daímon*, que culminara na interdição do seu primeiro discurso, considerado ímpio (262c4-c5);

2. a discussão revela que o discurso de Lísias não possui coerência argumentativa (262d7-264e6). Na sequência, Sócrates toma os seus dois discursos como um par e, sem levar em conta as características estilísticas excepcionais da palinódia, afirma que esse conjunto superou o discurso de Lísias em virtude da clareza e força argumentativa (264e7-265c6);

3. os dialogantes concluem que os discursos de Sócrates podem ser considerados excelentes, porque foram capazes de definir o objeto da pesquisa e exemplificar os

⁵²² Cf. παῖς, m. : le mot répond au français « enfant » et se trouve concurrencé par τέκνον, lequel étymologiquement marque mieux la filiation et se trouve chez les trag., surtout à propos de la mère ; παῖς exprime l'enfance et la jeunesse et le mot s'emploie de façon assez large (...) notamment en attique παῖς dans un emploi tout différent se dit du serviteur ou de l'esclave. Au premier terme de composé : παιδεραστής « péderaste », παιδαγωγός « qui conduit les enfants » etc. παιδιά : « jeu d'enfant, jeu » en général, ce qui n'est qu'un jeu, une plaisanterie, un amusement (opposé à σπουδή), une manière de passer le temps.

procedimentos analíticos da divisão e da reunião (265d1-266b2), procedimentos esses que Sócrates anuncia ser a essência da dialética (266b4-c1).

Em linhas gerais, esses três passos argumentativos ilustram o que apontamos na primeira parte da tese: os discursos de Sócrates podem ser compreendidos como uma *performance* da dialética, na medida em que, ao serem apresentados em duas versões, materializam uma divisão do objeto (e, com ela, produz distinção), ao mesmo tempo que, mediante um esforço de reflexão e crítica, ensejam também uma reunião, possibilitando assim aos interlocutores uma melhor compreensão da complexidade do problema pesquisado.

Além disso, essa passagem representa uma nova etapa na investigação sobre o *lógos* no *Fedro*, e, particularmente, um passo adiante para responder à questão posta em 258d7: “qual é a forma bela e não bela de escrever? (Τίς οὖν ὁ τρόπος τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν;). Assim, a investigação crítica sobre a escrita, que tem seu ponto crucial no mito de Theuth (274c5-275b2) e nos desdobramentos analíticos que o sucedem na parte final do diálogo, não somente parece estar antecipada por essa discussão mais geral em torno do *lógos*, presente já na primeira parte do diálogo, como também mantém com ela uma consistente e orgânica interrelação. Leiamos a passagem:

SÓCRATES: Queres ver então, no discurso que trazes de Lísias e naqueles que nós proferimos, algum dos traços que dissemos constituir o que é dotado ou desprovido de arte?

FEDRO: Mais do que qualquer outra coisa, já que até agora falamos de modo direto, não dispondo de paradigmas adequados.

SÓCRATES: É um golpe de sorte, ao que parece, que o par de discursos proferidos dê um paradigma de como alguém, ao conhecer a verdade, pode conduzir os ouvintes em certa direção, brincando com as palavras. Eu próprio o atribuo, Fedro, aos deuses locais. Talvez sejam os intérpretes das musas mesmo, as cantoras acima das nossas cabeças, que nos tenham inspirado esse dom, uma vez que não tenho parte em qualquer arte de falar⁵²³.

(*Phdr.* 262c5-d6)

Na passagem citada acima, ao introduzirem a discussão, Sócrates e Fedro já

⁵²³ Cf. Tradução de Reis (2016, com adaptações):

{ΣΩ.} Βούλει οὖν ἐν τῷ Λυσίου λόγῳ ὃν φέρεις, καὶ ἐν οἷς ἡμεῖς εἵπομεν ἰδεῖν τι ὧν φαμεν ἀτέχνων τε καὶ ἐντέχνων εἶναι;

{ΦΑΙ.} Πάντων γέ που μάλιστα, ὡς νῦν γε ψιλῶς πως λέγομεν, οὐκ ἔχοντες ἰκανὰ παραδείγματα.

{ΣΩ.} Καὶ μὴν κατὰ τύχην γέ τινα, ὡς ἔοικεν, ἐρρηθήτην τῷ λόγῳ ἔχοντέ τι παράδειγμα, ὡς ἂν ὁ εἰδῶς τὸ ἀληθὲς προσπαίζων ἐν λόγοις παράγοι τοὺς ἀκούοντας. καὶ ἔγωγε, ὦ Φαῖδρε, αἰτιῶμαι τοὺς ἐντοπίους θεοὺς· ἴσως δὲ καὶ οἱ τῶν

Μουσῶν προφήται οἱ ὑπὲρ κεφαλῆς ᾧδοι ἐπιπεπνευκότες ἂν ἡμῖν εἶεν τοῦτο τὸ γέρας· οὐ γάρ που ἔγωγε τέχνης τινὸς τοῦ λέγειν μέτοχος.

parecem trazer à tona os principais signos da discussão posterior sobre a escrita. Nota-se, em primeiro lugar, que Sócrates reforça a dimensão psicagógica que possui um discurso produzido “com arte”: aquele que é capaz de “conduzir os ouvintes” (262d2: παράγοι τοὺς ἀκούοντάς). Parece-nos significativo que Platão empregue na passagem o verbo *parágoi*, que abarca sentidos mais específicos que o de simplesmente “conduzir”, admitindo as acepções de “desviar”, “desvirtuar”, assim como de “mudar o trajeto”, “guiar”. A polissemia contida no verbo parece-nos condigna desse ambíguo estatuto do discurso e da escrita. A passagem mostra que, no que diz respeito à arte, o efeito do *lógos* não é senão potencial – daí o emprego do modo optativo do verbo – e seu modo de afetar os que o ouvem tem a mesma ambiguidade do *phármakon*: o discurso “distrai, desvirtua e desvia o foco”, mas também pode “mudar o trajeto, influenciar, guiar e reconduzir” quem o ouve em uma dada direção.

No caso, como o que está em jogo não é a determinação de qualquer modo de expressão, mas do “falar e escrever de modo belo” (259e2: καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν), Sócrates parece reforçar aqui a tese de que a verdadeira psicagogia, aquela capaz de conduzir as almas (não desvirtuá-las ou distraí-las) somente se realiza mediante o conhecimento da verdade (262d1: εἰδῶς τὸ ἀληθές). Acrescenta ainda que tal procedimento se opera “brincando com as palavras” (262d2: προσπαίζων ἐν λόγοις). Ora, o que significa o brincar com palavras (ou discursos), conhecendo a verdade? A proposição não é problematizada imediatamente pelos dialogantes nessa passagem, mas é certo que, mais à frente, na segunda parte da crítica à escrita (275d4-278b6), a oposição entre uma certa “brincadeira” ou “jogo” (παιδιά) e “algo sério” (σπουδή) centralizará a discussão sobre escrita e dialética, conforme veremos na sequência.

Em segundo lugar, a menção que Sócrates faz às divindades (262d3: τοὺς...θεούς) parece prenunciar Thamos e Theuth, divindades egípcias que figuram, conforme vimos, no mito narrado sobre a criação da escrita (274c5-275b2). Ainda que a ligeira observação de Sócrates possa não estar em todo caso desprovida de alguma ironia nessa passagem, como ademais notou Hackforth (1997, p. 130), a atribuição de uma “arte do falar” (262d5: τέχνης τοῦ λέγειν) às divindades parece sublinhar certa distinção entre a dimensão das divindades (como símbolos da verdade e do conhecimento) e a precária condição humana (essencialmente desprovida de saber, entretanto, em certos casos, capaz de reconhecer sua ignorância e seu desejo de conhecer). A distinção entre a condição dos deuses e a dos mortais parece percorrer todo o diálogo, estando particularmente imbricada no modo como a preliminar “condenação” à escrita se afigura no mito de Theuth, como vimos no capítulo IV.

Finalmente, na mesma passagem, Sócrates reconhece também a necessidade de um *parádeigma*. O termo grego ocorre em apenas três ocasiões no *Fedro* (262c9, 262d1 e 264e5), duas delas na passagem citada. Fedro observa que a discussão anterior (259e1-262c4), na qual se discutira precisamente sobre a retórica dos oradores e sofistas, seu estatuto artístico e seus pretensos efeitos psicagógicos⁵²⁴, revelara-se talvez excessivamente “direta” (ψιλῶς). O que esse advérbio parece implicar, senão que o assunto tenha sido previamente apresentado, efetivamente, sem intermediações, sem acompanhamentos que pudessem colaborar para a sua plena compreensão?

Embora a maior parte dos tradutores a que tivemos acesso opte por traduzir o termo *parádeigma* nessas duas ocorrências (262c9, 262d1) simplesmente como “exemplo”⁵²⁵, parece-nos contudo que tal opção tradutória omite a relação entre a exigência de um *paradigma* (um modelo explicativo intermediário, em uma de suas acepções, conforme discutimos no último capítulo) e o diagnóstico de que a discussão anterior tenha se realizado de forma excessivamente “direta”. Ora, Sócrates e Fedro parecem se ressentir precisamente da falta de um paradigma, *i.e.* de um modelo de explicação, de um expediente metodológico auxiliar para a compreensão da distinção capital entre o *lógos* retórico (representado pelo discurso de Lísias) e o *lógos* dialético (representado pelos dois discursos de Sócrates), um recurso metodológico crucial para a própria dialética, não se tratando somente de uma forma de exemplificação. Talvez não tenhamos nesse diálogo, tal como vimos no *Político*, a proposição explícita de um paradigma para a compreensão da dialética, mas não seria também possível dizer que a existência desse recurso está de certo modo prevista, ainda que implícita ou velada, na malha dialógica do Fedro? Ademais, é o próprio Sócrates quem parece indicar em que consistiria tal paradigma: a contraposição dos dois blocos discursivos, que é capaz de “conduzir os ouvintes” (ἀράγοι τοὺς ἀκούοντας), operação que representa uma espécie de “brincar com os discursos” (προσπαίζων ἐν λόγοις).

⁵²⁴ Conforme vimos no capítulo II, a persuasão não existiria enquanto produto de uma técnica neutra, mas estaria imbricada a uma forma de condução psíquica, isto é, a uma *psykhagogía*: o *lógos* verdadeiramente persuasivo é aquele que conduz quem o ouve a agir de determinado modo (comprando um asno, por ex., mas também, diríamos, celebrando um tratado de paz, se filiando a um partido político, iniciando uma nova atividade física, aceitando uma proposta de casamento etc). Em suma, o persuadir engendra consequências que dizem respeito não somente ao indivíduo, mas também à cidade como um todo, visto que leva a determinada ação; exemplifica, portanto, a verdadeira “condução de almas” (261a8: ψυχαγωγία), a qual, para Platão, somente se alcança mediante o conhecimento da verdade e que, entretanto, falta nos discursos dos oradores e sofistas, no de Lísias, em particular.

⁵²⁵ Cf. Traduções em língua portuguesa de M. C. G. Reis, 2016; C. A. Nunes, 2011; J. C. Souza, 2016; em língua francesa, de L. Robin, 1933; É. Chambry, 1992 e L. Brisson, 2004; em língua italiana, R. Velardi, 2006 e Pucci & Centrone, 2014. R. Hackforth (1997), traduz por “ilustração” em inglês e F. De Luise (2002), em italiano, opta por “paradigma” e “modelo”.

Ao longo deste capítulo, pretendemos refletir sobre essa questão. Consideraremos com maior atenção os desdobramentos dialéticos que se seguem ao mito de Theuth, a passagem entre 275d4 e 278b6, a fim de mostrar como a reflexão sobre as letras, que emerge no final do diálogo, parece configurar o paradigma que Sócrates oferece a Fedro, no intuito de conduzi-lo à compreensão da distinção entre o *lógos* retórico e o *lógos* dialético. Para isso, dividiremos o exame passagem em quatro seções: na primeira, analisaremos o símile entre escrita e pintura, para refletir sobre a relação entre mobilidade e imobilidade da escrita, considerando o confronto das posições de Platão e Isócrates (275d4-276a9); na segunda, discutiremos a relação entre escrita e jogo (παιδιά), a partir das imagens do “Jardim de Adônis” e do “Jardim das Letras” (276b1-277b3); nas duas partes finais, retornaremos à discussão sobre as letras e o movimento de dividir e reunir que caracteriza a dialética, tendo em vista uma melhor compreensão da distinção *lógos*/conhecimento (277b4-278b6).

6.1 Os limites do *lógos* e da escrita retórica

SÓCRATES: Pois há algo de terrível na escrita, Fedro, e que se assemelha realmente à pintura. Pois os produtos desta estão postos como seres vivos, mas, ao interrogá-los sobre algo, mantêm silêncio solene. E o mesmo se dá com os discursos: parecerá a ti que falam pensando por si mesmos, mas, ao interrogá-los querendo aprender sobre o que quer que tenham dito, indicam sempre uma única e mesma coisa.⁵²⁶

(*Phdr.* 275d4-d9)

A escrita tem algo de “terrível” (δεινόν). O vocábulo grego, que pode admitir o sentido negativo consignado majoritariamente na palavra em português – algo “terrível, perigoso, causa de horror e medo” –, registra também, como anota o *LSJ*, os sentidos de “poderoso, excepcionalmente forte” e “veemente, agudo, inteligente, habilidoso”. A escrita (γραφή) comporta, portanto, a ambiguidade ínsita ao termo com que é predicada, ambiguidade também anteriormente expressa na metáfora do *phármakon*, conforme analisamos no capítulo IV. Assim como naquela passagem, parece-nos que também não haveria aqui indícios para que nos inclinássemos decididamente em favor de apenas um dos sentidos associados à palavra grega⁵²⁷. Observar a fala de Sócrates por esse ângulo

⁵²⁶ Cf. {ΣΩ.} Δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφία. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρη τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. ταῦτόν δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὡς τι φρονούντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἐν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν ἀεί.

⁵²⁷ É interessante observar que as diferentes traduções para as línguas modernas mostram soluções diversas para o termo δεινόν, uma demonstração de que não se trata de palavra transparente na língua original. Em

permite-nos, logo de partida, matizar o tom negativo na avaliação da escrita que parece transparecer na sua primeira consideração. Divergindo talvez do que faz dizer o seu mestre, Platão teria considerado a escrita um desafio inteligente e arriscado? Se assim o for, teria percebido que ela comporta os riscos de uma charada a ser decifrada. Assim sendo, sua potencial – mas também arriscada – contribuição à filosofia precisaria, portanto, ser cautelosa e inteligentemente avaliada e não rechaçada peremptoriamente.

A aproximação entre a escrita (γραφή) e pintura (ζωγραφία), para além da explícita relação evidenciada pelo radical cognato *graph-*, parentesco etimológico que provavelmente não passaria despercebido a olhos atentos à época de Platão⁵²⁸, é também aqui evidenciada pelo efeito que uma e outra logravam produzir: o de aparentarem seres vivos (275d6: ὡς ζῶντα), embora, quando algo se lhes interrogasse (δ' ἀνέρη τι), silenciarem-se solenemente (275d6: σεμνῶς πάνυ σιγῆ). O que significa o “silêncio solene” das palavras? E que palavras silenciam ao serem interrogadas?

Uma vigorosa tradição crítica enxergou nessa proposição, conforme assinalamos no capítulo III, uma explícita censura à escrita como meio de expressão e divulgação das ideias filosóficas. Na esteira dos estudiosos ligados a Tübingen e Milão, a passagem seria uma evidência da inadequação da escrita, por oposição à vivacidade da oralidade praticada no âmbito da Academia. Para esses estudiosos, a grande questão de Platão nessa passagem não seria tanto – como, aliás, nos parece – empreender um esforço filosófico de determinação do *lógos* dialético, mas, em vez disso, testemunhar e submeter à crítica posição de resistência histórica à escrita, por ele considerada perigosa, excessivamente dependente de quem escreve e, sobretudo, incapaz de oferecer respostas, o que a tornaria muito pouco adequada, portanto, à expressão e divulgação da filosofia. Como anotou Szlezák (2009), por meio da escrita, ademais, o filósofo não saberia a quem falar e a quem silenciar, devendo preferir sempre, por conseguinte, a expressão reservada e controlada do colóquio entre as paredes de sua escola⁵²⁹.

português: J. C. Souza (2016), “terrível”; C. A. Nunes (2011), “perigosa”; P. Gomes (2000), “inconveniente”; em italiano: Pucci & Centrone (2014), “é una stranza condizione”; De Luise (2002) “terribile”; R. Velardi (2006), “inquietante”; em francês: L. Robin (1933) e L. Brisson (2004), “terrible”; É. Chambry (1992), “inconvenient”; em inglês: Hackforth (1997) e Yunis (2014), “strange”.

⁵²⁸ Em grego, o mesmo verbo *graphéin* significa “pintar” e “escrever”. A palavra que significa “pintura” (ζωγραφία), etimologicamente significa “desenho de seres vivos”. O comentário de Platão na passagem, portanto, chama atenção para a etimologia da palavra.

⁵²⁹ Cf. Szlezák (2009, p. 26): “A escrita, diz Sócrates, compartilha uma má característica com a pintura: assim como pinturas pintadas parecem vivas, mas permanecem solenemente em silêncio se questionadas, as exposições escritas (λόγοι) também parecem falar como se tivessem discernimento, mas, se alguém indaga a fim de entender melhor o que foi dito, elas dizem sempre o mesmo. E uma vez escrita uma exposição corre por toda parte, entre aqueles que entendem algo do tema e igualmente entre aqueles a quem este não diz respeito. Ela não sabe falar (ou deixar de falar) às pessoas a quem deve (ou não deve) falar. Se é atacada e injustamente insultada, sempre precisa do auxílio do autor: ela mesma não pode se defender, nem se

Tal posição, todavia, parece-nos excessivamente baseada em uma interpretação literal das palavras de Sócrates e seria, por essa razão, um tanto quanto esquemática, ao atribuir à fala de Sócrates a autoridade de expressar a posição de Platão quanto à escritura da filosofia. Ademais, ela se limita a oferecer uma representação histórica, que deixa escapar suas consequências filosóficas na economia do diálogo como um todo. De resto, correspondendo quase que à paráfrase literal do conteúdo proposicional contido na fala de Sócrates, a posição dos estudiosos de Tübingen e Milão desconsidera inteiramente os elementos formais da prosa artística de Platão que, entretanto, podem ser decisivos para uma reinterpretação da passagem. Vejamos.

Em primeiro lugar, a passagem exemplifica um conjunto de símiles que soa como uma composição homérica⁵³⁰. Na primeira proposição, Platão desenvolve duas comparações, ambas explícitas por intermédio do operador gramatical ὡς:

I. a escrita (γραφῆ) é (verdadeiramente) como (ὡς ἀληθῶς ὅμοιον) a pintura

socorrer. A exposição viva e animada de quem sabe é superior à exposição escrita (ao λόγος γεγραμμένος), que é uma cópia da primeira (...)."

⁵³⁰ O símile pode ser basicamente definido como a figura de linguagem na qual elementos de dois universos são aproximados comparativamente. Do ponto de vista sintático, tal aproximação é assinalada pela presença de elementos linguísticos comparativos (principalmente conjunções e/ou partículas correlativas). Conforme discute L. Hardwick (1997, p. 326), o símile homérico era essencialmente parte da uma cultura ligada à performance da poesia, derivada de uma longa tradição oral. Esse recurso poético realizaria um papel formal e estrutural ao longo do poema, remetendo também a um universo imagético compartilhando pela audiência. Como observa P. Jones (2013, p. 40), na obra de Homero os símiles podem ser de vários tipos: 1. símile breve: com um único ponto de comparação (*Il.* 1.47 “como chega a noite”; 22.1 “como gamos”); 2. símile breve estendido, na forma “como X, que...” (exemplo: *Il.* 4.243-5: “como gamos / que, após terem percorrido uma longa planície se cansam / e ali ficam estacados, sem qualquer força no espírito”); 3. símile anular: começa com um termo comparativo tal como “tal como/quando/como/qual” e termina com o termo correlativo “tal foi/assim foi/tal” (exemplo: *Il.* 17.520-3: “Tal como quando um homem com o afiado machado/ golpeia atrás dos chifres um boi do curral e corta / os tendões completamente e o boi cai para trás / assim Areto saltou para frente, mas tombou para trás”). Como observa H. Morier (1989, p. 1051), o símile, embora característico da épica grega, foi apropriado por Virgílio e, posteriormente, pelos épicos modernos, como John Milton (1608-1674):

*As when a Vultur on Imaus bred,
Whose snowie rigde the roving Tartar bounds,
Dislodging from a Region scarce of prey
To gorge th flesh of Lambs or yeanling Kids
On Hills where Flocks are fed, flies towards the Springs
Of Ganges of Hydaspes, Indian streams;
But in this way lights on the barren plaines
Of Sericana, where Chineses drive
With Sails and Wind thir canie Waggons light:
So on this windie Sea of Land, the Fiend
Walk'd up and down alone bent on his prey...*
(*The paradise Lost*, 3.431-441)

Os símiles também se mostram presentes na literatura contemporânea, nos mais diferentes gêneros literários. L. Montenegro (2018), mostra, por exemplo, o seu uso na música popular brasileira, em duas canções:

“Drão” – Gilberto Gil (1982)	“Roda Viva” – Chico Buarque de Holanda (1967)
<p><i>Drão! O amor da gente é como um grão Uma semente de ilusão Tem que morrer pra germinar Plantar nalgum lugar Ressuscitar no chão.</i></p>	<p><i>Tem dias que a gente se sente Como quem partiu ou morreu A gente estancou de repente Ou foi o mundo então que cresceu.</i></p>

(ζωγραφία);

2. os produtos da escrita (ἔκγονα) são como (ὡς) seres vivos (ζῶντα).

Na sequência, esse conjunto de comparações é estendido aos discursos (λόγοι):

3. “e tal também (são) os discursos...” (275d7: ταῦτόν δὲ καὶ οἱ λόγοι).

Ora, essa estrutura gramatical coloca-nos diante de uma perfeita composição de símile anular, tal qual encontramos na *Iliáda* e na *Odisseia*, que poderíamos parafrasear do seguinte modo:

4. “tal como a pintura, cujos produtos, ao serem questionados, permanecem em silêncio solene, assim também os discursos, ao interrogá-los querendo-se aprender com eles, indicam sempre a mesma coisa”.

Ora, o que Platão, célebre pela sua verve literária, estaria indicando com essa construção?

Conforme observou P. Jones (2013, p. 40), em comentário ao estilo da *Iliáda*, os símiles homéricos conferiam ao texto épico vivacidade, *páthos* e humor. Segundo Jones, “os símiles tendem a ocorrer em momentos de muita emoção, drama e tensão, na maior parte dos casos, introduzindo uma mudança de perspectiva”. Se podemos estender os comentários de Jones acerca do símile para além do poema homérico, e se é possível admitir que, à época de Platão, não somente o conteúdo dos poemas homéricos, mas também sua forma, eram amplamente conhecidos e cultivados, constituindo uma espécie de tesouro cultural coletivo, sendo ensinados, recitados e, frequentemente memorizados, logo, não nos parece desarrazoado admitir que essa flagrante emulação do estilo homérico também não passasse imperceptível aos acadêmicos contemporâneos de Platão.

Em outras palavras, parece-nos possível admitir que o efeito dramático que a composição em símile enseja em Homero, conferindo vivacidade, tensão e mudança de perspectiva, causaria efeito análogo na prosa de Platão. Assim sendo, engendrar-se-ia, por intermédio desse expediente, um certo contraste com o conteúdo proposicional que as palavras evidenciam, quando lidas independentemente de sua forma. Assim, a aparente e inquestionada condenação da escrita, consignada, por exemplo, nos inequívocos sinais de anuência pacífica de Fedro: “certíssimo” (275d3: ὀρθότατα); “tudo o que disseste está certíssimo” (275e6: καὶ ταῦτά σοι ὀρθότατα εἶρηται), deveria ser lida de outro modo. Dessa forma, se o símile puder ser indício de uma possível e inesperada mudança de perspectiva que confere dramaticidade à narrativa, ficaria portanto patente que a questão da escrita não estaria ainda resolvida nesse passo, a despeito do que pareceria à primeira vista com a sentença final de Sócrates e a concordância pacífica de

Fedro. Platão, ao provocar esse efeito poético, convidaria o seu leitor a ver através dos signos linguísticos, nas entrelinhas das falas de Fedro e Sócrates.

Em segundo lugar, não se pode negligenciar a segunda parte do símile: a escrita (γραφή) é tal qual os discursos (λόγοι). Ao associar a escrita aos discursos, torna-se manifesta uma ampliação do escopo da reflexão. Não se trata de discutir somente sobre a escrita em particular, mas sobre o *lógos*. A escrita parece ser evocada, portanto, como um paradigma pelo qual se busca compreender algo mais avançado – o mecanismo do discurso, as tensões entre, de um lado, os modos de usar a linguagem tal como os oradores e sofistas o faziam e, de outro, esse nova modalidade de uso da linguagem oral e escrita que Platão pretende inaugurar, a dialética. Portanto, a reflexão sobre a escrita aflora no diálogo talvez limitada ao seu valor heurístico, trata-se de um modelo de que Platão lança mão – um recurso aos nossos olhos efetivamente imagético, como a pintura – que permite que Fedro compreenda não somente um gênero específico da escrita (ou toda ela), mas o próprio *lógos*. Como vimos no último capítulo, a escrita estaria evocada então na condição de paradigma, na medida em que configuraria um modelo que apontaria para além de si mesmo, permitindo ampliar as fronteiras da compreensão filosófica para domínios mais complexos, um expediente, em todo caso, não desprovido de riscos, e que se constrói a partir de imagens⁵³¹.

Diante disso, indagamo-nos ainda: estaria Platão se referindo a toda e qualquer forma de escrita ou a um tipo particular? Na passagem aqui em discussão, Sócrates refere-se à escrita “que é posta como seres vivos” (275d6: ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα). Chama-nos atenção o fato de que o verbo ἵστημι (“colocar ou estar de pé, estabelecer, pôr”) esteja empregado no seu aspecto perfeito, no modo indicativo. Em outras ocasiões, enfatizamos como o emprego do modo optativo sugeria, naqueles casos, um caráter potencial e subjetivo para a ação indicada pelo verbo; nessa passagem, entretanto, o indicativo denota facticidade – trata-se de uma escrita efetivamente realizada – e o aspecto perfeito consagra um estado presente que resulta de um fato passado⁵³². Isso nos leva a pensar que Platão, em sua crítica, tinha provavelmente em mente não toda e qualquer forma de escrita, tomada em abstrato ou potencialmente – no seu aspecto indefinido, ou aoristo,

⁵³¹ Conforme vimos no capítulo anterior, o *lógos* era também no *Político* comparado à pintura (*Plt.* 277a3-277c6) e a escrita apontada explicitamente como paradigma para a dialética. No *Fedro*, essas questões parecem estar, portanto, recolocadas. Mais uma vez, a escrita aparece como um paradigma para o *lógos* e é comparada à pintura.

⁵³² Conforme indica E. Ragon (2012, p. 212), o perfeito pode indicar: 1. o estado presente resultado do passado; 2. uma ação passada que ainda têm importância no presente, à qual se busca dar uma ênfase por razão estilística. No seu modo indicativo, como indica A. Sihler (1995, p. 475), denota facticidade, materialidade e objetividade da ação realizada.

no modo optativo –, mas uma prática efetiva dela, que se realizava desde muito antes e cujas consequências poderiam ser constatadas em sua época; uma prática, portanto, histórica.

Mas de que prática Platão estaria falando? O que nela justificava a necessidade de seu exame crítico? A julgar pelo modo como Platão, em várias ocasiões do *Fedro*, refere-se a logógrafos e a oradores e, nomeadamente, a Isócrates e a Lísias, a quem dedica as últimas páginas do diálogo (*Phdr.* 278b7-279c8), parece-nos razoável assumir que a escrita em questão, e aqui tomada como paradigma de um uso específico do *lógos*, seja aquela consagrada nas obras e no estilo desses dois oradores⁵³³. Mas como elas se apresentavam, na perspectiva de Platão? Que lugar ocupa a referência a tais oradores no âmbito da reflexão sobre a escrita no *Fedro*? Tais perguntas levam-nos a fazer um breve parêntese para apresentarmos algumas informações sobre Isócrates, para podermos compreender o papel da alusão a esse personagem no epílogo do *Fedro*.

Platão e Isócrates

Considerando as indicações de Nails (2002, p. 310), o contexto dramático do *Fedro* deveria ser situado, provavelmente, em torno dos anos de 418-416 a.C., o que implica que Sócrates teria, na ocasião, por volta de 50 anos de idade, Lísias, pouco mais jovem, teria entre 40 e 42 anos, e Isócrates, em torno de 20 anos. Portanto, àquela altura, enquanto Lísias já era o renomado logógrafo a ponto de inspirar a admiração de Fedro, encantando-o com o seu *lógos*, em suma, um tipo característico dos mestres de retórica que praticavam sua arte em Atenas, Isócrates era apenas um jovem talentoso, um orador promissor.

Além disso, testemunhos antigos nos indicam que Isócrates representava um exemplo perfeito do jovem educado segundo os preceitos da sofística, tendo sido discípulo, provavelmente, de Pródico de Céos, Tísias de Siracusa e Górgias de Leontini

⁵³³ Conforme vimos na primeira parte da tese, Lísias é o personagem invisível que domina a primeira parte do *Fedro*, cuja voz se faz sentir através do discurso proferido por Fedro e que se torna objeto de demorada discussão com Sócrates na primeira parte do diálogo. Afora as menções ao seu discurso, Lísias é novamente citado no epílogo do *Fedro* (278b8, c1), assim como Isócrates, citado pela primeira vez no diálogo também nessa passagem (278e8). Embora essa passagem apresente as únicas citações explícitas de Isócrates no *corpus Platonium*, Cruces & Gonzales (2000, p. 921 *et seq.*), Eucken (2014) e Yunis (2014) mostram que há inúmeras alusões indiretas a Isócrates e à sua obra em diferentes diálogos: no *Górgias*, no *Eutidemo*, no *Banquete*, no *Teeteto* e no *Político*. Como notou C. Eucken (2014), não somente é possível apreender uma alusão indireta a Isócrates em várias obras de Platão, quanto também, reciprocamente, uma alusão a Platão nas obras de Isócrates. Embora o aspecto polêmico presente nos escritos de ambos os filósofos seja bastante evidente, tanto Platão, quanto Isócrates evitam o confronto direto e explícito, o que, todavia, não significa que tal confronto passasse despercebido aos contemporâneos.

(Jebb, 1962, p. 4; Cruces & Gonzáles, 2000, p. 894). Contemporâneo de Platão, Isócrates também teria tido contato com Sócrates, sem ter se tornado um frequentador assíduo. Sabe-se ainda que teria atuado como logógrafo em Atenas durante certo período, após a perda de seus bens pessoais por ocasião da tirania dos trinta (entre 404 e 403 a.C.)⁵³⁴. No entanto, a notoriedade de Isócrates deve-se sobretudo ao fato de ter fundado uma escola de filosofia, provavelmente entre 380 e 390 a.C., onde teria exercido importante atividade pedagógica, política e literária, certamente rivalizando, em alguns casos, com a própria Academia de Platão⁵³⁵. Conforme observou S. Usener (1994, p. 22), os tratados e discursos de Isócrates não teriam sido concebidos exclusivamente para a leitura, nem tampouco para sua performance oral, mas visavam aos dois modos de expressão indiscriminadamente. Conforme assinala Rocha Pereira (2012, p. 484 *et seq.*), a escola isocrática tinha como finalidade a formação humanística, voltada sobretudo para a aquisição de habilidades oratórias, mas sem ser “moralmente indiferente”. Isso significa dizer que, conforme notou a estudiosa, havia uma “finalidade cívica e patriótica” e a autoridade do orador decorria de sua vida virtuosa. Segundo Cruces & Gonzáles (2000, p. 906), a *philosophía* de Isócrates conferia ao *lógos* uma importância central: ele é compreendido como “o resultado de um processo mental de compreensão da realidade, e deve exprimir um julgamento (δόξα) de acordo com uma circunstância concreta (καίρος) da *pólis*”⁵³⁶. Em seu magistério, dedicava-se, portanto, ao ensino do uso correto do discurso aplicado a uma filosofia de cariz essencialmente político e social⁵³⁷.

⁵³⁴ Como reflexo de sua atividade logográfica, restam algumas peças de oratória judiciária que nos chegam aos dias atuais, entre 403 e 390 a.C.: Πρὸς Εὐθύνοῦν ἀμάρτυρος, Παραγραφή πρὸς Καλλίμαχον, Κατὰ Λοχίτου αἰχθείας ἐπίλογος, Περὶ τοῦ ζεύγους, Τραπεζιτικός, Αἰγινητικός. Não é possível precisar se tais discursos foram, efetivamente, empregados diante de um tribunal ou se se tratavam, de modelos concebidos para um uso escolar, haja vista que foram registrados somente anos depois de aberta sua escola de retórica. (Cruces & Gonzáles, 2000, p. 896).

⁵³⁵ Data da segunda metade do século XX a revalorização de Isócrates como pensador. Por muito tempo, contudo, sua obra foi eclipsada pela comparação contínua com Platão. H. J. Rose (1960, p. 285) anotava, por exemplo, a respeito de Isócrates, que “he had a most unphilosophical mind and no turn for speculation either ethical or metaphysical”. Recentemente, estudos como os levados a termo por I. Hadot (1984) e M. Dixsaut (1992) assinalam a importância do seu pensamento filosófico. Isócrates disputava, com Platão, o significado da palavra *philosophía*, também por ele empregada para designar sua atividade de educador. Contudo, conforme comentam Cruces & Gonzáles (2000, p. 905), o termo cobre, na obra de Isócrates, um sentido muito mais amplo que em Platão. Burger (1980, p. 115) identifica a passagem do *Eutidemo* (entre 305c-306d) como uma alusão bastante crítica às pretensões filosóficas de Isócrates.

⁵³⁶ Cf. “le discours (λόγος) est le résultat d’un processus mental de compréhension de la réalité, et doit exprimer un jugement (δόξα) en accord avec une circonstance concrète (καίρος) de la *polis*”.

⁵³⁷ Cf. Cruces & Gonzáles (2000, p. 906): “Isocrate enseigne dans son école la culture et la maîtrise du λόγος. L’emploi du λόγος de la parole ou du discours à des fins politiques est d’abord recommandé, puis exalté dans *Nicoclès* 5-9, un passage que l’orateur va répéter quelques années plus tard dans le *Sur l’échange* 253 sqq. Tout d’abord, le *logos* nous distingue des animaux, lesquels sont supérieurs à l’homme par d’autres aspects, et il nous permet de nous débarrasser de la vie sauvage (§ 5 sq.). Il est donc le principe de la civilisation dans toutes ses manifestations : étant donné que chez les hommes il est inné « de nous convaincre mutuellement et de faire apparaître clairement à nous-mêmes l’objet de nos décisions » (§ 6), c’est lui qui rend possible la vie en communauté, qui permet l’établissement des lois et l’invention des arts (§ 6)”.

Portanto, coetâneo de Platão e, à época de redação do *Fedro*⁵³⁸, já um respeitável sexagenário, Isócrates, em sua escola, também disputava com Platão o valor e o significado filosófico do *lógos*. Assim, não é surpreendente que Isócrates seja citado em destaque no final do *Fedro*⁵³⁹, embora o elogio que Sócrates lhe tece nessa passagem possa soar como algo inusitado⁵⁴⁰. O “belo Isócrates” (278e8: Ἴσοκράτη τὸν καλόν) ou “jovem Isócrates” (278e10: Νέος...Ἴσοκράτης) é mencionado como superior a Lísias no que diz respeito tanto aos discursos, quanto ao caráter (278a3-4: Δοκεῖ μοι ἀμείνων ἢ κατὰ τοὺς περὶ Λυσίαν εἶναι λόγους τὰ τῆς φύσεως). Sócrates estimava que, com o passar dos anos, o jovem deveria se conduzir para algo mais elevado e mais divino (θειοτέρα), como consequência de possuir um pensamento condigno à filosofia.

Como a distância entre a data dramática e a data histórica do *Fedro* colocam o leitor diante de dois momentos distintos da vida de Isócrates – o jovem discípulo dos sofistas e amigo de Sócrates, no primeiro caso, e o sexagenário professor de retórica e rival de Platão, no segundo – a passagem foi por muitos comentadores (como Mazzara, 1992; Yunis, 2014; Reis, 2016, entre outros) compreendida em chave irônica, posição, contudo, não isenta de qualquer problematização entre os seus diversos comentadores⁵⁴¹. Independentemente de assumirmos uma leitura mais ou menos irônica para essa passagem, parece-nos claro que a eleição de Isócrates como o “amigo de Sócrates” (ἑταῖρον) coloca-o diante do próprio Platão, que se omite por trás da alusão explícita de

⁵³⁸ Cf. Nails (2002), o *Fedro* teria sido efetivamente redigido por volta de 370 a.C.

⁵³⁹ Reis (2016, p. 237), defende que é Isócrates, e não Lísias, o alvo principal da crítica de Platão ao *lógos* retórico no *Fedro*: “Isócrates, fundador de uma escola de retórica muito influente nos dias de Platão e a quem Sócrates dirige um inesperado elogio, é seguramente o alvo de suas críticas desde o início; Lísias, por sua vez, que já estava morto por ocasião da suposta conversa, decerto foi eleito como símbolo da cultura retórica em ataque por uma mera questão de conveniência”. É também o que já pensava G. Mazzara (1992, p. 215): “on pourrait considérer le *Phèdre* comme la réponse de Platon, d’une part, pour ce qui concerne à la première partie du dialogue, à la pratique rhétorique d’Isocrate; de l’autre, pour ce qui concerne la seconde partie, à l’enseignement théorique”.

⁵⁴⁰ Já em 1937, R. L. Howland publicou um artigo na *The Classical Quarterly* cujo objetivo era discutir o estranho elogio a Isócrates contido na parte final do *Fedro*. Desde então, vários comentadores do *Fedro* acrescentam adendos para tratar do “problema de Isócrates” nesse diálogo, como, por exemplo R. Burger (1980, p. 115-126); F. Trabattoni (1993, p. 84-94); M.-P. Noël (2009) e A. Brancacci (2011, p. 7-38).

⁵⁴¹ O fato de Isócrates ter, em dado momento de sua trajetória, se posicionado também contra os logógrafos (e Alcídamante e Antístenes, em particular), posição expressa, por exemplo, em *Contra os sofistas*, aproxima-o, de fato, do ponto desenvolvido por Platão e permitiria, senão eliminar, ao menos matizar a leitura irônica do elogio expresso no segmento final do *Fedro*. A interpretação de Hackforth (1997, p. 167) é bastante representativa dessa posição: “the fact that he [Isócrates] is favourably contrasted with Lysias in itself rules out the idea that he, personally and individually, has been the target of all the foregoing critique of rhetoric. The playful description of him as Socrates παιδικά must imply that Socrates knew and liked him as a young man, and that Plato should recall this friendship, and should put into Socrates’ mouth a prophecy, albeit a conditional prophecy of future greatness (...). I should interpret the first half of the prophecy as already fulfilled when Plato wrote; Isocrate’s orations, notably the *Panegyricus* of 380 B.C., had already put all previous orators in the shade (...); the second half, the ‘sublime impulse leading to greater things’ is as yet unfulfilled; but I do not see why Plato should not still have hoped for its fulfillment. If Plato had, as he surely had, any hope of his proposals for a philosophic rhetoric being adopted, he must win over Isocrates to his cause”.

seu rival. Desse modo, parece-nos que a passagem convida a um sofisticado cotejo entre Platão e Isócrates, tendo como fio condutor a diferença entre ambos no que se refere ao *lógos* e à escrita⁵⁴².

Conforme mostrou F. Gaubaudan (1986, p. 279), Isócrates possuía uma vigorosa e influente prosa literária, caracterizada pela homogeneização da expressão escrita, pela utilização da linguagem cotidiana e por uma simplificação das fórmulas judiciárias. Como já o havia notado S. Usher (1973, p. 39 *et seq.*), não era habitual na prosa isocrática encontrarem-se palavras poéticas, metáforas e composições de palavras inusitadas. Além disso, Isócrates teria reforçado o aspecto rítmico da prosa, evitando o choque de consoantes dissoantes e o hiato, elementos considerados empecilhos para uma leitura fluente. D. Quirim (2016, p. 83) chama atenção para o zelo com que Isócrates tratava da própria escrita, o que se revela logo nas primeiras linhas de sua *Antídosis*. Nessa passagem, o orador se equipara a um Fídias, Zêuxis ou Parrásio dos *lógoi*, sendo que seus escritos eram produto de uma arte elevada (*Ant.* 1-3). Além disso, a existência de citações revela um cuidadoso planejamento da escrita, oferecendo evidência – talvez uma das mais antigas – de intertextualidade dentro da obra de um mesmo autor.

Se, por um lado, tal estilo lhe pudesse conferir notável clareza e precisão, por outro, tornaria provavelmente o texto excessivamente áspero e objetivo, impedindo qualquer ambiguidade e figuração subjetiva e, conseqüentemente, tornando-o menos aberto para a polifonia⁵⁴³. Ora, não precisamos avançar muito nesse sentido para constatar o quanto tal estilo seria bastante diverso da prosa platônica, cujas construções privilegiavam não raro elementos metafóricos e alegóricos, formulavam proposições intencionalmente ambíguas, reconstruíam, em suma, uma linguagem literária que, certamente, muito se afastava da língua cotidiana – embora nela se incluíssem também elementos de uma certa oralidade.

Considerando que Platão, ao evocar Isócrates, convida-nos a confrontar a sua própria escrita com a do mais notável prosador de seu tempo, que conclusão se poderia tirar dessa contraposição? Em primeiro lugar, parece-nos que seria uma prova da abertura dialética de Platão, que, do mesmo modo como opusera, na primeira parte do

⁵⁴² Que toda a passagem faça uma alusão à polêmica entre Isócrates, Antístenes e Platão, tendo como marco o discurso *Contra os sofistas*, já foi notada por A. Brancacci (2011). A viva discussão sobre a oralidade (improvisada) e a escrita (planejada) entre Alcídante e Isócrates parece também estar implícita, conforme Quirim (2016).

⁵⁴³ Não se confundam, entretanto, tais expedientes com a ausência de uma ornamentação retórico-literária, hipoteticamente em prol de uma “linguagem simples”. De fato, trata-se, em vez disso, da postulação de um novo estilo para prosa grega, que teria grande influência na posteridade (por exemplo, no filósofo e orador romano Cícero e no próprio Platão). Que Isócrates fosse, ademais, grande estilista e se colocasse ativamente nesse debate, atesta, por exemplo, o estudo de Noël (2016).

diálogo, o discurso de Lísias – que se mostrara monológico e repetitivo – à elaboração dialética dos dois discursos apresentados por Sócrates na sequência⁵⁴⁴, também aqui pareceria propor a contraposição entre uma escrita monológica, objetiva, proposicional e *retórica* – a de Isócrates – à sua própria escrita – dialógica, dependente do engajamento subjetivo do leitor e *dialética*. Assim, se na primeira parte do diálogo temos a contraposição entre o discurso de Lísias e Sócrates, Platão sugere-nos, no epílogo, um confronto análogo entre sua própria escrita e a de Isócrates.

Em segundo lugar, o epílogo do diálogo parece também vir em reforço da tese que propúnhamos antes: Platão não quer se manifestar sobre a escrita tomada em geral, mas propõe uma contraposição entre suas diferentes formas, como um paradigma para compreender uma outra e maior contraposição que percorre todo o diálogo, aquela entre as diferentes manifestações do *lógos*. Nesse sentido, o discurso de Lísias e a escrita de Isócrates seriam, então, exemplares desse *lógos* que Platão pretende distinguir da dialética. E como esse *lógos* se distingue e se caracteriza? Voltemos à passagem.

A característica marcante desses discursos é a sua incapacidade de dialogar: se se lhes interroga algo, “calam-se solenemente” (275d6: *σεμνῶς πάνυ σιγῆ*); se com eles se quer aprender com o que dizem, “indicam sempre uma única e mesma coisa” (275d9: *ἐν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν ἀεί*). Porque responde sempre o mesmo, o *lógos* retórico – isocrático e lisiânico – possui menor abertura dialética. Não sendo capaz de responder às interrogações que se lhe possam fazer, esse *lógos* não se submete à dinâmica do *dialégesthai* e, assim, não permite a polifonia, o confronto das opiniões diversas, o exame da diversidade de pontos de vista, tratando-se, em suma, de um discurso monológico, limitado à visão do seu artífice, incapaz de promover um diálogo e, conseqüentemente, aprendizado. É esse gênero de discurso (e de escrita), que requer uma espécie de tutela daquele que o produz – carece de um socorro parental (275e4: *τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ*), por não ser capaz de se defender e de se ajudar (275e5: *αὐτὸς γὰρ οὔτ’ ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ*). Portanto, o *lógos* retórico (e o seu correspondente paradigma, a escrita), ainda que, como a pintura, possa despertar o apreço e a admiração pública e consistir em produto artístico valorizado socialmente, no que diz respeito ao conhecimento, não é favorável aos que querem aprender, porque não possibilita o diálogo. Além disso, não possuindo autonomia, é excessivamente dependente de seus

⁵⁴⁴ Nesse sentido, conforme também comenta G. Mazzara (1992, p. 214), o discurso de Lísias recitado por Fedro poderia ser comparado ao *Elogio de Helena* de Isócrates: limitar-se-ia a proceder um elogio em um sentido único, sem distinções e definições, como se se inspirasse nos princípios retóricos isocráticos, sem a coloração presente nas duas composições de Sócrates apresentadas na sequência.

autores e vulnerável aos seus adversários⁵⁴⁵.

Parece ficar claro, portanto, que Platão, por intermédio da reflexão sobre a escrita de Isócrates, não enseja uma crítica a toda forma de escrita, em abstrato, muito menos ratifica a sua condenação *a priori* – posição entretanto talvez admissível na perspectiva de Sócrates. O que Platão nos oferece é um novo confronto dialético entre duas formas de escrita, confronto que é paradigma da distinção crucial entre a prática da retórica e da filosofia, como ele a concebe. Nesse sentido, seria preciso, indo além, mostrar também a existência de um “outro discurso” (276a1: ἄλλον...λόγον), que se revelasse como uma versão “melhor e mais capaz que aquela outra por natureza” (276a2-3: ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φύεται), ou seja, um *lógos dialético* e sua correspondente forma de escrita. Vejamos, então, como esse será apresentado.

Um “discurso vivo”

FEDRO: Qual é ele, e como dizes que nasce?

SÓCRATES: Aquele que é escrito junto com conhecimento na alma de quem aprende e é capaz de defender a si próprio, sabendo diante de quem deve falar e calar.

FEDRO: Falas do discurso de quem sabe, vivo e dotado de alma, e do qual se poderia dizer que o escrito é uma imagem?

SÓCRATES: Exatamente.⁵⁴⁶

(*Phdr.* 276a4-b1)

O segundo gênero de discurso – “melhor e mais capaz” que o primeiro – é aquele que consegue defender-se a si mesmo, possuindo a autonomia de falar e se silenciar quando convém. Tal como o primeiro gênero de discurso, ele admite a escrita como uma imagem, mas diferente daquele, “é vivo e dotado de alma” (276a8: ζῶντα καὶ ἔμψυχον).

⁵⁴⁵ Que Platão faça referência aqui uma modalidade de escrita – a dos rétores e sofistas – e não a toda expressão escrita, parece ainda ficar mais claro quando cotejamos com a passagem do *Protágoras* (329a), na qual Sócrates levanta a mesma acusação contra o discurso dos sofistas, conforme vemos na passagem abaixo:

Se alguém consultasse sobre este assunto algum dos nossos oradores políticos, talvez ouvisse idêntico discurso da boca de Péricles ou da de qualquer outro dos mais fecundos oradores. Todos eles, porém, no instante em que lhes apresentam qualquer objeção, comportam-se como livros: ficam sem saber responder e formular a menor pergunta.

(*Prot.* 329a1-4, tradução de C. A. Nunes, 2002, cf. τάχ' ἂν καὶ τοιούτους λόγους ἀκούσειεν ἢ Περικλέους ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ἱκανῶν εἰπεῖν· εἰ δὲ ἐπανερόιτό τινά τι, ὥσπερ βιβλία οὐδὲν ἔχουσιν οὔτε ἀποκρίνασθαι οὔτε αὐτοὶ ἐρέσθαι).

⁵⁴⁶ Cf. {ΦΑΙ.} Τίνα τοῦτον καὶ πῶς λέγεις γινόμενον;

{ΣΩ.} Ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.

{ΦΑΙ.} Τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἶδωλον ἂν τι λέγοιτο δικαίως.

{ΣΩ.} Παντάπασι μὲν οὔν.

Ora, o que significa um discurso e uma escrita “dotados de alma” e “vivos”? Discutimos, nos capítulos anteriores, como a ideia de movimento parece estar fortemente associada à pesquisa filosófica no *Fedro*. A própria distinção entre reminiscência (ἀνάμνησις) e lembrança (ὑπόμνησις), para o que chamamos atenção no capítulo IV, poderia ser compreendida a partir de um jogo de oposições que envolve, de um lado, estaticidade e, de outro, movimento. Vimos também que conhecer (rememorar) representa, em suma, uma função anímica estreitamente ligada à vida e ao movimento, tendo a alma imortal como o seu motor gerador. A própria demonstração da alma presente na palinódia já trazia a associação entre movimento e vida, como víamos em 245c4-9: “Eis o princípio da demonstração. Toda alma é imortal. Pois o que é sempre móvel é imortal, enquanto o que move outro e por outro é movido, cessando o movimento, cessa também a vida”⁵⁴⁷.

Considerando tais reflexões, parece tornar-se evidente por que razão o *lógos* dialético, que representa o intermédio pelo qual se pode viabilizar a busca filosófica, deveria ser “dotado de alma” (ἔμψυχον). Ora, para engendrar conhecimento, ele precisa ter a natureza das coisas moventes, das coisas vivas, ele precisa se caracterizar por uma vivacidade e uma capacidade de dialogar, de se moldar, de se diferenciar, metamorfoseando-se e produzindo novos significados mediante novas circunstâncias, sendo capaz de falar e de se calar – e não somente de se silenciar ou repetir sempre as mesmas informações, mecanicamente⁵⁴⁸. Não obstante, para Platão, o discurso de Lísias – ou a escrita de Isócrates – não logravam cumprir tais exigências, ao passo que a escrita platônica, por que satisfaz a essas exigências, seria uma alternativa – tanto na performance da dialética, como vemos em seus diálogos escritos, quanto também nos momentos de reflexão teórica, como vemos nessa passagem do *Fedro* e, particularmente, na *Carta 7*, à qual retornamos brevemente.

Tivemos ocasião de examinar, no capítulo IV, como a crítica à escrita de Dionísio II, expressa por Platão na *Carta 7*, representava também um esforço de compreensão da dialética. As posições contrapostas naquele contexto constituíam um exercício de distinção proposto por Platão, permitindo examinar as vantagens e desvantagens das letras – imagens que tanto poderiam colaborar para a busca do saber, se realizada por uma alma movida por *éros*, quanto também poderiam oferecer riscos, visto que,

⁵⁴⁷ Cf. ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἦδε. Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινουῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς.

⁵⁴⁸ Ademais, conforme notou N. Cordero (2011, p. 41), uma concepção dinâmica da realidade, já consignada no velho termo *physis* empregado pelos filósofos pré-socráticos, persistiu ao longo de todo o pensamento grego. Assim sendo, é possível pensar que também a resposta platônica não pudesse prescindir da noção de movimento e vida associado ao processo filosófico e, por conseguinte, associado à dimensão filosófica do *lógos*.

compartilhando da natureza dos sensíveis, elas poderiam conduzir não necessariamente ao *saber*, mas a um *crer-saber* – como era o caso do tirano de Siracusa. Ora, vimos também que o problema da escrita, que aflorava como paradigma para o problema da linguagem, dizia também respeito à sua natureza imagética, uma vez que se tratava de um construto necessariamente radicado no sensível, de modo que sua associação causal ao conhecimento seria bastante ingênua, haja vista que poderia culminar com o desenvolvimento de uma aparência de conhecimento, e não com o próprio conhecimento. Era por essa razão, portanto, que emergia da *Carta 7* senão um patente negativismo quanto à expressibilidade da filosofia, ao menos um generalizado ceticismo quanto à linguagem – oral e escrita –, como testemunhamos, por exemplo, no argumento que concluía a reflexão levada a termo por Platão naquele texto: “Ninguém que tenha juízo ousará expor pela linguagem o seu pensamento, [por causa de sua fragilidade], sobretudo em caracteres imóveis, como acontece com os escritos”⁵⁴⁹.

Conforme vimos, no contexto discursivo da *Carta 7*, importava para Platão frisar – talvez em tons particularmente retóricos – exatamente a falibilidade, a fraqueza ou a fragilidade do *lógos* (343a1: τὸ τῶν λόγων ἀσθενές), característica que se revelava particularmente na escrita *pseudo*-filosófica de Dionísio II, personagem que se arrogava ter se tornado um filósofo meramente por ter escrito uma obra sobre temas filosóficos. O que nos chama atenção nessa passagem, como em outras antes examinadas, é que os limites da linguagem estão também aqui associados à imobilidade de seus caracteres (ἀμετακίνητον), tal qual acabamos de ver na apreciação feita do *lógos* (e da escrita) de Lísias e Isócrates no *Fedro*. Assim sendo, os escritos de Dionísio II – como os de Lísias e Isócrates – serviam a evidenciar a insuficiência deste tipo de *lógos*, insuficiência não intrínseca a todo e qualquer ato discursivo, mas somente àquele que falha por não ser “vivo e dotado de alma”, *i.e.* que se encerra na imobilidade e não consegue se abrir ao diálogo vivo, fértil e dinâmico.

Logo, se a existência de um discurso e de uma escrita assim caracterizados se mostra patente na alusão a Lísias e Isócrates, resta ainda a hipótese de uma outra escrita (paradigma de um outro *lógos*), caracterizada pelo contraponto, a saber, a mobilidade dialética. Afinal, em lugar da escrita de Lísias, Isócrates e Dionísio II, a que outro modo de escrita Platão poderia recorrer? No próximo tópico, pretendemos mostrar que uma primeira abordagem dessa questão pode ser observada como plano de fundo das imagens

⁵⁴⁹ Tradução de J. T. Santos e J. Maia Jr., 2008, com modificações, cf. νοῦν ἔχων οὐδεὶς τολμήσει ποτὲ εἰς αὐτὸ τιθέναι τὰ νενοημένα ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ταῦτα εἰς ἀμετακίνητον, ὃ δὴ πάσχει τὰ γεγραμμένα τύποις.

do lavrador, do “Jardim de Adônis” (276b3: Ἀδώνιδος κήπους) e dos “jardins das letras” (276d1: τοὺς...ἐν γράμμασι κήπους).

6.2 O paradigma do “Jardim de Adônis”

Entre 276b1 e 277b3, Platão oferece uma nova imagem para melhor explicitar as distinções apresentadas na última seção. Sócrates interroga inicialmente se um lavrador sério e inteligente dispersaria suas sementes em pleno verão (uma ocasião, portanto, inoportuna para a semeadura) e se se contentaria em vê-las germinar em apenas oito dias (como ocorria com prática dos Jardins de Adônis⁵⁵⁰). Ou, caso tal lavrador participasse desse ritual, se ele realizaria tal atividade apenas como um jogo, por ocasião de uma festividade (276b5: μὲν δὴ παιδιᾶς τε καὶ ἑορτῆς χάριν), reservando, por outro lado, as sementes para uma ocasião mais oportuna (καιρός), quando pudesse vê-las germinar ao longo de oito meses. No contexto, a pergunta parece retórica, tendo em vista que Fedro, na sequência, a compreende como uma afirmação: “É assim como dizes que ele faria, Sócrates, sem dúvida: umas a sério, outras não” (276c1-2: Οὕτω που, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν σπουδῆ, τὰ δὲ ὡς ἐτέρως ἂν ἦ λέγεις ποιοῖ). Assim, Platão parece contrapor a prática do cultivo do “Jardim de Adônis” – uma brincadeira, um jogo (παιδιά) – à arte da lavoura (ἡ γεωργικὴ τέχνη), insinuando que o lavrador inteligente, se por acaso decidisse se dedicar à construção dos Jardins de Adônis, não o faria a sério, mas apenas como uma brincadeira.

Essa imagem permite compreender, na perspectiva de Platão, qual deveria ser a atitude do filósofo diante dos discursos (e da escrita). O filósofo – dispondo do conhecimento do justo, do belo e do bom (276c3-4: τὸν δὲ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχοντα) pode, como o lavrador, cultivar “jardins das letras” por divertimento (276d2: παιδιᾶς χάριν)⁵⁵¹. Se esse divertimento pode, além disso, ter a vantagem de amearhar um “tesouro de lembretes” (273d3: ὑπομνήματα θησαυριζόμενος),

⁵⁵⁰ Conforme Parker (2005) e Howatson (2005), os “Jardins de Adônis” consistiam em oferendas comemorativas a Adônis e Afrodite, realizadas no verão, como parte das festividades religiosas de Adônis. O ritual celebrava e lamentava a morte prematura de Adônis, por quem Afrodite, segundo a mitologia, fora apaixonada. Os artefatos consistiam em pequenos vasos, cestos ou conchas, nos quais se plantavam vegetais e flores e que eram expostos nos terraços das casas. Esses jardins em miniatura duravam apenas alguns dias e a morte deles também deveria simbolizar a morte do próprio Adônis.

⁵⁵¹ Aqui Platão parece proceder ao um *reversement* da noção de jogo, divertimento (παιδιά), como, ademais, percebemos na própria reação de Fedro (276e1-2):

Fedro: Falas de um belíssimo divertimento, comparado a outro trivial, Sócrates: o de quem é capaz de se divertir com discursos (...)

(Cf. {ΦΑΙ.} Παγκάλην λέγεις παρά φαύλην παιδιάν, ὦ Σώκρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν).

e, por isso, representar um “divertimento belíssimo” (276e1: παγκάλην...παιδιάν), sobretudo se comparado a outros passatempos triviais, como a participação em simpósios, isso não significa que semelhante prática – como a dos Jardins de Adônis – devesse estar no centro das preocupações do filósofo – como o plantio dos pequenos jardins por ocasião daquela ocasião festiva não deveria substituir a semeadura no tempo adequado realizada pelo lavrador sério. Portanto, ainda que os jogos do discurso possam representar uma atividade bela, ela não pode significar o mesmo que a dedicação à arte da dialética (276e5: τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ), uma atividade séria e mais bela ainda (276e4-5: καλλίων σπουδῆ) e que consiste em “plantar e semear discursos com ciência” (276e6-7: φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ’ ἐπιστήμης λόγους), discursos que se tornam autônomos, capazes de se ajudarem a si mesmos, e frutíferos, capazes de suscitar outros discursos.

Essa imagem serviu de matéria para que se associasse o cultivo do “Jardim de Adônis” à prática da *escrita* da filosofia – um jogo ou uma brincadeira (παιδιά) – opondo-a à dialética, uma atividade séria (σπουδῆ) e *oral*, como vemos no comentário de T. Szlezák (2009):

A parábola não conhece nenhuma atividade que seja ao mesmo tempo jogo e seriedade, assim como não há uma planta que corra no Jardim de Adônis e no campo ao mesmo tempo. Jogo e seriedade, escrita “mitologizante” e conversão dialética são claramente separados (...). A alegria do escritor com seu trabalho certamente desempenhou um papel para essa denominação (cf. ἡσθήσεται, 276d4), **mas é decisivo o fato de que aquele que ensina só emprega a arte dialética na conversação** (276e5).

(Szlezák, 2009, p. 30, grifos nossos)

Ainda que nos pareça haver na passagem uma contraposição entre a dialética e a produção de discursos, ou, ainda, entre, por um lado, uma atividade bela, mas não essencial – como o cultivo dos Jardins de Adônis ou o “contar histórias sobre a justiça” (276e3-4: δικαιοσύνης...περί μυγοῦντα) – e, por outro, uma atividade essencial – a prática da lavoura e da dialética –, a nosso ver o trecho não permite associar, como propõe Szlezák (2009, p. 30), dialética a oralidade – e isso por razões internas ao próprio texto. Vejamos.

Na passagem, Sócrates continua a discussão sobre a escrita, que, conforme vimos, parece funcionar como paradigma para a compreensão mais geral do próprio *lógos*. É por essa razão que se consigna nessa passagem referências ao “escrever” aqui associado a uma das formas do *lógos*, como se pode atestar pelo emprego de um léxico específico:

1. 276c7: “Não escreveria em água a sério” (Οὐκ ἄρα σπουδῆ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράφει);
2. 276d1: “nos jardins das letras, semeia e escreve” (ἐν γράμμασι κήπους... σπερεῖ τε καὶ γράφει);
3. 276d2-3: “escreve formando para si um tesouro de lembretes” (γράφῃ ἐαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος).

Tais passagens associam, com efeito, a prática dos discursos à escrita, contudo, assim o fazem não para contrapor a escrita a uma hipotética oralidade dialética, mas simplesmente porque Platão, ao longo do *Fedro*, toma a escrita como paradigma do *lógos*. Tanto é assim que essa mesma prática de escrita, inicialmente associada ao *grapheîn*, é referida logo à frente como um *mythologeîn*, isto é, um “contar histórias”, termo que, se não remete exclusivamente a uma prática oral, ao menos admite a oralidade como seu traço semântico mais comum: “[a prática] de quem é capaz de se divertir com discursos, contando histórias sobre a justiça (...)” (276e2-3: τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης...πέρι μυθολογοῦντα).

Além disso, a linha 276e5, que Szlezák aponta como evidência do “fato decisivo de que aquele que ensina só aplica a dialética na conversação”, não contém sequer um elemento lexical que permita corroborar a associação proposta pelo comentador. Vejamos toda a passagem:

SÓCRATES: Pois é assim, meu caro Fedro. Mas suponho ser muito mais bela a seriedade que surge disso tudo, quando alguém empreendendo a dialética e alcançando uma alma predisposta, planta e semeia discursos com ciência – que são competentes em ajudar a si mesmos e a quem os plantou e, longe de infrutíferos, dotados de sementes da qual crescem outros discursos⁵⁵².

(*Phdr.* 275e4-7)

Ora, diversamente do que sugere Szlezák, a passagem acima não faz qualquer relação entre a dialética e uma suposta prática oral. Em vez disso, corrobora os aspectos que já haviam sido destacados anteriormente na contraposição entre o *lógos* retórico e a dialética no *Fedro*, que poderíamos sintetizar nos pontos abaixo:

1. a dialética pressupõe o encontro com uma “alma predisposta” (ψυχὴν προσήκουσαν): a oração participial λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν (“tendo encontrado uma

⁵⁵² Tradução de Reis (2016), com adaptações Cf. Ἔστι γάρ, ὧ φίλε Φαῖδρε, οὕτω· πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδῆ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ χρώμενος λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπεῖρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους – οἱ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις.

alma predisposta”), parece explicitar a condição pela qual é possível se realizar a dialética – é preciso que haja uma espécie de encontro entre almas, caracterizado, diríamos, por uma predisposição que se viabiliza tanto pela *philia* entre os dialogantes, quanto por *eros* que motiva o aprender, temas que já foram abordados na primeira metade do *Fedro*;

2. os discursos são “plantados e semeados” (φυτεύη τε καὶ σπείρη) com “ciência” (μετ’ ἐπιστήμης): a prática da semeadura remete à arte da lavoura (276b6: τῆ γεωργικῆ...τέχνῃ), o que nos permite associar a dialética àquela arte, não ao “Jardim de Adônis”. Ao passo que a lavoura rende frutos no longo prazo, corresponde ao “Jardim de Adônis” um efeito limitado a oito dias. Isso diz algo a respeito do efeito dos discursos: o *lógos* que se limita a entreter, ainda que seja belo quando fala de justiça, tem um efeito transitório, ao passo que a dialética, por ser produzida com “ciência”, tem um efeito duradouro. A diferença entre a transitoriedade e a permanência do efeito dos discursos pôde, ademais, ser verificada na prática discursiva contida no próprio *Fedro*: o discurso de Lísias, ainda que tenha sido considerado belo, pareceu convincente somente durante um pequeno período de tempo, o que demonstra que o efeito psicagógico da retórica seria localizado e limitado a uma primeira impressão, ao passo que o da dialética seria duradouro, visto que se constrói com base em uma “ciência”; por conseguinte, somente essa arte mostrou-se verdadeiramente psicagógica;

3. o *lógos* dialético é autônomo (“capaz de ajudar a si mesmo”) e frutífero (“dotado de sementes das quais crescem outros discursos”): trata-se aqui, novamente, da oposição entre um discurso que diz sempre o mesmo, sendo incapaz de dialogar e, por isso, dependente de tutela, um discurso “sem vida própria”, e um discurso vivo, que seja capaz de incluir a plurivocidade e, portanto, suscitar novas discussões e novos discursos; além disso, como é dotado de sementes que germinam, esse segundo *lógos* caracteriza-se pelo movimento da vida, por ser dotado de uma “alma” (ἐνψυχόν).

Esses três pontos permitem-nos, sem dúvida, corroborar aquela distinção entre as duas formas de *lógos*, conforme comentamos no último item, parecendo-nos estar ausente dela uma contraposição entre oralidade e escrita. Entretanto, restaria ainda a pergunta: por que Platão, em um primeiro momento, faz clara menção ao “escrever” (γραφεῖν) e, na segunda parte, não mais se refere explicitamente à escrita, mas a um “contar histórias” (μυθολογεῖν) e a um “semear e plantar discursos” (φυτεύη τε καὶ σπείρη...λόγους)?

A nosso ver, trata-se de uma característica da própria “escrita dialética” de Platão e do uso extensivo da noção de paradigma como elemento da própria dialética, conforme vimos no capítulo V. Nessa passagem específica, Platão parece oferecer, com efeito, um

desdobramento do paradigma em três níveis, de forma análoga à passagem do *Político* que mencionamos anteriormente: o paradigma do paradigma (o jardim e a lavoura); o paradigma propriamente dito (a escrita) e o tema do diálogo (a contraposição dialética principal do *Fedro*: aquela entre as duas modalidades de *lógos*). Assim, na terceira dobra desse movimento textual, está em jogo não mais a escrita – *stricto sensu* – mas uma instância maior e englobante – a do *lógos* – como, em síntese, podemos ver no quadro abaixo:

O paradigma do paradigma →	Jardim de Adônis	<i>vs.</i>	Arte da lavoura
	<ul style="list-style-type: none"> ▪ divertimento, jogo ▪ efeito provisório ▪ ocasião de festividade e diversão 		<ul style="list-style-type: none"> ▪ atividade séria ▪ efeito de longo termo ▪ atividade permanente ao longo do ano
O paradigma propriamente dito →	Jardim das letras	<i>vs.</i>	Escrita dialética
	<ul style="list-style-type: none"> ▪ divertimento, jogo ▪ escrita na água, efeito provisório ▪ tesouro de lembretes ▪ belíssimo divertimento 		<ul style="list-style-type: none"> ▪ atividade séria ▪ pressupõe uma alma predisposta ▪ produz outros discursos (dotado de vida própria, movimento e autonomia)
Contraposição dialética principal →	O <i>lógos</i> retórico	<i>vs.</i>	O <i>lógos</i> dialético
	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Lísias e Sócrates ▪ o discurso retórico 		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Sócrates e Platão ▪ o diálogo filosófico

Admitindo-se, portanto, que as duas primeiras oposições paradigmáticas funcionem como recurso metodológico para compreensão da verdadeira distinção – a que se opera no campo do *lógos* e que emerge como um efeito do diálogo *Fedro* como um todo, desde o primeiro encontro entre Fedro e Sócrates –, resta explicar a contraposição entre *paidiá* (“jogo, diversão, brincadeira”) e *spoudé* (“atividade séria e difícil”) mobilizada nessa passagem.

Jogo, brincadeira vs. atividade séria

Na pena dos diversos comentadores, diferentes interpretações foram oferecidas para a contraposição entre *paidiá* (“jogo, diversão, brincadeira”) e *spoudé* (“atividade séria e difícil”), no âmbito dessa passagem do *Fedro*. Na linha dos estudiosos de Tübingen-Milão, tratava-se da verdadeira distinção entre a atividade do filósofo e a dos demais candidatos à filosofia: o jogo, a brincadeira, o divertimento (*paidiá*) não faria parte da “filosofia séria” (*spoudé*) de Platão. O “jogo” (*paidiá*), como vimos, associado inapelavelmente à escrita por esses comentadores, como explica G. Reale⁵⁵³, não teria lugar no âmbito da dialética. Tal como o Jardim de Adônis, a escrita e o jogo, quando comparados à oralidade da dialética, deveriam ser relegados a um segundo plano, em prol de uma atividade mais séria, da qual estariam excluídos até mesmo os diálogos escritos de Platão⁵⁵⁴. Se, como observamos acima – e como veremos novamente no próximo tópico –, não se trata de fazer uma contraposição entre oralidade e escrita, faria sentido, como propõem esses estudiosos, reservar à filosofia o espaço exclusivo da “seriedade” (*spoudé*), claramente separado de qualquer forma de “jogo” (*paidiá*)?

Como bem anotou L. Brisson (2004, p. 57, 58), não se deve ler a passagem, como de resto, também várias outras partes do *Fedro*, sem considerar a alusão indireta ao debate que Platão trava com Isócrates e Alcidas. É sabido, por exemplo, que Alcidas, no panfleto *Sobre aqueles que escrevem discursos ou sobre os sofistas* (*Περὶ τῶν τοὺς γραπτῶν λόγους γραφόντων ἢ περὶ σοφιστῶν*) apresentara argumentos semelhantes aos que Platão mobiliza no *Fedro*, para atacar, no caso de Alcidas, o discurso escrito de Isócrates: do ponto de vista retórico, o texto escrito seria ineficaz e inferior, seria incapaz de responder ao debate concreto e, por isso, de dar conta do tempo oportuno (*καιρός*), que representa o *momentum* do debate vivo, oral e improvisado. Assim, para Alcidas,

⁵⁵³ Cf. Reale (2004, p. 59-60): “De fato, quem possui a ciência não pode operar com ‘seriedade’ fixando com a tinta e com a pena sobre rolos de papel *as coisas que lhe são mais caras*; justamente porque os escritos, como sabemos, não são capazes de defender-se nos seus conteúdos, nem são capazes de *comunicar a verdade* de modo adequado. (...) O escrito é um *jogo* muito belo, de dignidade muito elevada em relação *a outros jogos* que não valem nada. Mas a arte dialética na dimensão da oralidade é *muito mais bela*, e justamente nela encontra-se o empenho de *seriedade* (...)”.

⁵⁵⁴ Cf. Szlezák (2009, p. 32): “Se aquilo que o φιλόσοφος leva a sério deve se chamar φιλοσοφία, então a ‘filosofia’ é, para Platão, a conversa oral, que o ‘que sabe’ conduz tendo em vista o ‘ensinamento’ de um ‘aprendiz’ escolhido. Portanto, de todos os λόγοι, apenas o ‘que é pronunciado no contexto do ensinamento e com a finalidade de fazer aprender’ (διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις) (278a2) tem valor verdadeiro. Esse tipo de λόγοι foi o único que restou de uma abrangente divisão de todos os λόγοι: todos os escritos, metrificados ou não, não são dignos de grande seriedade. Como não há um escrito que não seja nem metrificado, nem não metrificado, é não perguntar se os próprios diálogos de Platão, por exemplo, estariam excluídos desse julgamento”. Dessa citação de Szlezák, causa-nos assombro que, na linha citada como evidência do “único discurso” sobrevivente, o comentador tenha recortado a frase precisamente antes do particípio *graphómenos*. Voltaremos a essa questão no próximo item.

o texto escrito teria apenas uma finalidade pedagógica: ao emular os elementos da verdadeira improvisação, seria não mais que um “jogo” (Brisson, 2004, p. 58; Quirim, 2016, p. 80). A invectiva de Alcídamente ter-se-ia colocado também como uma espécie de autodefesa, talvez em resposta ao célebre *Contra os sofistas* (Κατὰ τῶν σοφιστῶν) de Isócrates, que teria tido como alvo precisamente a obra de sofistas como Alcídamente⁵⁵⁵. Ora, o que essas alusões nos podem indicar? Em primeiro lugar, que a sombra de Isócrates já se faz sentir – embora o orador seja citado somente mais à frente, em 278e8, na passagem que comentamos na última seção. Para L. Brisson, Platão parece evocar argumentos de Alcídamente – nomeadamente: a associação entre escrita e pintura (275d), entre escrita e jogo (276c-d) e a oposição entre discurso inerte e vivo (276a) – certamente não para defender o mesmo ponto do sofista, *i.e.* a inferioridade do discurso escrito em relação ao discurso improvisado e oral, ou para condenar *ipso facto* o estilo de Isócrates, mas para pôr em relevo um *tertium quid*, a prática do *lógos* fundada em um tratamento metódico, profundamente implicado com a exigência de uma *psykhé* que é motora do processo de conhecimento e pode ser conduzida mediante um exercício adequado da linguagem. Nas palavras de Brisson (2004):

Ele [Platão] desloca o centro de gravidade de sua crítica à escrita, que em Alcídamente e mesmo em Isócrates envolvia a atenção ao momento oportuno (*kairós*). Portanto, aquela capacidade de se adaptar à ocasião e de tirar proveito da conjuntura cede lugar à necessidade de discernimento metódico dos tipos de almas e dos tipos de discurso, baseado na prática da dialética (*Fedro* 271c-277a, 277b-c)⁵⁵⁶.

(Brisson, 2004, p. 59)

Portanto, insinuando-se no debate entre Alcídamente e Isócrates e reapresentando parte dos argumentos do primeiro, Platão desloca a questão para outro terreno. Aproveita-se do debate em curso sobre a escrita, mas não com a intenção de marcar uma posição (seja contra ela, cf. Alcídamente, ou a seu favor, cf. Isócrates), mas para erigi-la em paradigma de uma discussão maior, *i.e.* a de determinar que tipo de *lógos* é adequado ao processo de conhecer; processo que, conforme vimos, Platão não revela indícios de que dependa do aproveitamento de uma conjuntura, de um tempo oportuno

⁵⁵⁵ Conforme comenta Brisson (2004, p. 58), a posição de Alcídamente seria, entretanto, uma causa perdida: o estilo de Isócrates já havia se tornado um padrão e sua maneira de escrever já se impunha em outros autores – mesmo em Platão. Tanto é assim, que Aristóteles, na *Retórica* (III, 3), tomará a posição ao lado de Isócrates, contra Alcídamente.

⁵⁵⁶ Cf. “Mais il déplace le centre de gravité de sa critique de l'écriture, qui, chez Alcidas et même chez Isocrate, implique une attention au moment opportun (*kairós*) et donc la capacité à s'adapter à l'occasion et à profiter de la conjuncture, cède la place à la nécessité d'un discernement méthodique, fondé sur la pratique de la dialectique, des genres d'âmes et des genres de discours (*Phèdre* 271c-277a, 277b-c)”.

– do *kairós* – mas de uma propensão psíquica, privativa dos humanos, de se porem em marcha, em uma espécie de movimento de rememoração. Ademais, pensasse Platão tal como Alcídamente – que simplesmente condenava os discursos escritos em favor de uma oralidade improvisada –, não teria ele francamente representado, como vemos na *Apologia*, o paradoxo dessa posição? De fato, o improviso de Sócrates naquela ocasião mostrara-se francamente ineficaz na defesa de seu ponto de vista⁵⁵⁷.

Assim sendo, admitir que corresponderia à posição de Platão o argumento de Alcídamente de que a escrita seria um jogo de menor importância, não somente implica ignorar a sutileza do debate posto – e as diferentes vozes que se podem ouvir nas entrelinhas –, mas também desconsiderar as relações entre essa passagem e as demais partes do diálogo, e, em particular, toda a discussão precedente sobre a *psykhagogía*, sobre a *psykhé* e sobre a *anámnēsis*, conforme vimos nos capítulos anteriores. E isso sem falar das reflexões que poderíamos encontrar, talvez, em outras obras centrais do *corpus Platonium*.

Concordamos com R. Burger (1980, p. 100), em vez disso, com o fato de que o *Fedro* exige do leitor a quebra de uma ilusão: aquela que consistia em admitir que Platão, embora representasse Sócrates como seu personagem principal no *Fedro*, estivesse apresentando *ipsis verbis* a sua própria posição através das falas de seu mestre. Embora a posição de Sócrates – o personagem, ao menos – possa de fato estar mais explícita no texto; Platão, o “personagem invisível” nessa cena dramática, não necessariamente a teria assumido para si, quando não seria o caso de tê-la deliberadamente subvertido⁵⁵⁸. Assim, o contraste entre o caráter lúdico do Jardim de Adônis e a seriedade do plantio das sementes no solo e estação adequados, que aparece na fala de Sócrates como uma primeira oposição entre os jogos da escrita e uma prática mais séria da dialética (talvez oral, para Sócrates), cederia lugar para uma outra e mais profunda distinção, agora de

⁵⁵⁷ Mesmo em outros diálogos, o insucesso das discussões entre Sócrates e os sofistas mostram que simplesmente a oralidade improvisada não é o suficiente para a dialética, como, por exemplo, em diversas ocasiões em que Sócrates abre mão de simplesmente perguntar – como discurso contido na parte final do *Górgias* – e, mesmo assim, não logra persuadir seus interlocutores. A exigência da dialética, portanto, vai muito além da discussão oral e improvisada.

⁵⁵⁸ Conforme comentamos no capítulo III, R. Burger (1980) argumenta no sentido de que, do mesmo modo que a distância entre o que poderíamos considerar como método filosófico de Sócrates e o pensamento filosófico maduro de Platão emerge sutilmente na estratégia platônica de deliberadamente se tornar invisível nas imitações dramáticas dos diálogos; no diálogo entre Theuth e Thamos no *Fedro*, e nas passagens que o seguem, o contraste entre Sócrates – o filósofo que, de fato, nada escreveu – e Platão – o filósofo que, de fato, levou o gênero escrito do diálogo a complexidade antes não conhecida – estaria representado na contraposição entre uma aparente condenação da escrita por Sócrates e a sutil defesa de seu potencial filosófico por Platão.

interesse de Platão⁵⁵⁹, que repousaria, para Burger, na “oposição entre um *lógos* ilegítimo, sem raízes, que é como uma pintura silenciosa, e o *lógos* dialético, falado ou escrito, cujas raízes são plantadas na alma do aprendiz” (Burger, 1980, p. 121)⁵⁶⁰.

Nesse sentido, a manipulação que Platão faz dos diferentes recursos na sua escrita – o uso das imagens, das alegorias, o emprego de símiles, a presença de polifonia, as alusões, a polissemia etc., recursos linguísticos e literários a que fizemos menção em diferentes momentos desta tese – se afiguraria também como uma espécie de jogo da linguagem a serviço da filosofia ou em prol de uma escrita dialética. Sendo assim, como é possível sustentar a incompatibilidade entre *paidiá* e *spoudé*, posição defendida por Szlezák (2009) e Reale (2004)?

Para se defender a tese de que exista nesta passagem uma incompatibilidade entre jogo, ou divertimento (*paidiá*) e a seriedade da dialética (*spoudé*), seria preciso, retomando o paradigma apresentado, admitir que fosse também inconciliável a atividade do lavrador que produz o “Jardim de Adônis” e aquele que cultiva o campo. Ora, na passagem, Sócrates formula hipoteticamente a possibilidade de o lavrador sério cultivar tais jardins, não havendo aí, necessariamente, uma interdição. O que parece ficar claro é que, na hipótese de o lavrador cultivar os Jardins de Adônis, ele o deveria fazer como “uma brincadeira”, não levando tal atividade a sério. Apenas o plantio adequado das sementes, em se respeitando a época propícia e o tempo de cultivo correto, é que mereceria sua maior atenção e “seriedade”. Não se trata, portanto, de uma antinomia, mas de uma divisão.

Além disso, ao apresentar a imagem do “Jardim de Adônis”, Platão parece colocar as duas atividades – o jogo e a seriedade – em uma relação mais complexa, não propriamente de oposição. De fato, conforme explica Parker (2005, p. 283), os pequenos jardins plantados em cestas ou em fragmentos de vasos de terracota destinavam-se a uso ritual nas festas de Adônis, um festival em que as mulheres lamentavam a morte do personagem mítico. Esses artefatos simbolizariam a morte prematura do jovem que, segundo a mitologia, teria despertado o amor de Afrodite e, de acordo com diferentes narrativas, teria sido morto por um javali selvagem, enquanto caçava na floresta, talvez

⁵⁵⁹ A necessidade de reconhecer uma distinção entre o que se diz nas falas de Sócrates e o pensamento de Platão – a que os comentadores da Escola de Tübingen-Milão não atentam – é também reconhecida por G. Ferrari (1990, p. 213) que, embora não subscreva a posição de Burger (1980), por ele mesmo rebatida, afirma, por exemplo, que: “Certainly, when we take these points of presentation into account we see that an extreme interpretation of Socrates’ words, which would strictly confine the effects he describes according to mechanical boundaries of format, is not a plausible reading of Plato’s intent”.

⁵⁶⁰ Cf. “the opposition between the rootless, illegitimate *lógos* which is like a silent painting and the dialectic *logos*, spoken or written, whose roots are planted in the soul of the learner”.

por vingança de Ártemis (Howatson, 2005, p. 6). Ora, por que Sócrates, já anteriormente alertado pelo seu *daímon* da impiedade em que outrora incorrera contra *Éros* (*Phdr.* 242b8-d2), se colocaria novamente contra uma divindade, posicionando-se contra um ritual que, ademais, celebrava justamente o amor? Não nos parece plausível, portanto, que nessa passagem Platão proponha uma visão negativa dessa prática. Assim sendo, o jogo – o cultivo do Jardim de Adônis – não somente mereceria ser respeitado, dentro de sua dignidade ritualística, como poderia também ser o símbolo da relação entre homens e deuses, tendo *Éros* como elemento comum.

Do mesmo modo, se estendemos tais reflexões ao segundo paradigma – o do jardim das letras (276d: ἐν γράμμασι κήπους) –, vemos não uma antinomia entre, de um lado, o “escrever em água” (276c7: ἐν ὕδατι γράψει), *i.e.* a escrita por diversão ou brincadeira (παιδιά) – ainda que ela pudesse render frutos muito belos, como os discursos sobre a justiça – e, por outro lado, a dialética, *i.e.* a prática “que planta e semeia discursos com ciência” (276e6-7: φυτεύη τε καὶ σπείρη μετ’ ἐπιστήμης λόγους). Em suma, o que temos aqui, exatamente como no caso da lavoura, é uma vez mais a apresentação do exercício dialético da divisão e reunião, exatamente como vimos acerca da contraposição entre os dois discursos proferidos por Sócrates. Ou seja, o conhecimento – aqui, no caso, da “bela escrita” – não emerge da proposição particular contida em cada um dos membros dessa divisão, mas assoma como o efeito do próprio exercício de dividir e reunir. Assim sendo, a escrita dialética não emerge na passagem senão como o resultado desse esforço: a despeito das inegáveis limitações da linguagem, e da escrita, em particular, é como se Platão nos convidasse a nos engajarmos nessa prática de divisão e reunião, um trabalho sério e difícil (σπουδή), mas cuja recompensa é de uma beleza superior (καλλίων): compreender a própria dialética e, portanto, tornar-se apto a ser filósofo.

Em outras palavras, como bem mostrou A. Cotton (2014, p. 4 *et seq.*), esse constante movimento dialético, que podemos identificar na malha do texto de Platão desde que não o reduzamos a signos que transmitem uma doutrina fechada, é paradigmático do próprio filosofar. Por intermédio desse paradigma, como sustenta a estudiosa, os diálogos de Platão “nos encorajam a nos engajarmos neles por nós mesmos, e apontam adiante para um filosofar ativo, além dos limites do texto”⁵⁶¹. Concordamos com Cotton (2014, p. 7) que “parece claro que a passagem foi projetada para nos parecer perturbadora e desencadear

⁵⁶¹ Cf. “they encourage us to engage in it for ourselves, pointing towards further active philosophizing beyond the confines of the text”.

em nós um processo de reflexão sobre as questões que ela levanta.”⁵⁶²

6.3 Divisão e reunião das letras ou o *lógos* “à altura do humano”

No final da passagem que discutimos acima (277a9-b4), a questão levantada em 258d7 e repostada em 269c9-d1 pareceu a Sócrates finalmente ter sido respondida, como se depreende da passagem abaixo. Após anunciar que lhes faltara ainda considerar uma questão, Sócrates assim enuncia:

SÓCRATES: Aquilo de que tratávamos e, querendo examinar, nos trouxe em direção a isto: como passar em revista a reprimenda a Lísias quanto à escrita e aos próprios discursos – que podem ser escritos com arte ou sem arte. E parece-me então ter ficado suficientemente claro em que consiste ou não ter arte.

FEDRO: De fato, parece. Mas faz com que eu me lembre mais uma vez⁵⁶³.
(*Phdr.* 277a9-b4)

Se Sócrates, nessa passagem, afirma possuir a resposta para a questão formulada previamente (em que consiste escrever um discurso com arte?), talvez ela ainda não estivesse clara para os demais interlocutores de Platão – quiçá nem mesmo para Fedro que, embora anuisse com Sócrates no passo citado, lhe pedia uma nova explicação, que lhe “ajudasse a se lembrar” (ὕπόμνησόν). Por que Sócrates aparenta já compreender a questão, e Fedro, embora concorde com ele, ainda requer nova explicação? Para a questão posta, a que conclusão chegaram os personagens?

Na argumentação anterior, conforme vimos, deparamo-nos com a oposição entre uma forma de escrita (e de *lógos*) caracterizada por ser dependente, desprovida de vida e incapaz de oferecer respostas diferentes para perguntas variadas – o que se nos pareceu caracterizar o *lógos* de Lísias e Isócrates – e, por outro lado, aquela outra forma que, possuindo ciência, seria produtora de novos discursos, e então poderia ser caracterizada por possuir autonomia e mobilidade – configurando, assim, o *lógos* da dialética. Naquela ocasião, Sócrates encerrara a caracterização dessa segunda forma de escrita (e de *lógos*), afirmando que somente esta seria capaz de “tornar feliz e à altura do possível” quem dela se dispusesse (277a3-4: τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν).

⁵⁶² Cf. “it seems clear that the passage is designed to strike us as troubling, and to trigger in us a process of reflection about the issues it raises (...)”.

⁵⁶³ Cf. {ΣΩ.} Ὡν δὴ περί βουλευθέντες ἰδεῖν ἀφικόμεθα εἰς τόδε, ὅπως τὸ Λυσίου τε ὄνειδος ἐξετάσαιμεν τῆς τῶν λόγων γραφῆς περί, καὶ αὐτοὺς τοὺς λόγους οἱ τέχνη καὶ ἄνευ τέχνης γράφονται. τὸ μὲν οὖν ἔντεχνον καὶ μὴ δοκεῖ μοι δεδηλώσθαι μετρίως.
{ΦΑΙ.} Ἐδοξέ γε δὴ· πάλιν δὲ ὑπόμνησόν με πῶς.

Esse breve adendo final na fala de Sócrates acentuava a potência de a filosofia tornar feliz (εὐδαιμονεῖν) a vida daqueles que a cultivam – uma preocupação, diga-se de passagem, jamais ausente do fazer filosófico no mundo antigo⁵⁶⁴. Ao mesmo tempo, sublinhava o caráter relativo dessa potência, isto é, o cultivo da dialética conduz a um estado de felicidade limitado ao “quanto é possível a um ser humano” (εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν). Portanto, do mesmo modo que competiria aos mortais o engajar-se na busca filosófica, o resultado desse caminho em termos de um “tornar-se feliz” (εὐδαιμονεῖν) pareceria conformar-se à condição humana. Isso parece remeter àquela distinção filosófica que comentamos antes, e que subjaz a reflexão presente em todo o diálogo: a distinção entre o estatuto da *sophía* – divina, “hiperurânia”, ligada a uma visão plena e absoluta das Formas, sem intermediários – e da *philo-sophía* – uma atividade humana, um movimento psíquico de rememoração (ἀνάμνησις), para o qual se tornam necessários expedientes intermediários, tais como um método – a dialética – e paradigmas – como a escrita, essa forma de oferecer uma “lembrança” (ὑπόμνησις). De fato, como Sócrates afirma mais à frente, chamar de sábio (σοφός) quem maneja com excelência o *lógos* “parece ser algo grande demais, somente conveniente a um deus” (278d3-4: μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν).

Na prática, em que consistiria a atividade filosófica à altura (ou no limite) do gênero humano? Em que consistiria produzir um discurso “com arte”? De fato, uma condição para esse tipo de *lógos* fora oferecida em 273d8-e4:

se alguém não enumerar as naturezas dos que vão ouvi-lo, se não for capaz de dividir os seres por formas e compreender com uma única ideia de acordo com cada um deles, jamais será hábil em discursos à **altura do possível ao ser humano**⁵⁶⁵.

(Phdr. 273d8-e4, grifos nossos)

A produção de um *lógos* à altura do que que é possível a um humano (καθ’ ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ) consistiria, como se vê no comentário de Sócrates, no procedimento de dividir um objeto de acordo com as formas (κατ’ εἶδη τε διαρεῖσθαι) e reuni-lo em uma única ideia, resguardando-se a natureza de cada um (μιᾶ ἰδέα δυνατὸς ἧ καθ’ ἕνα καστον

⁵⁶⁴ De fato, conforme defende P. Hadot (2014), a filosofia antiga é, sobretudo, “um modo de vida”, que pressupõe uma opção existencial, a busca por uma vida comunitária e o desenvolvimento de um discurso teórico a partir dessa visão de mundo, que tem em vista a sabedoria (σοφία) e, como consequência dela, a felicidade (εὐδαιμονία).

⁵⁶⁵ Tradução Reis (2016), com modificações, cf. ἐὰν μή τις τῶν τε ἀκουσομένων τὰς φύσεις διαριθμήσῃται, καὶ κατ’ εἶδη τε διαρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μιᾶ ἰδέα δυνατὸς ἧ καθ’ ἕνα καστον περιλαμβάνειν, οὐ ποτ’ ἔσται τεχνικός λόγων περὶ καθ’ ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ.

περιλαμβάνειν). Tais se colocam como condições – explícitas pelo período hipotético introduzido pela conjunção ἔαν – para alguém lograr se tornar um *tekhnikós lógon*, i.e. alguém capaz de produzir um discurso verdadeiramente artístico. Ora, conforme vimos, tais operações descrevem a dialética conforme definida no *Fedro*⁵⁶⁶ e as operações de divisão e reunião descritas na passagem são requisitos para um “saber enumerar” (διαριθμήσῃται), o que, por sua vez, implica distinguir as naturezas daqueles que ouvem o discurso (τῶν τε ἀκουσομένων τὰς φύσεις).

Já estaria claro a Sócrates, portanto, que o discurso artístico (τεχνικὸς λόγος) deveria levar em conta aqueles que o ouvem. Assim, ele não poderia prescindir de uma flexibilidade e mobilidade tais, de modo a fazer jus às diferentes *psykhaí* daqueles que o recebem. Ou seja, se é verdade que há diferentes naturezas de ouvintes e se é preciso distingui-las, seria igualmente forçoso que o *lógos* a eles direcionado desse conta dessas diversas formas de recepção. Compreende-se, então, por que um discurso que, como uma pintura, se limitasse somente a responder o mesmo – e não a dialogar – só poderia estar aquém dessa exigência fundamental.

Além disso, tal exigência implicaria tanto um modo particular de expressão – uma modalidade específica de performance dos *lógoi*, de modo a serem “frutíferos”, capazes de produzirem outros discursos (*Phdr.* 276e4-277a4) –, quanto o conhecimento a ele associado – um conhecimento pertinente à natureza da alma humana, para o que a palinódia e a alegoria da alma como biga alada antes apresentadas revelam-se novamente fecundas para essa reflexão⁵⁶⁷. Assim, parece-nos ser esse o ponto que Sócrates revela ter finalmente alcançado e que, instado por Fedro, será objeto de uma nova reflexão. Vejamos o que ele diz:

SÓCRATES: Antes que alguém saiba a verdade a respeito de cada coisa que fala ou escreve e torne-se capaz de definir em si mesma toda e qualquer coisa, e, uma vez definida, que saiba cortá-la novamente segundo as formas até alcançar o indivisível, e tendo chegado do mesmo modo, a discernir a natureza da alma, descobrindo toda forma de

⁵⁶⁶ Conforme comentamos no capítulo II, acerca da passagem: “Reunir em uma única ideia coisas dispersas aqui e ali, abarcando-as numa visão de conjunto, a fim de tornar evidente, definindo cada coisa, aquilo em que cada caso pretende ensinar. Tal como agora mesmo a respeito de Éros – quando definido o que é –, esteja bem ou mal enunciado, o discurso teve como dizer graças a isso algo ao menos claro e coerente consigo mesmo” (*Phdr.* 265d3-7, cf. Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλη. ὥσπερ τὰ νυνδὴ περὶ Ἐρωτος – ὃ ἔστιν ὀρισθέν – εἴτ' εὖ εἴτε κακῶς ἐλέχθη, τὸ γοῦν σαφές καὶ τὸ αὐτὸ αὐτῷ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος.)

⁵⁶⁷ Fato que desafia a perplexidade dos comentadores que indicam problemas quanto à unidade do *Fedro* (conforme vimos na Parte α'). Parece-nos bastante claro que o núcleo ontológico da “palinódia” descreve o tipo de ciência fundamental que se requer dos que sabem manejar os discursos com arte. Assim, as duas partes do diálogo não se podem dissociar.

discurso adequado a cada natureza, componha e ordene assim o discurso, oferecendo à alma variegada discurso variegado e em tudo harmonizado a ela e discurso simples à alma simples, antes disso ele não será capaz de manejar com arte o gênero dos discursos e à altura do que concede a natureza, nem em vista de ensinar, nem em vista de persuadir alguém, como o argumento anterior inteiro deixou claro para nós⁵⁶⁸.

(*Phdr.* 277b5-c6)

A passagem sintetiza toda a discussão anterior, integrando plenamente a dialética da divisão e reunião à investigação sobre o *lógos* produzido com arte (τέχνη). Retomemos retrospectivamente os principais argumentos que emergem nessa passagem:

1. o gênero do *lógos* verdadeiramente eficaz é capaz de ensinar (διδάξαι) e persuadir (πεισσαι);

2. para isso, ele deve compreender todos os tipos de tons e harmonias (παναρμονίους) e, assim, ser igualmente adequado a diferentes tipos de almas: um discurso variegado (ποικίλος) para uma alma do mesmo tipo e um discurso simples (ἀπλός) para uma alma simples;

3. ele precisa ser capaz de discernir a natureza da alma (περί τε ψυχῆς φύσεως διδών), para descobrir que tipo de discurso está de acordo com cada uma (τὸ προσαρμόττον ἐκάστη φύσει εἶδος ἀνευρίσκων);

4. para isso, ele oferece uma definição do seu objeto (ὀρίζεσθαι) e sabe cortá-lo (τέμνειν), isto é, dividi-lo, até alcançar o indivisível (μέχρι τοῦ ἀτμήτου), de acordo com suas formas (κατ' εἶδη) para, enfim, apresentar uma visão de conjunto, compondo e ordenando o discurso (τιθῆ και διακοσμῆ τὸν λόγον);

5. a consequência desejável dessa prática do *lógos* é chegar ao conhecimento do que é verdadeiro (τό ἀληθές... εἰδεῖν) acerca do que se fala e do que se escreve (πέρι ὧν λέγει ἢ γράφει).

Em primeiro lugar, parece-nos significativo que, nessa espécie de síntese, Platão, ao associar o falar (λέγει) e o escrever (γράφει) no bojo da mesma reflexão, não oferece um tratamento distinto para cada um deles, de modo que uma suposta contradição nesses termos, no que diz respeito ao *lógos* dialético, parece também não ser o caso nessa

⁵⁶⁸ Cf. {ΣΩ.} Πρὶν ἂν τις τό τε ἀληθές ἐκάστων εἰδῆ περί ὧν λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτό τε πᾶν ὀρίζεσθαι δυνατὸς γένηται, ὀρισάμενός τε πάλιν κατ' εἶδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῆ, περί τε ψυχῆς φύσεως διδών κατὰ ταῦτά, τὸ προσαρμόττον ἐκάστη φύσει εἶδος ἀνευρίσκων, οὕτω τιθῆ και διακοσμῆ τὸν λόγον, ποικίλη μὲν ποικίλους ψυχῆ και παναρμονίους διδοῦς λόγους, ἀπλοῦς δὲ ἀπλῆ, οὐ πρότερον δυνατὸν τέχνη ἔσεσθαι καθ' ὅσον πέφυκε μεταχειρισθῆναι τὸ λόγων γένος, οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι οὔτε τι πρὸς τὸ πείσαι, ὡς ὁ ἔμπροσθεν πᾶς μεμήνηκεν ἡμῖν λόγος.

passagem⁵⁶⁹. A propósito desse *lógos*, a passagem alude: ao seu efeito (o de produzir o conhecimento verdadeiro e gerar persuasão); à sua característica flexível e móvel (é capaz de se moldar aos diferentes enquadres comunicativos, estando igualmente apto a diferentes ouvintes); ao fato de pressupor uma ciência (o discernimento dos diferentes tipos de alma); ao seu procedimento metodológico (ser capaz de oferecer definição e proceder a divisões e reunião) e, finalmente, à sua condição de instância prática preliminar ao conhecimento da verdade, isto é, à sua excelência enquanto método filosófico.

A propósito do seu procedimento metodológico, requisita-se daquele que pretende tornar-se um *tekhnikós logōn*, que seja capaz de manejar o discurso com arte, que proceda a divisões até o indivisível (μέχρι τοῦ ἀτμήτου), isto é, que se engaje em um processo reflexivo orientado por um esforço analítico que culmina com a identificação dos “elementos menores”, para, em seguida, ser capaz de compor (τιθέναι) e ordenar (διακοσμεῖν) o *lógos*. Em se considerando a convergência temática entre o *Fedro* e o *Político* no que diz respeito à determinação da prática da dialética, a observação que aqui se faz parece representar uma formulação mais condensada que aquela explicitada no paradigma das letras do *Político* (277d1-278d6).

Tal como é o caso nessa passagem do *Fedro*, o objetivo no *Político* é o de clarificar em que consiste a “ciência” (ἐπιστήμη) da dialética, para o que se recorre ao paradigma das letras. Ao se aludir a uma experiência cultural específica – o ato de ler e escrever – afigurava-se naquele diálogo uma imagem para o processo intelectual de divisão até o elemento mínimo – no caso do aprender a ler, as letras –, etapa que permitiria, na sequência, produzir combinações diversas, mas não aleatórias, a fim de produzir sílabas e palavras com significado. Assim, figurava-se o processo experimentado pela *psykhé* no ato de aprender como algo análogo ao processo alfabético de aquisição da capacidade de leitura e escrita. Sem que o aprendiz conhecesse de antemão os elementos menores, ele não seria capaz de reconhecer combinações “nas sílabas maiores e mais difíceis das coisas” (*Plt.* 278d4-5: εἰς τὰς τῶν πραγμάτων μακρὰς καὶ μὴ ῥαδίους συλλαβὰς).

Admitindo-se uma aproximação entre esses dois diálogos no que diz a tal caracterização do *lógos*, perguntamos: seria possível pensar, enfim, que o *lógos* dialético de Platão – ao menos como consignado no *Fedro* e no *Político* – seria de certo modo

⁵⁶⁹ Conforme comenta Trabattoni (1993, p. 22), “Anche qui si può notare che il discorso scritto e quello orale sono messi esattamente sullo stesso piano e accomunati dalla medesima critica. Né se deve credere che questo motivo abbia un rilievo solo episodico. Esso in effetti no fa che riprendere nei medesimi termini il programma enunciato nel *Fedro* al momento di introdurre il tema della scrittura (260d)”.

gramatical, isto é, consistiria em uma forma de pensar pautada por divisões e reuniões de ordem “alfabética”? Se admitimos uma resposta positiva para essa questão, parece ser possível então corroborar uma vez mais a tese de que a escrita – tal como tematizada no *Fedro* – corresponda a algo mais que a resposta de Platão ao debate sobre as consequências sociais da adesão generalizada à tecnologia alfabética nas diversas práticas discursivas de seu tempo. A tematização das letras no *Fedro* não se restringiria a mero testemunho histórico, e, menos ainda, a uma tomada de posição, mas seria produto de um sofisticado trabalho de composição do próprio diálogo, mais uma evidência da *performance* da dialética, mais uma amostra desse *lógos poikílos* do qual Platão é mestre.

O recurso às letras do alfabeto se encontra presente em diversos diálogos de Platão, e é mobilizado por vezes na abordagem de problemas filosóficos bastante específicos⁵⁷⁰. Estudiosos como G. Ryle (1960), D. Gallop (1963), T.-A. Druart (1975) e C. Gaudin (1990) se ocuparam particularmente desse tema, revelaram que o modo como Platão se refere às letras nesses diversos contextos parece indicar a existência de uma preocupação filosófica relacionada à elaboração de uma espécie de “ciência dos elementos” (*Stoicheiologie*). Com efeito, a referência às letras nos diálogos representaria mais do que um modo de abordar uma experiência cultural – consignada, conforme vimos, na experiência do aprendizado da leitura (como vimos no *Político*), na relação entre escrita e conhecimento (como vimos no *Fedro*) ou na autoridade “filosófica” que confere a escrita de uma obra (como vimos na *Carta 7*). O recurso às letras, seja em sua dimensão propriamente fonética (στοιχεῖα) ou gráfico/fonética (γράμματα)⁵⁷¹ revelar-se-ia o expediente filosófico do qual Platão teria lançado mão para figurar um modelo de compreensão da realidade. Conforme comentava T.-A. Druart (1975), o intuito seria o de elaborar

um esquema de inteligibilidade da realidade por intermédio da ‘comparação com as letras’. Aquele que estuda a constituição das sílabas

⁵⁷⁰ Conforme nos indica D. Gallop (1963), a imagem do aprendizado das letras aparece ao menos nos seguintes contextos ao longo da obra de Platão: 1. no *Protágoras* (325e), durante uma descrição da educação tradicional grega, o aprendizado das letras é mencionado como etapa anterior à leitura dos poetas; 2. no *Eutidemo* (277a), menciona-se que quando um professor “dita as letras”, somente um garoto que “conhece as letras” é capaz de copiá-las; na *República* (402a-c), Sócrates compara as Formas com as letras; 3. no *Teeteto*, Platão emprega o termo “conhecer as letras” (163b, 199a), “aprender as letras” (203a, 206a, 207d); 4. no *Sofista* (253a), o Estrangeiro de Eleia afirma que algumas das letras combinam entre si, enquanto outras não; 5. no *Político* (277c-278d), letras e sílabas tomadas na noção de paradigma; 6. no *Filebo* (17-18) letras tomadas como paradigmas para o método da divisão; 7. no *Crátilo* (várias passagens), letras tomadas como o próprio objeto da discussão.

⁵⁷¹ Conforme observa G. Ryle (1960, p. 433), “I hope to show (a) that Plato uses *stoicheion* nearly uniformly for ‘phonetic element’, though in *Theaetetus* (206a) *stoicheia* are both things uttered and things written; (b) that Plato uses *grammata* quite impartially for phonetic elements and for characters”.

a partir das letras fornece um paradigma, isto é, um modelo, da passagem do finito ao infinito, do múltiplo ao infinito⁵⁷².

(Druart, 1975, p. 262)

Segundo Druart (*id.*, p. 250 *et seq.*), a excelência do paradigma das letras residiria no fato de que o alfabeto colocaria à disposição dos ouvidos (e dos olhos, acrescentaríamos) uma heterogeneidade de elementos que, uma vez submetidos a leis de associação rigorosas, engendraria um conjunto homogêneo, que corresponderia mais ou menos ao sistema fonético/fonológico da língua. A chave da “estoiqeologia” platônica seria não somente determinar quais seriam tais “constituintes menores” e suas propriedades, mas também as formas de combinação de tais elementos na constituição de todas as coisas. Analisando a imagem da “carruagem de Hesíodo” na parte final do *Teeteto* (206a-208c), a estudiosa observa, por exemplo, que, para a determinação da natureza desse objeto, não bastaria saber descrever as suas partes constitutivas – as cem peças da carruagem – , mas igualmente seria necessário compreender os modos de arranjo dessas partes. Também C. Gaudin (1990, p. 158) diz algo parecido, ao afirmar que “uma definição não seria somente uma fórmula a designar uma coisa, mas ela tende a dizer a conexão que explica a articulação de suas partes”⁵⁷³. Tratar-se-ia, portanto, de um modelo que levaria em conta não somente as unidades propriamente ditas (os elementos, as letras), mas também a pluralidade ordenada dessas unidades (as composições, em sílabas e palavras). Talvez por isso, tal modelo se presta tão bem quando se trata de compreender as relações que permitem operar divisões e reuniões, mostrando que elas não têm nada de arbitrárias. Como fica claro no *Fedro* (265e1-3), seria preciso ser capaz de separar (διατέμνειν) segundo “as articulações naturais” (κατ’ ἄρθρα ἢ πέφυκεν) e não “despedaçar ao modo de um mau açougueiro” (καταγνύναι...κακοῦ μαγείρου τρόπω χρώμενον).

Enfim, ao reconhecer a existência de um modelo subjacente à reflexão sobre as letras em Platão, parece ser possível associá-lo também à passagem do *Fedro* citada acima. De fato, caracterizava-se o *lógos* dialético pelo esforço de definir (ὀρίζεσθαι), e se associava tal esforço às operações de dividir o objeto em seus elementos mínimos, indivisíveis (τέμνειν...μέχρι τοῦ ἀτμήτου), e, após isso, recompô-lo (τιθέναι) e ordená-lo (διακοσμεῖν).

⁵⁷² Cf. “Cette stoiceïologie élabore un schéma d’intelligibilité de la réalité par le biais de la «comparaison des lettres ». Celle-ci qui étudie la constitution des syllabes à partir des lettres fournit un paradigme, c’est-à-dire un modèle de compréhension du passage du fini à l’infini et enfin de l’un au multiple et à l’infini”.

⁵⁷³ Cf. “Une définition n’est pas seulement une formule qui désigne une chose mais elle tend à dire le lien qui rend raison de l’assemblage des parties”.

Fica evidente, portanto, que essa propriedade do *lógos* dialético de operar movimentos de análise e síntese é análogo ao processo de reconhecer as letras e combiná-las formando palavras. Assim como no campo da linguagem seria a correta compreensão das letras e de suas combinações que permitiria distinguir entre, digamos, um termo significativo na língua – *lama*, por exemplo – de outro que, apesar de constituído dos mesmos elementos, não possui significado – como *amla* –, ou mesmo distinguir termos significativos apenas a partir de seus elementos sonoros mínimos – *lama* e *cama*, por exemplo –, ou, contendo os mesmos elementos, distingui-los apenas pela sua ordem – *lama*, *alma*, *mala* etc. –; no campo da pesquisa filosófica seria também necessário aferir tais distinções; seria preciso, em suma, conhecer uma espécie de “gramática das coisas”. Ou seja, para aferir distinções entre as coisas e com isso obter a compreensão e a clareza acerca de cada uma, seria necessário conhecer suas partes e seus modos de reunião, para, somente assim, ser capaz de “discernir precisamente a semelhança e dessemelhança das coisas que existem” (*Phdr.* 262a6-7: τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι). O efeito desse procedimento de natureza “gramatical” é, como na linguagem, o de aferir distinções e reconhecer diferenças para, então, conceber uma totalidade, tarefa em que o discurso de Lísias fracassou (262c-266c).

Assim, o debate sobre a escrita no *Fedro* – especialmente aquele configurado na querela entre Isócrates e os sofistas – poderia ser pensado como a proposição de um paradigma, um modo de Platão indicar algo para além dessa questão em si mesma, de mostrar coisas maiores recorrendo a uma figuração⁵⁷⁴. Desse modo, Platão parece ter se debruçado sobre o universo imagético que a questão da escrita evocava não tanto para comentá-la *per se*, mas para fazer ver, indicar (δείκνυσθαί) algo próximo a ela (παρά). Na passagem do *Político* examinada no capítulo anterior, a recorrência ao paradigma viera em socorro de um erro detectado na pesquisa; de modo análogo, também no *Fedro* o mito de Theuth e as considerações em torno da escrita parecem evitar um equívoco, aquele de considerar a linguagem – não somente a escrita – como um substituto do conhecimento, “um remédio para a memória e para a sabedoria” (*Phdr.* 274e6: μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον). Assim como o Estrangeiro de Eleia afirmava no *Político* que, sem o uso de um paradigma, os dialogantes corriam o risco de “saber como em sonho (*Plt.* 277d3: οἶον ὄναρ εἰδῶς), embora acordados fossem ignorantes (*Plt.* 277d4: 277d3-4: ὕπαρ ἀγνοεῖν)”; também no *Fedro*, por intermédio do paradigma da escrita, Platão estaria advertindo os seus

⁵⁷⁴ Conforme explicaria o Estrangeiro de Eleia, no *Político*, 277d1-2: “É difícil mostrar algo maior suficientemente sem fazer uso de um paradigma” (Cf. Χαλεπόν, ὃ δαιμόνιε, μὴ παραδείγμασι χρώμενον ἱκανῶς ἐνδείκνυσθαί τι τῶν μειζόνων.)

interlocutores do risco de “ser ignorante em sonho ou acordado” (*Phdr.* 277d10: τὸ γὰρ ἀγνοεῖν ὕπαρ τε καὶ ὄναρ).

Não nos demoraremos repetindo os comentários apresentados nos capítulos anteriores, mas é válido destacar uma vez mais que essa descrição do *lógos* produzido com arte, conforme vemos retratada na passagem citada no início desta seção (*Phdr.* 277b5-c6), parece se inscrever no *Fedro* como um corolário descritivo daquela experiência discursiva que foi materializada nos dois discursos proferidos por Sócrates⁵⁷⁵. Finalmente, julgamos ainda pertinente oferecer uma breve nota sobre o estilo com que essa descrição é apresentada, o qual parece refletir, de certo modo, as observações contidas nela própria sobre a forma do *lógos* dialético. Vejamos.

Nesta passagem afirma-se que o *lógos* provido de arte caracteriza-se por ser “panarmônico” (παναρμόνιος, “que possui todas as harmonias musicais”), o que evoca sua capacidade de se metamorfosear segundo as características da alma daqueles que o recebem, tornando-se adequado a diferentes perfis de ouvintes. Disso resulta que a simplicidade ou a complexidade psíquica das pessoas engajadas no ato dialético implica também diferentes graus de simplicidade ou complexidade na recepção do discurso. Assim, a admissão de diferentes formas (de recepção) do discurso, estando cada uma de acordo com as diferentes formas de almas, contraria a tese segundo a qual Platão teria se posicionado contrariamente à escrita porque não teria confiado que todos os leitores fossem capazes de compreender adequadamente o texto escrito⁵⁷⁶.

Todavia, a passagem em questão, talvez uma das mais complexas do diálogo do ponto de vista filosófico, revela-se igualmente complexa do ponto de vista formal. Em comentário à passagem, H. Yunis (2014, p. 236) nota que:

A oração com μέν se desdobra gradualmente, a oração com δέ completa o pensamento com um trocadilho e o todo é expresso através de uma vívida e artificial ordem de palavras: ABAB entrelaçamento (ποικίλη μὲν ποικίλους ψυχῆ...λόγους), AABB *polyptoton* (mesmas palavras, casos diferentes: ποικίλη μὲν ποικίλους...ἀπλοῦς δὲ ἀπλῆ), ABBA *homoioptoton* (palavras diferentes, casos iguais: ποικίλη μὲν ποικίλους...ἀπλοῦς δὲ

⁵⁷⁵ Mostramos no capítulo II como a definição de dialética oferecida no *Fedro* (265d3-7; 266b3-c9), como o procedimento de divisão (διαίρεσις) e reunião (συναγωγή), espelhava também a prática discursiva presente ao longo de todo o diálogo. Assim sendo, o *Fedro* não somente pode ser visto como um dos diálogos metadialéticos do *corpus Platonicum* como seria evidência privilegiada de uma *performance* da dialética, o que também reforçaria a perspectiva hermenêutica adotada, segundo a qual não se deve prescindir da forma na análise do conteúdo da obra de Platão.

⁵⁷⁶ Conforme escreve Trabattoni (1993, p. 68): “rimane così confermato che la diffidenza verso il discorso scritto non deriva da un rifiuto antiluministico della divulgazione. Platone riconosce che esistono anime semplici, cui è possibile e conveniente fare discorsi semplici. Il problema dello scritto consiste piuttosto nella sua incapacità di armonizzare anime e discorsi”.

ἀπλῆ). As rimas in -ους e -η são impressionantes. O efeito evoca a arte do falante de associar os discursos às almas⁵⁷⁷.

(Yunis, 2014, p. 236)

Conforme comenta H. Yunis, o virtuosismo literário observado nessa passagem é um modo de demonstrar que o domínio da arte consiste em saber produzir discursos adequados a diferentes receptores. Então, essa seria uma evidência da escrita dialética que Platão propõe no *Fedro*, uma amostra do tipo de *lógos* que satisfaz as exigências que qualificam tal escrita nesse mesmo diálogo. A elaboração retórica apontada pelo comentador certamente não é exceção na prosa platônica – do que são provas, conforme vimos, as diferentes estratégias discursivas mobilizadas na construção desse diálogo, tanto de uma perspectiva *macro* (a mobilização de diferentes temas e gêneros do discurso, por exemplo), quanto *micro* (o léxico empregado, as alusões implícitas, as imagens, as figuras de construção etc.). A sofisticação da escrita não somente revela o esforço empreendido na composição de um discurso “panarmônico” (παναρμονίος), mas também seria a demonstração do domínio de uma arte (τέχνη).

Conforme afirmara Sócrates, a “seriedade mais bela” (276e5: καλλίων σπουδῆ) ocorre quando alguém “empreendendo a arte da dialética e alcançando uma alma conveniente, planta e semeia discursos com ciência” (276e5-7)⁵⁷⁸. A passagem mostra que o *lógos kalós*, que é, afinal, o fim da pesquisa proposta por Sócrates a Fedro, decorre do domínio de uma *tékhnē*. Por isso, é forçoso admitir que sua prática não pode prescindir de um procedimento específico – de uma arte – não podendo, em outras palavras, se caracterizar por uma improvisação ao sabor de uma suposta oralidade despreocupada⁵⁷⁹. Em segundo lugar, o trecho também revela que somente um discurso produzido segundo os procedimentos dessa arte estaria apto a alcançar uma “alma conveniente” (276e6: λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν– “tocando uma alma adequada”)⁵⁸⁰. Se ser capaz de

⁵⁷⁷ Cf. The μέν clause unfolds gradually, the δέ clause completes the thought with punch, and the whole is phrased in lively, artificial word order: ABAB interlacing (ποικίλη μὲν ποικίλους ψυχῆ...λόγους), AABB *polyptoton* (same words, different cases: ποικίλη μὲν ποικίλους...ἀπλοῦς δὲ ἀπλῆ), ABBA *homoiototon* (different words, same cases: ποικίλη μὲν ποικίλους...ἀπλοῦς δὲ ἀπλῆ). The rhymes in -ους and -η are striking. The effect evokes the speaker artistry in matching discourses and souls.

⁵⁷⁸ Cf. ὅταν τις τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ χρώμενος, λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους.

⁵⁷⁹ Nesse sentido, mesmo que Platão, conforme vimos no item anterior, faça Sócrates retomar os argumentos de Alcídamante contra a escrita, a conclusão jamais poderia ser a de subscrever a posição desse sofista, o qual, afinal, condenava a influência da escrita nos discursos, em prol de uma improvisação próxima à oralidade (Cf. Brisson, 2004, p. 58; Quirim, 2016, p. 80).

⁵⁸⁰ Hackforth (1997, p. 164) comenta que essa passagem se aproxima da fala de Diótima no *Banquete* (especialmente entre 249a1-4): “Although the language of our present passage is less erotic, the words ὅταν...λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους mean just the same as παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας (249a). And when we see this, we see also that this discussion of the merits and defects of writing is no extraneous appendage to the main theme of the dialogue”.

discernir a natureza das almas (277b8: περί τε ψυχῆς φύσεως διδῶν) e descobrir um tipo discurso adequado a cada natureza (277c1: προσαρμόττον ἐκάστη φύσει εἶδος ἀνευρίσκων) são condições para que o *lógos* efetivamente atinja os seus interlocutores, fica claro que o domínio dessa técnica se impõe ao candidato a filósofo.

6.4 De volta ao paradigma e o *lógos* escrito na alma

Na penúltima seção do *Fedro* (277d6-278b6), antes do epílogo a Lísias e a Isócrates (*Phdr.* 278b7-279c8), Sócrates retorna ao paradigma da escrita. Conforme vimos na última seção, a discussão anterior sobre a escrita culminara com a postulação do *lógos* dialético como aquele que é produzido de acordo com os procedimentos de uma *tékhnē*, e, por isso, estaria apto a ensinar (διδάξαι) e a persuadir (πεισαι). Tratava-se, ainda, de um gênero digno da “mais bela seriedade” (276e5: καλλίων σπουδῆ).

Porém, na sequência do diálogo, assistimos a uma inflexão em torno do mesmo paradigma⁵⁸¹. É o caso então de definir aquele outro tipo escrita, o qual corresponderia ao discurso a que Sócrates antes fizera alusão: “o falar ou escrever não de forma bela, mas feia e desonrosa”⁵⁸² (258d4-5). Quais seriam afinal as características e atitudes correspondentes a esse outro gênero, ora classificado como vergonhoso (αἰσχρός), digno de repreensão (ὄνειδος) e de reprovação (ἐπονείδιστος)? Será mais uma vez o discurso de Lísias que será objeto de exame:

SÓCRATES: Que se Lísias ou qualquer outro alguma vez escreveu ou vier a escrever, seja em privado ou em público, propostas de leis, escrevendo um tratado político, e se considera que há nisso algo de certeza e clareza, a quem escrever deste modo caberá uma reprimenda, quer seja feita ou não. É que ignorar, em vigília ou em sonho, as coisas justas e injustas, más e boas, jamais escapará de ser um alvo de censura, mesmo que a multidão inteira o admire⁵⁸³.

(*Phdr.* 277d6-e3)

⁵⁸¹ O uso do mesmo paradigma tanto para a configuração do *lógos* dialético, materializado na escrita de Platão, quanto para a caracterização do *lógos* retórico, de que os discursos de Lísias (e de Isócrates) seriam exemplares, parece ainda confirmar aquela observação de Sócrates de que “escrever discursos não seria em si mesmo algo vergonhoso” (258d1-2: οὐκ αἰσχρὸν αὐτό γε τὸ γράφειν λόγους).

⁵⁸² Cf. τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἀλλ' αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς.

⁵⁸³ Cf. {ΣΩ.} Ὡς εἴτε Λυσίας ἢ τις ἄλλος πῶποτε ἔγραψεν ἢ γράψει ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ νόμους τιθείς, σύγγραμμα πολιτικὸν γράφων καὶ μεγάλην τινὰ ἐν αὐτῷ βεβαιότητα ἡγούμενος καὶ σαφήνειαν, οὕτω μὲν ὄνειδος τῷ γράφοντι, εἴτε τίς φησιν εἴτε μή· τὸ γὰρ ἀγνοεῖν ὑπάρ τε καὶ ὄναρ δικαίων καὶ ἀδίκων πέρι καὶ κακῶν καὶ ἀγαθῶν οὐκ ἐκφεύγει τῇ ἀληθείᾳ μὴ οὐκ ἐπονείδιστον εἶναι, οὐδὲ ἂν ὁ πᾶς ὄχλος αὐτὸ ἐπαινέσῃ.

A passagem acima caracteriza um modo específico de escrever e uma correspondente atitude acerca desse tipo de escrita. Do ponto de vista da forma, trata-se de um tratado político (σύγγραμμα πολιτικόν)⁵⁸⁴. O termo *sýngramma* remete a um tipo de composição em prosa, que tem pretensão de sistematicidade, e se opõe, como nos indica o *LSJ*, a *hypónema*. Conforme destacamos no capítulo IV, a crítica de Platão consignada no mito de Theuth incidia exatamente sobre a perspectiva de se ver a escrita como uma sistematização do conhecimento, como uma espécie de substituto gráfico do saber, ao se lhe atribuir, entre outras, a faculdade de, por si mesma, tornar os homens mais sábios. Naquela ocasião, vimos que, no entrelugar entre a opinião do inventor da escrita – Theuth –, e aquela de quem ela fora oferecida como um presente – o rei Thamos –, a escrita, na sua dimensão *hyponemática*, poderia ser vista como um intermediário entre o não-conhecer e o conhecer, uma imagem, certamente, mas também um paradigma à disposição do filósofo. É nesse sentido, aliás, que Fedro, na passagem citada na última seção (*Phdr.* 277a9-b4), solicitara a Sócrates que lhe “lembrasse” mais uma vez da conclusão a que teriam chegado a respeito do discurso produzido com arte: “Mas faz com que eu me lembre mais uma vez” (Ἐδοξέ γε δὴ· πάλιν δὲ ὑπόμνησόν με πῶς). A resposta desse pedido é uma fala de Sócrates, mas, conforme vimos, é também a demonstração da forma de escrever de Platão. Uma escrita *hyponemática*, não um tratado.

Assim, mantendo coerência com aquela passagem, temos que admitir que fala de Sócrates se refira aqui não a toda forma de escrita, mas àquela que tem a pretensão de ser um “tratado” (σύγγραμμα), sem contudo ser capaz de aferir distinções (entre o justo e o injusto, o bom e o mau). Um *lógos* desse gênero poderia mesmo suscitar o elogio de uma multidão (277e2-3: ὁ πᾶς ὄχλος αὐτὸ ἐπαινέσῃ) – tal era a celebridade dos sofistas e oradores, qual era o encantamento de Fedro pelo discurso de Lísias no início do diálogo –, porém, sua forma seria incompatível com as exigências postas para o *lógos* dialético, e, sendo assim, tal gênero de discurso não se revelaria persuasivo e tampouco capaz de chegar à verdade, uma vez que ele não poderia oferecer qualquer certeza (βεβαιότης) ou clareza (σαφήνεια).

Sócrates apresenta, então, uma espécie de conclusão, na qual vemos confrontadas as características do primeiro tipo de *lógos* às do segundo:

⁵⁸⁴ A referência é um exemplo do tipo de linguagem usada por oradores como Lísias. Conforme anota Yunis (2014, p. 237), “making laws, [thereby] writing a political composition: ‘making laws’ is an instance of the larger category of writing a political composition (257e1-258c9, 278c3-4), which would also include the products of forensic speechwriters like Lysias”.

SÓCRATES: Quem considera que há necessariamente muito de diversão em um discurso escrito sobre qualquer tema, que nenhum discurso em verso ou em prosa digno de muita seriedade jamais foi escrito ou mesmo proferido como os de rapsodos proferidos para persuadir sem exame ou ensinamento, e que o melhor deles vem a ser realmente um meio de recordar de quem sabe; e que clareza e perfeição digna de seriedade, por outro lado, existem somente nos que tratam do que é justo, belo e bom, ensinados e proferidos graças à instrução e realmente escritos na alma, e que tais discursos devem ser tratados como seus filhos legítimos – primeiro o que está nele e se lá for descoberto; depois, qualquer rebento e irmão desse que ao mesmo tempo tenha crescido em outras almas de outros indivíduos e de acordo com o seu mérito; e que se deve dar adeus aos demais –, eis sem dúvida o homem, Fedro, cuja natureza é tal como aquela que eu e tu fizemos voto de nos tornar⁵⁸⁵.

(*Phdr.* 277e5-b4)

Esse excerto foi amplamente citado pelos principais expoentes da Escola de Tübingen-Milão para fundamentar a sua interpretação. M. Perine (2014, p. 93), por exemplo, retomando a interpretação de Reale (2004, p. 64) e Gaiser (1959, p. 15), mostra como a passagem seria uma evidência textual em favor de uma clara oposição entre oralidade (dialética e didascálica) e escrita (retórica e psicagógica)⁵⁸⁶. Enquanto a primeira representaria algo sério (σπουδή), a segunda limitar-se-ia a um jogo ou brincadeira (παιδιά). Enquanto a primeira proporia “ensinar” (διδάσκειν), a segunda lograria apenas “conduzir as almas” (ψυχαγωγεῖν). Contudo, tal interpretação somente se sustentaria se admitíssemos três premissas: 1. que há uma contradição forte entre oralidade e escrita no *Fedro*; 2. que o conceito de *psykhagogia* é completamente estranho à pesquisa filosófica; E 3. que há incompatibilidade entre o que é sério (σπουδή) e o que é da ordem do jogo ou brincadeira (παιδιά). No entanto, como esperamos ter mostrado até aqui, nenhuma dessas premissas pareceu se sustentar em face do texto do *Fedro*.

⁵⁸⁵ Cf. {ΣΩ.} Ὁ δέ γε ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ περὶ ἐκάστου παιδιᾶν τε ἡγούμενος πολλὴν ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ οὐδένα πώποτε λόγον ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι, οὐδὲ λεχθῆναι ὡς οἱ ῥαψωδούμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἔνεκα ἐλέχθησαν, ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδότην ὑπόμνησιν γεγονέναι, ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν [ἐν] μόνις ἡγούμενος τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ τέλει καὶ ἄξιον σπουδῆς· δεῖν δὲ τοὺς τοιοῦτους λόγους αὐτοῦ λέγεσθαι οἷον υἱεὶς γνησίους εἶναι, πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὐτῷ, ἐὰν εὐρεθῆις ἐνῆ, ἔπειτα εἴ τις τούτου ἔκγονοί τε καὶ ἀδελφοὶ ἅμα ἐν ἄλλαισιν ἄλλων ψυχαῖς κατ' ἀξίαν ἐνέφυσαν· τοὺς δὲ ἄλλους χαίρειν ἔων – οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ὦ Φαῖδρε, εἶναι οἷον ἐγὼ τε καὶ σὺ εὐξαίμεθ' ἂν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι.

⁵⁸⁶ Cf. Perine (2014, p. 93): “Dito de outro modo, a diferença fundamental entre o discurso de Lísias e o de Sócrates no *Fedro* é a diferença entre *psykhagogia* e *didaskalia*. O discurso de Lísias seduz Fedro, mas não lhe ensina nada, nem mesmo sobre aspectos formais, isto é, técnicos, da arte de fazer discursos. O discurso de Sócrates não só fascina o jovem Fedro, mas também lhe ensina coisas de maior valor do que o simples domínio de uma técnica”.

Assim sendo, que consequências podemos tirar do exame dessa passagem, em consonância com a interpretação que propusemos? Para tentarmos responder a essa questão, propomo-nos a examinar em seu conjunto os argumentos principais, assim parafraseados:

- O filósofo deve reconhecer que:
 1. pode haver jogo, brincadeira (παιδιά) nos discursos escritos sobre qualquer tema;
 2. nenhum discurso que seja digno de seriedade (ἄξιον σπουδῆς) pode ser escrito ou proferido como os discursos dos rapsodos, que são ditos/escritos sem exame (ἄνευ ἀνακρίσεως) ou sem ensinamento (διδασχί);
 3. os melhores discursos são aqueles que se prestam a produzir uma recordação (ὑπόμνησις) naqueles que sabem (ἀτῶν...εἰδότης);
 4. clareza e perfeição só existem nos discursos que tratam do justo, do belo e do bom, discursos ensinados graças à instrução (μαθήσεως χάριν) e escritos na alma (γραφόμενοι ἐν ψυχῇ).

Logo de partida, os argumentos (1) e (2), quando lidos em conjunto, não permitem admitir contradição entre “seriedade” (σπουδή) e “jogo/brincadeira” (παιδιά), ou a associação desses dois termos ao *lógos* oral ou ao escrito. Se a escrita pode ser vista, conforme propusemos, como um paradigma do *lógos*, então reconhecê-la como um “jogo”, não importando de que tema trate, implica reconhecer estar inerente a toda expressão discursiva o fato de se conter nela própria algum elemento “lúdico”. Assim, por intermédio de Sócrates, Platão parece sublinhar novamente aquela posição moderadamente cética e bastante crítica quanto à linguagem como um todo⁵⁸⁷. Por isso, não se trata de apresentar uma posição fechada e definitiva quanto à escrita, seja para defendê-la – como fizera o deus Theuth e talvez Isócrates – ou condená-la – como o rei Thamos e talvez Alcidas. Compreender o *lógos* na sua dimensão lúdica implicaria em vez disso concebê-lo como um risco e uma oportunidade: por seu intermédio seria possível tanto abordar um assunto digno de seriedade (ἄξιον σπουδῆς), quanto simplesmente limitar-se a divertir os ouvintes, como ocorre com a recitação dos rapsodos

⁵⁸⁷ De fato, como G. Ferrari (1990, p. 224) comenta: “Writing, as an instrument the consequences of which depend on its good or bad use, must be handled with the utmost diffidence and transparency as to its potential danger; so that philosophic confidence in the written product stems from a thorough-going lack of confidence in the medium”.

(ῥαψωδεῖν). Na primeira hipótese, é preciso que o *lógos* se constitua de modo tal a oferecer um prévio “exame” (ἀνάκρισις) e que seja precedido de algum tipo de “ensinamento” (διδασχί).

O termo *anákrisis*, conforme indica o *LSJ*, remete às ideias de “exame” – tal como é traduzido – mas denota também as ideias de “interrogação” e “questionamento”. Conforme comenta Harrison (1971, p. 94), o termo parece aludir igualmente à prática jurídica segundo a qual o magistrado interrogava os litigantes previamente ao julgamento, alusão que também parece dizer algo a respeito da forma como se produziria esse *lógos* – não tanto como um texto assertivo, quanto principalmente interrogativo. Assim, a condição necessária para que o *lógos* pudesse se revelar instrumento de uma investigação séria seria submetê-lo a um questionamento, capaz de torná-lo objeto de uma abordagem dialógica e dialética – tal como Sócrates e Fedro, de fato, o fizeram no *Fedro*, ao submeterem os diferentes discursos proferidos a uma rigorosa inquirição. Contudo, ao mesmo tempo, esse *lógos* deveria dispor de capacidade de diálogo com os diferentes tipos de alma – isto é, ser capaz de perguntar e responder –, e não simplesmente “manter-se em silêncio solene” (275d6: σεμνῶς πάνυ σιγῆ). Para tanto, seria preciso que ele também se constituísse tendo em vista um tipo específico de “ensinamento” (διδασχί).

O termo *didakhé* é bastante problemático para a interpretação da passagem, como dão mostras os diferentes equivalentes que os tradutores modernos encontram para a palavra grega. Trata-se de caracterizar uma qualidade do *lógos* (como sugere a tradução de Hackforth, 1997: *exposition*); seu propósito (como sugerem as duas traduções francesas, a de Robin, 1933, e a de Brisson, 2004: *volonté d'instruire*; a tradução italiana de De Luise, 2002: *scopo didattico*; e, ainda, a tradução para o português de Souza, 2016: *intenção didática*); trata-se de pensar, em vez disso, no seu efeito (como sugerem as traduções em língua portuguesa de Reis, 2016: *ensinamento*, e Nunes, 2011: *ensinam*; ou ainda, a tradução inglesa de Nehamas & Woodruff, in Cooper, 1997: *explanation*); trata-se, enfim, de qualquer combinação desses elementos ou ainda de nenhum deles?

Levando-se em conta o contexto dialógico, no qual, conforme vimos, a escrita vinha sendo tomada como paradigma para aferir a distinção entre dois tipos de *lógoi*, parece-nos que a *didakhé*, ao lado da *anákrisis*, na condição de correquisitos do *lógos* dialético, possam dizer algo a respeito do *modo* como o próprio *lógos* se constitui. Em outras palavras, um discurso “digno de seriedade” seria aquele que, jamais perdendo seu caráter lúdico, constituir-se-ia segundo a dinâmica do perguntar e responder – sendo, portanto, *anacrítico* – mas, além disso, pressuporia também um tipo de ensinamento ou explicação, uma *didakhé*.

Conforme observa Trabattoni (2003, p. 150 *et seq.*) a esse propósito, as palavras de Sócrates nessa passagem parecem reassumir, de forma concisa, o projeto da *República*. Tanto no *Fedro* quanto na *República*, a dialética poderia constituir-se objeto de uma educação (τροφή), pressupondo algum tipo de ensinamento (διδασχά). Contudo, enquanto na *República*, a dialética seria entendida “como uma ciência cujo aprendizado é possível programar de maneira metódica, simplesmente com o estudo da disciplina”, “por meio de longo e severo *curriculum* científico” (Trabattoni, 2003, p. 151), no *Fedro*, por outro lado, o aprendizado seria “somente um auto-aprendizado, um movimento da alma que rememora parte de um saber perdido” (*idem, ibidem*). O *lógos*, portanto, seria não mais que um instrumento substitutivo e imperfeito – um jogo –, mas tal instrumento poderia, mediante certas condições, revelar-se um poderoso recurso à disposição dos mortais para se conduzirem ao conhecimento:

o *lógos* não tem o poder de fazer conhecer diretamente a ideia, mas tem, em lugar disso, o poder psicagógico de conduzir a alma, de favorecer a persuasão, estimulando a memória da alma para a existência de realidades imóveis de que depende toda a realidade e todo conhecimento.

(Trabattoni, 2003, p. 155)

O *lógos* filosófico distingue-se da prática dos que “discursam como rapsodos” (ῥαψωδεῖν). A prática rapsódica inscrevia-se essencialmente em uma tradição oral – a recitação pública de poemas épicos – mas à época de Platão, conforme assinala Brisson (2004, p. 234), elementos dessa prática eram também apropriados por oradores e sofistas como auxiliares para a persuasão. Ao provocar um efeito prazeroso nos ouvintes, conclui Brisson, a presença de recitações nos discursos gerava descontração e os desviava da seriedade da questão tratada, acreditando-se, assim, tornar os discursos mais empáticos aos ouvintes e, por conseguinte, mais persuasivos⁵⁸⁸. Ora, para Platão, esse *lógos* parece ser somente um jogo, uma brincadeira. Em última análise, o seu efeito não seria o de produzir a verdadeira persuasão, mas apenas engendrar um assentimento provisório e passageiro tendo por base a relação entre orador e ouvinte. Trata-se, portanto, de uma condição bastante precária, visto que o convencimento do ouvinte não seria radicado em ensinamentos externos ao próprio discurso. Ademais, quando submetidos ao questionamento, tais discursos não seriam capazes de se defenderem, restando-lhes o

⁵⁸⁸ Além disso, como observou Brisson, em nota (2004, p. 234, nota 468), o discurso dos rapsodos, recitadores profissionais (cf. *Ion*) não são capazes de responder às questões que o filósofo gostaria de lhes colocar (cf. *Cármides*, 176c, *Protágoras*, 329a). Em todo caso, continua Brisson (p. 234) a passagem também parece apresentar um problema de ordem filológica: a expressão οἱ ῥαψωδοῦμενοι não seria uma interpolação?

desonroso silêncio – ou o abandono da discussão –, haja vista que não pressupõem o conhecimento que os poderia tornar verdadeiramente eficazes, a saber, o conhecimento da alma, condição pressuposta para que se tornassem dialéticos, suficientemente capazes de falar a cada tipo de alma. Em suma, falta aos discursos dos oradores e dos rapsodos não propriamente uma dicção oral (que, ademais, em geral possuíam), mas a capacidade de perguntar e responder (ἀνάκρισις) e o “ensinamento” (διδασχί) que os habilitassem a ser verdadeiramente psicagógicos e, portanto, persuasivos. Ao abordar essa questão, Trabattoni comenta que:

Visto que a fonte última do saber é a intuição intelectual das ideias, em cujo encaço é possível pôr-se somente mediante um ato de persuasão e rememoração interior, o uso educativo da palavra pode ser articulado segundo modos que favoreçam mais ou menos tal ato, e nesse âmbito a comunicação oral poderia ter uma vantagem em relação à escrita. Mas, em geral, a verdade filosófica não pode ser, como tal, nem escrita nem dita de modo unívoco e último, porque a refração produzida pelo *lógos* mantém o conhecer humano irremediavelmente distante de sua fonte. A escolha em favor da oralidade, por conseguinte, apresenta-se como solução forçada, por manter sem explicação a diferença que separa o saber fixo, último, não proposicional, inacessível ao homem nesta vida, do saber móvel, variável, proposicional, sempre atualizável e por isso provisório, de que o homem dispõe em sua condição mundana.

(Trabattoni, 2003, p. 155)

Assim, a contraposição entre os discursos “escritos ou proferidos como os rapsodos” (277e8: γραφῆναι, οὐδὲ λεχθῆναι ὡς οἱ ῥαψωδοῦμενοι) e aquele que, por outro lado, se revela “digno de seriedade” (ἄξιον σπουδῆς), por “ser claro e completo” (278a4-5: τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ τέλειον) ilustra a diferença entre um *lógos* que, mesmo na relativa precariedade inerente ao seu estatuto de “jogo”, logra tornar-se um instrumento à disposição dos filósofos, um intermediário entre a ignorância relativa à condição humana e a rememoração de um saber originário, o conhecimento das Formas; e aquele outro que se limita à sua condição lúdica e, portanto, não é “digno de seriedade”. Tal contraposição sublinha o fato de que não é todo discurso – não importa se escrito ou oral – que pode se tornar um aliado do processo de rememoração, “um meio que gera recordação” (ὑπόμνησις), mas somente aquele no qual se reconheçam *anákrisis* e *didakhé*. Por isso Sócrates afirma que somente o “melhor dos discursos” torna-se um instrumento de recordação (ὑπόμνησις) daqueles que sabem (αὐτῶν...εἰδότην), e “tratam do que é justo, belo e bom” (278a3-4: περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν). Contudo, resta ainda uma pergunta a se considerar: o que exatamente sabem aqueles que produzem discursos que

podem ser tomados *hypómnēsis*? Que tipo de conhecimento se pressupõe prévio e qual é a sua extensão?

Admitir que o *lógos* pressupõe de antemão o conhecimento filosófico que é o seu próprio objeto (o Justo, o Belo e o Bom) representaria diminuir o seu papel como método para a investigação filosófica em torno desses temas. Ademais, se o dialético já possui o conhecimento que investiga, qual seria o sentido da pesquisa? Não nos parece ser o caso, portanto, de corroborar a tese segundo a qual o filósofo seria, de antemão, um *sophós*, e que o discurso válido seria aquele dos que já possuem esse tipo de conhecimento (posição mantida, conforme vimos, por Szlézak, 2009, p. 32)⁵⁸⁹. Conforme mencionamos em outra ocasião, tal interpretação parece construir uma imagem do filósofo e da filosofia avessa àquela consagrada no próprio *Fedro*, ao extirpar da atividade filosófica a sua dimensão erótica, implicada no movimento de busca de um saber que se sabe ausente pelos mortais (conforme analisamos no capítulo IV).

Na sentença em questão, não está explícito o complemento do participio do verbo *eideîn*, o que resulta em tornar a passagem particularmente aberta a diferentes interpretações no que diz respeito ao objeto desse “saber”. Entretanto, se consideramos o contexto dialógico, no qual, conforme vimos, a questão inicial é aquela dos discursos “escritos com arte ou sem arte” (277b1-2: τέχνη καὶ ἄνευ τέχνης γράφονται), parece plausível admitir que se alude aqui ao conhecimento sobre a *tékhnē* dos discursos, isto é, o conhecimento da dialética – o que, por sua vez, impõe um conhecimento sobre a natureza alma (277b8: ψυχῆς φύσις). Desse modo, parece não se estar postulando que o *lógos* é somente digno de seriedade quando se possui o prévio conhecimento do objeto da pesquisa, mas que, mesmo que se parta da ignorância quanto a esse objeto (ou de um desejo de conhecer), seria preciso possuir de antemão um outro tipo de conhecimento, um saber-fazer ligado ao método da pesquisa.

É digno de nota ainda que o sintagma “dos que sabem” (αὐτῶν...εἰδόντων) esteja empregado no caso genitivo, que mantém com *hypómnēsis* uma relação de determinação: não é qualquer discurso que logra ter as características que o tornam aliado do processo de conhecimento (uma ὑπόμνησις), mas somente os daqueles que possuem um tipo de conhecimento. O emprego do caso genitivo na expressão “dos que sabem” (αὐτῶν...εἰδόντων) e não do dativo “para os que sabem” (αὐτοῖς εἰδόσι) determina quem é

⁵⁸⁹ Cf. “ο φιλόσοφος provou ser, então, o ‘sapiente’, ‘que faz uso da arte da dialética’, na conversa com o aprendiz, declarado e apropriado e, portanto, ‘escreve em sua alma’ (...). Se aquilo que o φιλόσοφος leva a sério deve se chamar φιλοσοφία, então a ‘filosofia’ é para Platão a conversa oral, que ‘o que sabe’ conduz tendo em vista um ‘ensinamento’ de um ‘aprendiz’ escolhido”.

que pode manejar dialeticamente o discurso (a dialética pode ser *de alguns*, desde que aprendam essa arte), mas não pressupõe um alvo pré-estabelecido, tornando-se um saber restrito ou fechado (a dialética sendo *para alguns*). Compreender a dialética *para* e não *de* favoreceria a tese de Szlézak (2014), que, segundo Marques (2012, p. 303), implicaria o seguinte dilema: “ou adotamos a perspectiva hiper aristocrata da hiper exclusividade do acesso à dialética ou tudo estará perdido (em todos os planos, político, antropológico, ontológico e ético!)”.

Finalmente, o argumento (4) parece recuperar dois aspectos já comentados no capítulo IV: o lugar do *lógos* no processo de aprendizado (*μάθησις*) e a pressuposição de uma dimensão “interna” (psíquica) do conhecimento (“grafado na alma”). Afirma-se na passagem que um discurso digno de seriedade (*ἄξιον σπουδῆς*), se caracteriza por ser claro (*ἐναργές*) e completo (*τέλειον*), sendo proferido e ensinado em virtude do aprendizado (*μαθήσεως χάριν*). Além disso, que discursos dessa natureza são grafados na alma (*γραφομένοις ἐν ψυχῇ*) e versam sobre o justo, o belo e o bom (*περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν*).

Conforme analisamos no capítulo IV, a reflexão sobre a escrita contida no mito de Theuth (274c5-275b2) associa o aprender (*μανθάνειν*) ao rememorar (*ἀναμνησκειν*), avaliando criticamente a pretensão de que a escrita torne os seres humanos mais sábios. Naquele contexto, as letras (*γράμματα*) eram apresentadas por Theuth como uma “instrução” (*τὸ μάθημα*) capaz de tornar os egípcios “mais sábios e de melhor memória” (274e5-6: *τὸ μάθημα...σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει*). Observamos mais de uma vez acerca da passagem como não se tratava de tomar partido por uma das posições conflitantes – a da divindade Theuth ou a do rei Thamos –, mas a de compreender a distinção entre o que talvez hoje poderíamos chamar de “informação” e “conhecimento”: enquanto os sinais externos (audíveis ou visíveis) da linguagem pudessem vir em socorro da transmissão e preservação de informações, eles jamais poderiam representar por si mesmos o conhecimento. O conhecimento seria, portanto, um saber interno, inerente à alma, e seu aprendizado decorreria de um processo igualmente psíquico.

Dito isso, faz sentido que, nessa última passagem, a conclusão do *Fedro* afirme que o *lógos* digno de seriedade seja ensinado em vista do “processo de aprendizado” (*μάθησις*). A sutil distinção entre a pretensão de Theuth e a posição de Sócrates pode ser percebida na oposição entre *máthēma* e *máthēsis*. Enquanto para Theuth a escrita corresponde a um tipo de *lógos* que consiste em uma “instrução” (*μάθημα*), ou seja, um produto acabado, completo – noção expressa pelo sufixo nominal *-μα* –, a fala de Sócrates impõe pensar

que o discurso, para ser digno de seriedade, precisa se voltar ao aprendizado tomado como um processo – consignado no sufixo –συσ. Portanto, enquanto Theuth estaria considerando o *lógos* a partir de seu efeito visível (ou audível), tomando-o, portanto, como sinônimo do aprender tomado como um produto acabado (μάθημα), Sócrates nos convida a pensar no papel da escrita a partir de sua relação com uma concepção dinâmica de aprendizagem (μάθησις). Uma concepção do conhecer como um processo comporta uma incerteza nunca totalmente eliminável – seu resultado nunca é inteiramente conhecido. É por esse motivo que o *lógos* filosófico está “à altura dos humanos” e por isso também ele é apenas “um filho legítimo” (278a6). Como bem o mostrou Trabattoni “todo *lógos*, ou discurso, até o mais elevado, é, não obstante, sempre filho, isto é, dependente de um saber não-discursivo que, em última análise é pai de todas as altas e baixas formas de saber acessíveis ao homem” (Trabattoni, 2003, p. 154).

Nesse sentido, a observação de Sócrates fornece mais uma evidência da concepção de conhecer que Platão apresenta no *Fedro*. O *manthánein* indica um processo, um movimento psíquico, uma atividade a alma em direção a um saber de outra ordem. Por essa razão, os *lógoi* produzidos em vista do processo de aprendizado (μαθήσεως χάριν) precisam, antes de tudo, ser “grafados na alma” (γραφομένοις ἐν ψυχῇ). A referência ao *lógos* dialético novamente por intermédio da imagem da escrita, corrobora a conclusão já apresentada por Sócrates em 276a5-6: o *lógos* da filosofia é “escrito com conhecimento na alma dos que aprendem” (276a5-6: ὃς μετ’ ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ) e é “dotado de alma” (ἔμψυχον). Assim, parecem manter coerência entre si todas as conclusões a que chegamos quanto à relação entre movimento, alma e conhecimento, que poderíamos, enfim, sintetizar nos três pontos:

1. a alma é princípio de movimento (245c9: ἀρχὴ κινήσεως);
2. o processo de conhecimento (ἀνάμνησις) é uma forma de movimento dirigido pela alma;
3. o *lógos* que serve ao filósofo deve voltar-se para o aprendizado tomado como um “processo” (μάθησις).

Logo, o ponto é compreender que a alma é o único lugar onde ocorre o verdadeiro aprendizado possível e que somente um *lógos* que leve isso em conta torna possível tal aprendizado e é capaz de conduzir as almas através da persuasão e do ensinamento (*Phdr.* 277c5-6). Assim, as expressões *lógos* “grafado na alma” (γραφομένοις ἐν ψυχῇ) ou “dotado de alma” (ἔμψυχον) ou “escrito com conhecimento na alma” (μετ’ ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ...ψυχῇ) podem ser compreendidas como equivalentes na medida em que conferem ênfase à dimensão psíquica – portanto interna – do processo filosófico.

Tais expressões poderiam denotar, por um lado, a consciência do filósofo acerca dos limites da linguagem, enquanto veículo sensível de questões ligadas ao conhecimento, com os quais a linguagem não deveria ser confundida. O filósofo está ciente de que a linguagem comporta sempre a precariedade que seu estatuto de imagem lhe confere – ela representa, ademais, um “jogo”. Entretanto, o filósofo é também alguém atormentado por uma falta, pela consciência de uma ausência, um amante (ἐραστής) que se move em busca de seu objeto amado, um objeto que reconhece encontrar-se além dos discursos (um objeto puramente intelectual, um νοητόν). Na palinódia de Sócrates, vimos que tal amante, quando se depara com a visão de um belo menino, sofre um misto de desejo e dor, uma afecção quase física que lhe conduz à memória da Beleza (*Phdr.* 251a7-d1). Assim, contanto que tal amante não se entregue a um prazer animalizado, levado pela desmedida (250e4-5), ele pode encontrar nesse jovem a cura para os seus sofrimentos (252b1) e o resultado dessa experiência erótica seria o compartilhar de uma experiência divina, na medida em que isso é possível no horizonte da experiência humana (253a4-5).

A atitude filosófica diante dos discursos não seria diferente: os que amam o saber se movem através dos discursos em busca de seu objeto amado. A percepção visual ou acústica de um belo discurso não se encerra na dose de prazer que ele pode evocar – mas tal percepção tampouco nega esse prazer. O filósofo não deve se perder na perturbação que os discursos geram – as diferentes sensações que despertam, que são inerentes à linguagem como um jogo –, mas deve experimentá-los tendo em vista exclusivamente o efeito psicagógico que podem produzir, que é o de levá-los à memória, ao “verdadeiro acerca daquilo que fala ou escreve” (277b5-6: τό τε ἀληθές...πέρι ὧν λέγει ἢ γράφει)⁵⁹⁰. Assim, tal como os belos jovens podem proporcionar a cura para o sofrimento do amante desejoso do Belo, também os *lógoi* podem se revelar um meio potencial para produzir a cura do sofrimento que o filósofo experimenta, tornando-o “feliz à altura do humano” (277a3). Nas palavras de Trabattoni podemos então concluir que:

⁵⁹⁰ É interessante, a esse propósito, o paralelo entre o amante-filósofo e o escritor-filósofo, como propõe Ferrari (1990, p. 223-224): “By treating his text as a treasury of reminders (276d3), the philosophic writer displays a self-conscious caution about the risk of his activity as a writer, [of] usurping that primary place in his structure of goals which belongs by right to the way of life that such writing instrumentally promotes; while the philosophic lover, in so far as he treasures his boy for the reminder of the beatific vision stirred by his presence, is swept up in painfully self-conscious struggle against that in him which would neglect this vision, allow the boy to become a compulsion, and so succumb to the danger that the mere presence of the boy, divorced from the larger sense of beauty that he inspires, should become the addictive goal of his life. The good writer and the good lover, then, share a sensitivity to the common risk of obsession in their respective sphere of action”

O filósofo pode, certamente, escrever e compor discursos. Mas recusará a ver-se identificado por inteiro com esses discursos, porque são sempre o produto imperfeito e transitório da sua alma (...). O saber mais precioso de que o homem dispõe é aquele que permanece na sua alma, muito ou pouco que seja, da visão das ideias, advinda antes de nascer; nenhum *lógos*, nenhuma tradução em palavras pode resultar senão imperfeita e de menor valor em relação a ela.

(Trabattoni, 2003, p. 157-158)

Por outro lado, a ênfase na dimensão psíquica do processo ligado ao conhecer poderia ainda representar, de forma mais ampla, um convite à reflexão em torno dos discursos. Nesse sentido, um *lógos* “grafado na alma” ou, mais explicitamente, “escrito com conhecimento na alma dos que aprendem” seria aquele em que os sujeitos engajados no ato discursivo não se limitassem a proferi-lo ou a ouvi-lo, não considerassem que tal prática pudesse ser o bastante para as questões ligadas ao conhecer, relegando, em suma, a tarefa mais difícil – o aprendizado – às próprias palavras. Em vez disso, ao propor um discurso “dotado de alma” (ἔμψυχον) ou “grafado na alma” (γραφόμενος ἐν ψυχῇ), Platão, por intermédio de Sócrates, estaria mostrando ser necessário que os diferentes sujeitos da experiência de comunicação proporcionada pelo discurso mobilizassem seus recursos psíquicos, entre os quais a sua “inteligência”, nesse processo de falar, ouvir, ler ou escrever, de modo a se evitar os riscos inerentes ao jogo da linguagem.

A esse propósito, poderíamos compartilhar a interpretação de Dixsaut, para quem:

Qualquer discurso, escrito ou falado, pode ser mal compreendido ou mal entendido; de qualquer discurso, lido ou ouvido, pode-se dizer que ele repete a si mesmo, que ele escolhe mal aqueles a quem se dirige e que ele é incapaz de se defender, menos por causa da ausência de seu pai do que por causa da ignorância ou má fé daquele que a recebe. Tudo isso só pode ser evitado se o ouvinte ou o leitor usarem “sua parte divina”, a inteligência⁵⁹¹.

(Dixsaut, 2012, p. 22)

Com tais expressões, Platão estaria, assim, ressaltando a importância do gesto de Sócrates. Logo no início do diálogo, Sócrates insistira para que Fedro lhe apresentasse o discurso que trazia anotado consigo, e não se contentou apenas em ouvi-lo. Após a leitura

⁵⁹¹ Cf. “Tout discours, écrit ou parlé, peut être incompris ou mal compris ; de tout discours, lu ou écouté, on peut dire qu’il se répète, qu’il choisit mal ceux à qui s’adresse et qu’il est incapable de se défendre, moins en raison de l’absence de son père qu’en raison de l’ignorance ou de la mauvaise foi de celui qui le reçoit. Tout cela ne peut être évité qu’à la condition que l’auditeur ou le lecteur se serve de sa « part divine », l’intelligence”.

do manuscrito de Lísias, Sócrates proferiu outros dois discursos, os quais também foram objeto de um rigoroso escrutínio, de uma exigente investigação que, como resultado, tornou evidente uma atividade do pensamento – que viria a ser posteriormente nomeada de dialética –, mas cuja manifestação foi a produção e a postulação de um outro discurso.

CONCLUSÃO DA PARTE γ´

Nesta terceira e última parte da tese, pretendíamos examinar as seguintes questões: assim como no *Fedro* a escrita é submetida à dialética, seria também possível admitir que a investigação em torno da dialética seja também, por sua vez, beneficiada de algum modo pela reflexão em torno da escrita? E, no caso de uma resposta positiva a essa questão, seria possível pensar as letras, para além do seu estatuto de imagem (εἶδωλον) – conforme examinamos na parte β´–, como também um paradigma (παράδειγμα) para a compreensão da dialética?

Buscando responder a essas questões, detivemo-nos inicialmente a definir os contornos da noção de paradigma em Platão, tomando por base o modo como ela é formulada na *República* e no *Político*, diálogos que, a nosso ver, se aproximam, do ponto de vista temático, com o *Fedro*. Na *República*, vimos que a noção de paradigma poderia se referir tanto às próprias Formas (cf. 500e3, 540a9, 592b2), quanto, também, ainda que em menos ocasiões, a modelos para compreensão das Formas (cf. 529d7). Nesse último caso, observamos nessa noção um sentido que é menos ontológico e mais metodológico, já associado à dialética, tomada como “um método” na *República*. No *Político*, a dimensão ontológica do paradigma foi substituída por um conceito metodologicamente forte: o paradigma não somente se apresentou como o expediente de que o filósofo poderia lançar mão em sua investigação, guardando semelhança com as próprias imagens, mas assomava naquela obra, sobretudo, como o “paradigma do paradigma” (277d9: Παραδείγματος...τὸ παράδειγμα), *i.e.* um recurso para explicar o próprio método (em uma perspectiva metadialética). Nesse último caso, o paradigma proposto era o das letras e a da escrita.

Assim, a partir das reflexões sobre o paradigma em torno dessa densa passagem do *Político* (277a3-278d6), reunimos aqueles pontos que decorreram da nossa interpretação:

1. o paradigma apresenta-se como modelo heurístico à disposição dos dialéticos que, apontando para além de si mesmo, permite uma expansão das fronteiras de inteligibilidade para domínios mais complexos, não sem riscos de sua falibilidade, e não de forma autossuficiente;

2. a adoção de um paradigma implica estar aberto a revisões – ao abandono de outro(s) paradigma(s), por exemplo – e exige um posicionamento crítico diante da pesquisa; ao mesmo tempo que ele permite delinear um esboço geral do problema pesquisado, ele exige dos pesquisadores que eles completem a obra;

3. o paradigma decorre do uso de elementos imagéticos, mas sua eficácia só pode ser garantida mediante uma consciência crítica do filósofo em relação às suas limitações.

À luz a noção de paradigma no sentido que observamos no *Político*, retomamos no capítulo VI a segunda parte da crítica à escrita no *Fedro* (275d-278a), de modo a verificar se, nas entrelinhas das reflexões contidas naquela passagem, seria possível reconhecer um uso paradigmático da escrita, com vistas a uma determinação da natureza da dialética.

Nas duas ocorrências do termo *parádeigma* no *Fedro* (262c9, 262d1), vimos que Sócrates e Fedro pareciam se ressentir de um modelo de explicação, de um expediente metodológico auxiliar para a compreensão da distinção capital entre o *lógos* retórico (representado no discurso de Lísias) e o *lógos* dialético (representado pelo movimento proporcionado pelos dois discursos de Sócrates), e constatamos que tal paradigma consistia, inicialmente, na contraposição dos dois blocos discursivos. Analisando o restante da passagem, vimos como toda a reflexão que se segue à apresentação do mito de Theuth (274c5-275b2) confirmava essa exigência. Vejamos.

Inicialmente, através da análise do símile entre escritura e pintura (*Phdr.* 275d4-d9), observamos que, ao associar a escrita (γραφή) aos discursos (λόγοι), Platão parecia evocar a escrita como um paradigma pelo qual se buscava compreender algo mais avançado – o mecanismo do discurso, as tensões entre, de um lado, os modos de usar a linguagem tal como os oradores e sofistas o faziam e, de outro, esse nova modalidade de uso da linguagem oral e escrita que Platão pretende inaugurar, a dialética. Assim, a associação entre escrita e pintura parecia evocar paradigmaticamente a prática dos oradores e sofistas, particularmente Lísias e Isócrates, a quem as últimas páginas do diálogo foram dedicadas (*Phdr.* 278b7-279c8). Ao evocar a figura de Isócrates – ainda que para elogiá-lo nas palavras de Sócrates –, Platão toma sua escrita como um paradigma para a distinção entre o *lógos* retórico – representado pelos discursos de Lísias e pela escrita de Isócrates – e o *lógos* dialético – representado pelo diálogo de Sócrates e pela escrita dialética de Platão. Porque responde sempre o mesmo, o *lógos* retórico – isocrático e lisiânico – possui menor abertura dialética; não sendo capaz de responder às interrogações que se lhe possam fazer, ele não se submete à dinâmica do *dialégesthai* e não permite assim a polifonia, o confronto das opiniões diversas, o exame da diversidade de pontos de vista, apresentando-se, em suma, como um discurso monológico, limitado à visão do seu artífice, e, por conseguinte, incapaz de promover um diálogo e, logo, aprendido.

Na sequência, ao analisarmos as imagens do “Jardim de Adônis” e do “Jardim das

Letras”, constatamos não ser possível indicar uma contradição entre “seriedade” (σπουδή) e “jogo” (παιδιά), e ainda menos concordar com a dicotomia entre quaisquer desses termos e as ideias de oralidade e escrita. Acreditamos que Platão oferece nessa passagem um desdobramento do paradigma em três níveis, de forma análoga do que ocorre na passagem do *Político* examinada no capítulo V. São eles: 1. o paradigma do jardim e a lavoura; 2. o paradigma propriamente dito (a escrita retórica e a escrita dialética) e; 3. a contraposição dialética principal do *Fedro*: aquela entre as duas modalidades do *lógos*. Assim, na terceira dobra desse movimento textual, estaria em jogo não mais a escrita – *stricto sensu* – mas uma instância maior e englobante – o *lógos*. Além disso, vimos como a imagem parecia recuperar argumentos do debate entre Isócrates e Alcidas sobre a escrita. Ao evocar os argumentos de Alcidas – a associação entre escrita e pintura (275d), entre escrita e jogo (276c-d) e a oposição entre discurso inerte e vivo (276a) – Platão põe em relevo a prática do *lógos* fundada em um tratamento metódico, coerente com a exigência de uma *psykhé* que é o motor do processo de conhecimento e que também é conduzida mediante um adequado exercício da linguagem. Ou seja, Platão parecia tomar o debate histórico sobre a escrita como o paradigma de uma discussão maior, que implicava determinar que tipo de *lógos* seria adequado ao processo de conhecer; processo associado à propensão psíquica, própria aos humanos, de se porem em marcha, em uma espécie de movimento de rememoração.

A propósito desse *lógos*, vimos que a passagem entre 277b5 e 277c6 nos oferece muitas informações relevantes: alude ao efeito do *lógos* (o de produzir o conhecimento verdadeiro e gerar persuasão); à sua natureza flexível e móvel (a de ser capaz de se moldar aos diferentes enquadres comunicativos, estando igualmente apto a diferentes receptores); ao fato de ele pressupor uma ciência (o discernimento dos diferentes tipos de alma); ao seu procedimento metodológico (ser capaz de oferecer definição e proceder a divisões e a reuniões) e, finalmente, à sua condição de instância prática preliminar ao conhecimento da verdade, isto é, à sua excelência enquanto método filosófico.

Do ponto de vista de seu método, a propriedade do *lógos* dialético de operar os movimentos de divisão e reunião pareceu análogo ao processo de reconhecer as letras e combiná-las para formar palavras, o que nos levou a considerar que se encontra implícito na passagem o mesmo paradigma das letras que é empregado no *Político* (277d1-278d6). De fato, afigura-se também no *Fedro* a operação intelectual que consiste na divisão até o elemento mínimo, etapa que permite, na sequência, produzir combinações diversas, mas não aleatórias. Ao admitir que exista um modelo subjacente à reflexão sobre as letras em Platão, o recurso às letras no *Fedro* seria então mais que um mero indício de uma prática

de linguagem. Ele poderia ser visto como o expediente filosófico de que Platão lançou mão para figurar um modelo de compreensão da realidade. O efeito desse procedimento de natureza “gramatical” seria, como na linguagem, o de aferir distinções e reconhecer diferenças, para, então, ser capaz conceber uma totalidade, tarefa em que o discurso de Lísias teria fracassado (262c-266c).

Finalmente, na última seção do capítulo VI, analisamos a fala de Sócrates que se apresenta como uma espécie de síntese (*Phdr.* 277e5-b4) da discussão. Quanto à sua forma de constituição, o *lógos* dialético – o discurso “digno de seriedade” (ἄξιον σπουδῆς) – deve oferecer um prévio “exame” (ἀνάκρισις) e pressupor uma espécie de “ensinamento” (διδασχῆ), o que, respectivamente, implica constituir-se como um discurso aberto ao questionamento, segundo a dinâmica do perguntar e responder, e apresentar conhecimento sobre a *téchne* dos discursos, isto é, o conhecimento da dialética – o que, por sua vez, supõe o conhecimento acerca da natureza alma (277b8: ψυχῆς φύσις). Somente um discurso com tais características revela-se apto a ser “um meio de gerar recordação” (ὑπόμνησις), um aliado do conhecimento. Além disso, ficou patente também que tal discurso deveria conceber o aprendizado como um processo psíquico, compreendendo a alma como o *locus* do aprender. Assim, a atitude filosófica diante dos discursos deve ser a do amante para quem a percepção de um belo discurso não se limita à dose de prazer que ela produz, mas experimenta-a tendo em vista seu efeito potencial de conduzi-lo à memória. Somente nesse sentido os *lógoi* poderiam tornar o filósofo “feliz à altura do humano”.

CONCLUSÃO FINAL

L'écriture n'est-elle pas essentiellement démocratique ?

J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, p. 354.

I.

“O primeiro paradoxo da obra platônica é que ela existe”. A mesma frase, com ligeiras diferenças, está registrada textualmente na obra de M. Vegetti (1988, p. 387) e M. Dixsaut (2012, p. 17). Implicitamente, tal constatação parece motivar também a discussão de inumeráveis estudiosos que se detiveram sobre as relações entre escrita e filosofia na obra de Platão. De fato, em primeiro lugar, o “paradoxo” reside, como apontam esses autores, no fato de Platão produzir uma extensa obra escrita, em cujo interior, não obstante, seria possível encontrar elementos que parecem reforçar uma recusa da própria escrita (ou da linguagem como um todo) como instrumento de expressão filosófica. Além disso, a forma do diálogo pela qual se consagra a obra platônica – indubitavelmente um gênero de *mimesis* – contradiz, na prática, também uma possível condenação da narrativa imitativa, posição que se poderia sustentar, por exemplo, no livro III da *República*. Em terceiro lugar, ainda acrescentaríamos, a própria sobrevivência integral dos escritos de Platão, fruto de longa tradição manuscrita, em meio a tantos autores antigos cujas obras chegaram apenas fragmentariamente, também é causa de espanto, se considerarmos que se tratava de um filósofo que, teoricamente, não teria dado grande crédito à escrita.

O desconcerto que esse “paradoxo” cria parece-nos, contudo, um traço da própria escrita platônica. O espanto diante dela configura exemplo da atitude que Platão propõe diante da linguagem como veículo para o pensamento filosófico. Como afirma M. Dixsaut (2012, p. 23), uma forma de escrita na qual o pensamento se faz presente tem a natureza dos “discursos vivos”: “aqueles que não procuram impor o modo pelo qual o autor concebe tal ou tal realidade, mas se esforçam para sempre despertar e manter o desejo de aprender e compreender”⁵⁹². O desejo de aprender – esse *éros* característico do filósofo, como vemos no *Fedro* – é o que distingue o filósofo e, por conseguinte, a linguagem na qual ele se expressa – seja ela oral ou escrita. Por esse motivo, o texto de Platão, como paradigma do *lógos* filosófico, suscita muito mais questionamentos do que propõe encerrar conclusões, razão pela qual uma mesma questão ou uma mesma passagem, conforme vimos ao longo desta tese, pode comportar por vezes leituras

⁵⁹² Cf. Ceux-ci ne cherchent pas à imposer la façon dont l’auteur conçoit telle ou telle réalité, ils s’efforcent d’éveiller toujours à nouveau, et de maintenir, le désir d’apprendre et de comprendre”.

bastante diferentes, conflitantes até, cujos argumentos precisam ser levados em conta em uma pesquisa séria, verdadeiramente filosófica.

Alinhando-nos à longa tradição de estudiosos que se depararam com o “paradoxo da escrita” na obra de Platão, sem reduzi-la, contudo, a reflexo de uma posição histórica quanto ao advento e à consolidação da escrita em Atenas, propusemos compreender, a partir do *Fedro*, as possíveis convergências e dissidências entre o tema das letras e da dialética. Para isso, reavaliámos o problema da escrita tal como consignado no *Fedro*, cotejando-o com o modo como a questão fora também tratada na *Carta 7*. Nesse sentido, mostramos que o tema das “letras” não figura nesse diálogo como um desvio da discussão principal, um intercurso de menor valor filosófico ou, ainda, uma mera réplica de Platão a uma questão histórica. Enquanto se busca responder às perguntas: *a escrita pode ser bela? Se sim, em que condições?*, Platão oferece no quadro do diálogo uma reflexão que transcende uma questão ligada a um debate em curso em Atenas – o das vantagens e desvantagens da escrita para a expressão filosófica. Mais que isso, Platão associa o tema das letras organicamente à formulação (e à prática) da dialética como divisão e reunião, na medida em que as letras podem, efetivamente, ser vistas tanto como *imagens*, como quanto *paradigmas* para a compreensão do “falar e pensar”, representando, a um tempo, representações e modelos para pensar a filosofia.

Assim, ao longo das três partes em que organizamos esta tese, avaliamos as relações entre a dialética e as letras, tendo como fonte principal o diálogo *Fedro*, mas considerando também incursões em outros diálogos, em especial na *República*, no *Banquete*, no *Górgias* e no *Político*. Em linhas gerais, vimos como a crítica de Platão consignada no mito de Theuth (274b-278b) incide principalmente sobre a perspectiva de se ver o discurso como uma sistematização do conhecimento, e a escrita como uma espécie de substituto gráfico do saber, ao se lhes atribuir, entre outras, a faculdade de, por si mesmos, tornarem os homens mais sábios. No entrelugar entre a opinião do inventor da escrita – Theuth –, e a de quem ela fora oferecida como um presente – o rei Thamos – propusemos que a escrita, na sua dimensão *hyponemática*, pode ser vista como um intermediário entre o não-conhecer e o conhecer, uma imagem, certamente, mas, ao mesmo tempo, também um paradigma à disposição do filósofo para conceber a sua prática de pensamento e linguagem. Compreender a escrita na sua função de imagem e paradigma significa, sem dúvida, recolocá-la no centro do debate filosófico do *Fedro*.

Por intermédio das letras, testemunhamos nesse diálogo um esforço para compreender a crucial distância entre o *lógos* retórico – lisiânico e isocrático – e o *lógos* dialético – socrático e platônico. Além disso, por meio dessa contraposição, é possível

distinguir a escrita de Platão como aquela na qual se podem identificar as características da própria dialética. Com efeito, a escrita platônica enseja as operações da divisão (διαίρεσις) e reunião (συναγωγή), ela se revela portanto capaz de persuadir (πείθειν), esclarecer (διδάσκειν) e verdadeiramente conduzir a alma (ψυχαγωγεῖν) de seus interlocutores, tarefas nas quais, entretanto, o discurso retórico falha. Assim, esse *lógos* – que tem nas letras o seu paradigma – constitui-se ademais como um meio que pode aproximar o amante do saber do conhecimento verdadeiro pelo qual ele anseia (τὸ ἀληθές...εἶδεῖν), cuja falta ele percebe e cuja presença ele deseja. Assim, vimos que, para um diálogo cujas linhas argumentativas se empenham em distinguir os *lógoi* em evidência na prática intelectual de sua época, de modo a produzir em seus interlocutores uma conversão à filosofia, as letras, que revelam, por sua vez, notável capacidade diacrítica – nas suas operações de divisão e reunião dos segmentos da linguagem – não podem ser tampouco menosprezadas.

II.

Em 1932, o romancista inglês Aldous Huxley (1864-1963) publicava *O admirável mundo novo*. O romance de ficção científica figura uma distopia situada no ano 632 depois de Ford, uma sociedade de castas que se organizava por um rígido controle social de matiz tecnocrático, no qual as mais diversas formas de controle e manipulação da informação representavam o cimento social. Os personagens transitam nessa obra em uma espécie de hipnose pela linguagem, fomentada por anos de condicionamento a repetições “hipnopédicas” que lhes impedem de refletir e pensar, mas lhes condicionam a agir de modo adequado naquele universo. Naquele contexto, a educação dependia de palavras, mas em hipótese alguma, admitia explicação racional (Huxley, 2014 [1932], p. 49)⁵⁹³. “A educação” – afirmava o Diretor de Incubação e Condicionamento – “não deve nunca, em circunstância alguma, ser racional” (*id., ib.*, p. 47). A consequência disso, era, por um lado, a absoluta supressão da cultura, a abolição dos livros, a estigmatização da democracia e, por outro, o fomento ao consumo e a um padrão de felicidade baseado em fugas da realidade causadas por doses diárias de *soma*, a droga mágica de distribuição gratuita pelo governo central. A crítica a esse modelo de sociedade somente é possível nesse romance em virtude de um “erro genético” – uma falha trágica que impede que um ou mais de seus cidadãos se encaixassem perfeitamente nas expectativas daquela civilização. É o caso de

⁵⁹³ Cf. Huxley, 2014 [1932], p. 49 (grifos nossos): “O condicionamento sem palavras é grosseiro e genérico; é incapaz de fazer apreender as distinções mais sutis, de inculcar as formas de comportamento mais complexas. Para isso, é preciso palavras, mas palavras sem explicação racional”.

Bernard Marx, personagem que, sentindo-se inadequado àquela sociedade, não mais conseguiu suportar o fato de que, naquela cidade, a verdade se construía com “sessenta e duas mil repetições” (*id., ib.*, p. 62). Bernard Marx parecia, em suma, aquele filósofo que é compelido a “sair da caverna” na *República* de Platão.

Afora representar talvez a denúncia de uma sociedade que via o nascimento da máquina de propaganda fascista nos anos 30, ou uma crítica à ascensão de uma prática cientificista desumanizante e anti-humanista, ou mesmo talvez uma sátira à utopia soviética totalitária em ascensão na primeira metade do século XX (cf. Beauchamp, 1986; Carvalho, 2014; Quines, 2017), o romance de Huxley nos toca nos dias de hoje não apenas pela sátira histórica. A assim chamada “Era da Pós-Verdade”, termo pelo qual futuros historiadores talvez venham a descrever nosso tempo atual, parece se caracterizar, à primeira vista, pelo acesso pleno e irrestrito à informação. Contudo, tal como na Londres de 631 d.F., nosso tempo também assiste ao prestígio dos discursos irracionais, que ganham terreno nas formas de comunicação de massa e afetam o modo de vida de milhões de indivíduos. Além disso, se, por um lado, a massificação do acesso à tecnologia permite que vida humana esteja cada vez mais interconectada, fato que aparentemente torna a informação instantânea e democrática, por outro lado, a difusão de *fakenews* gera um poder persuasivo que, cada vez mais, submete a verdade ao poder de repetições midiáticas que, sem dúvida, coloca as democracias em xeque.

Assim, repensar Platão como o filósofo que oferece uma crítica da linguagem e propõe um método para o “pensar correto” parece ser uma exigência do nosso tempo. Ao longo desta tese, vimos que o problema relacionado à verdade, à linguagem e à informação configura uma questão central para Platão em sua obra filosófica, particularmente no *Fedro*. Nesse exame, o filósofo não nos propunha uma forma de controle do discurso, uma fórmula acabada e mecânica (“hipnopédica”) de uso da linguagem ou da escrita. Em vez disso, convida-nos à pesquisa, mostra ser imprescindível o exercício livre da crítica, com vistas a uma tomada de consciência. Na contramão de uma sociedade essencialmente totalitária – como é a Londres retratada por Huxley, cuja nota dominante era a ausência de liberdade e reflexão – as bases de uma sociedade verdadeiramente democrática – como talvez fosse a Atenas de Platão e aquela que esperamos alcançar – são o exercício livre da atividade de pensamento, *i.e.* a possibilidade de articulação do pensamento em torno de uma reflexão crítica, sempre por intermédio das diferentes vias da linguagem. Para isso, parece-nos hoje imprescindível nos levantarmos em defesa dos espaços em que é possível nos colocar como interlocutores de um diálogo, onde podemos, em suma, exercitar o *amor à sabedoria*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia primária

Edições e traduções da obra de Platão

- PLATÃO. *A República*. Edição bilíngue. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 4. Edição revisada e bilíngue. Belém: Editora da UFPA, 2016 [1976].
- _____. *A República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 14. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014 [1972].
- _____. *A República*. Tradução, introdução e notas de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 2009.
- _____. *Apologia de Sócrates*. Introdução e tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- _____. *Carta VII*. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maria Jr. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. *Crátilo*. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.
- _____. *Complete works*. Edição de J. M. Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.
- _____. *Diálogos. Fédon, Sofista, Político*. Tradução de J. Paleikat e J. C. Costa. Rio de Janeiro: Ediouro, 1987.
- _____. *Diálogos. Mênon, Banquete, Fedro*. Tradução de Jorge Paleikat. 3. Ed. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1954.
- _____. *Dialogos V, Parmenides, Teeteto, Sofista, Político*. Tradução de N.-L. Cordero. Madri: Gredos, 1998.
- _____. *Eutidemo*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. *Fédon*. Edição bilíngue. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora da UFPA, 2011 [1980].
- _____. *Fedro*. Edição bilíngue. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. Ed. revisada. Belém, Editora da UFPA, 2011 [1975].
- _____. *Fedro*. Edição bilíngue. Tradução e apresentação José Cavalcante de Souza, posfácio e notas de José Trindade Santos. São Paulo: Editora 34, 2016.
- _____. *Fedro*. Introdução, tradução e notas de Roberto Velardi. Milão: Bur, 2006.
- _____. *Fedro*. Tradução italiana de Piero Pucci, introdução de Bruno Centrone. Roma: Editori Laterza, 2014 [1998].

- _____. *Fedro*. Tradução, introdução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____. *Filebo*. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. São Paulo: Loyola, 2012.
- _____. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2011.
- _____. *Le Banquet, Phèdre*. Traduction, notices et notes par Émile Chambry. Paris: GM-Flammarion, 1992 [1964].
- _____. *Meno and Phaedo*. Introdução, tradução e notas de D. Sedley e A. Long. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- _____. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. *O Banquete*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- _____. *O Banquete*. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016
- _____. *O sofista*. Tradução, introdução e apêndice de H. Murachco, J. Maia Jr. E J. Trindade dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- _____. *Oeuvres Complètes*. Edição de Léon Robin. Tome IV. *Phèdre*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- _____. *Phaedrus*. Editado por Harvey Yunis. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- _____. *Phaedrus*. Tradução de Alexander Nahamas & Paul Woodruff. In: PLATO. *Complete works*. Edição de John M. Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.
- _____. *Phèdre*. Tradução de É. Chambry. Paris: GF-Flammarion, 1992 [1964].
- _____. *Phèdre*. Tradução e apresentação de Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2004.
- _____. *Plato I: Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Tradução de H. N. Fowler, introdução de W. R. M. Lamb. Loeb Classical Library. Londres/Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1914.
- _____. *Plato II: Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. Tradução de W. R. M. Lamb. Loeb Classical Library. Londres/Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1924.
- _____. *Plato III: Lysis, Symposium, Gorgias*. Tradução de W. R. M. Lamb. Loeb Classical Library. Londres/Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1925.
- _____. *Plato IV: Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*. Tradução de H. N. Fowler. Loeb Classical Library. Londres/Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1939.

- _____. *Plato IX: Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*. Tradução de R. G. Bury. Loeb Classical Library. Londres/Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1929.
- _____. *Plato V: Republic 1-5*. Tradução e edição de Chris-Emlyn Jones & William Preddy. Loeb Classical Library. Londres/Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 2013.
- _____. *Plato VI: Republic 6-10*. Tradução e edição de Chris-Emlyn Jones & William Preddy. Loeb Classical Library. Londres/Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 2013.
- _____. *Plato VII: Theaetetus, Sophist*. Tradução de Harold North Fowler. Loeb Classical Library. Londres/Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1921.
- _____. *Plato X: Laws I-VI*. Tradução de R. G. Bury. Loeb Classical Library. Londres/Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1926.
- _____. *Plato XI: Laws VII-XII*. Tradução de R. G. Bury. Loeb Classical Library. Londres/Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1926.
- _____. *Platon: le Politique. Introduction, traduction et notes par L. Brisson & J.F. Pradeau*. Paris: GF Flammarion, 2003.
- _____. *Platone, Sofista*. Introduzione, traduzione e note de F. Fronterotta. Milão: Biblioteca Universale Rizzoli, 2007.
- _____. *Platonis opera*. Volume I: Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Sophista, Politicus, Theaetetus (Oxford Classical Texts). Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900 [1967].
- _____. *Platonis opera*. Volume II: Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I and II, Hipparchus, Amatores (Oxford Classical Texts). Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900 [1967].
- _____. *Platonis opera*. Volume III: Theages, Carmides, Laches, Lysis, Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno, Hippias Maior, Hippias Minor, Io, Menexenus (Oxford Classical Texts). Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900 [1967].
- _____. *Platonis opera*. Volume IV: Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias (Oxford Classical Texts). Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900 [1967].
- _____. *Statesman, Philebus, Ion*. Tradução de H. N. Fowler e W. R. M. Lamb. Londres: Loeb Classical Library, 1925.
- _____. *Statesman*. Tradução de C. J. Rowe. In: PLATO. *Complete works*. Edição de J. M. Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.
- _____. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 1988.

Outros autores antigos citados

- ALCIDAMANTE. *Fragmenta*. In: *Artium scriptores*. Edição de L. Radermacher. Viena: Österreichische Akademie der Wissenschaften/Rohrer, 1951.
- _____. *Testimonios y Fragmentos*. Trad. de J. L. López Cruces, Javier Campos Daroca e M. A. Márquez Guerrero. Madrid: Ed. Gredos, 2005.
- ARISTÓFANES. *Pax. Aristophane*. Vol. 2. Edição de V. Coulon & M. Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1969.
- _____. *Ranae. Aristophane*. Vol. 4. Edição de V. Coulon & M. Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1967 [1928].
- ARISTÓTELES. *De anima*. Edição de W. D. Ross. Oxford: Clarendon, 1989.
- _____. *Metaphysica*. Edição de W. D. Ross. Oxford: Clarendon, 1970.
- _____. *Metaphysics*. Tradução inglesa de H. Tredennick & G. Cyril Armstrong. Loeb Classical Library. Londres/Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1927.
- _____. *The art of Rhetoric*. Tradução inglesa de J. H. Freese. Loeb Classical Library. Londres/Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1921.
- _____. *Ars rhetorica*. Edição de W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- _____. *Physica*. Edição de W. D. Ross. Oxford: Clarendon, 1966.
- _____. *Poetica*. Edição de R. Kassel. Oxford: Clarendon, 1968.
- ARISTÓXENO. *Elementa Harmonica*. Edição de R. da Rios. Roma: Polygraphica, 1954.
- CÁLIAS. *Grammatiké Tragoidía*. In: STOREY, I. C. (ed.) *Fragments of Old Comedy: Alcaeus to Diocles*. Harvard: Loeb, 2011.
- DIODORO SÍCULO. *Diodori Bibliotheca Historica*. 5 v. 3. ed. Edição de F. Vogel, K. T. Fischer. Leipzig: Teubner, 1964 [1888].
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vitae Philosophorum*. 2 v. Edição de H. S. Long. Oxford: Clarendon, 1966.
- DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *De Lysia*. Dionysii Halicarnasei quae exstant. Vol. 5. Edição de H Usener & L. Radermacher. Leipzig: Teubner, 1965 [1899].
- ÉSQUILO. *Aeschyli Tragoediae*. Edição de G. Murray. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- _____. *Supplices. Aeschyli Tragoediae*. 2. ed. Edição de G. Murray. Oxford: Clarendon, 1960.
- EURÍPEDES. *Hippolytus. Euripidis Fabulae*. V. 1. Edição de J. Diggle. Oxford: Clarendon, 1984.

- _____. *Palamedes. Tragicae Graecorum Fragmenta*. Edição de A. Nauck. Leipzig: Teubner, 1964.
- FLÁVIO JOSEFO. *Contra apionem*. In: NIESE, B. (ed.). *Flavii Iosephi opera*. V. 5. Berlim: Weidmann, 1955 [1889].
- GÓRGIAS DE LEONTINI. Defesa de Palamedes. Texto, tradução e notas de Josiane T. Martinez. *A defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado do Não-ser, de Górgias*. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2008.
- _____. Elogio de Helena. Apresentação e introdução de Aldo Dinucci. *Ethica*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 201-212, 2009.
- HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Tradução, estudo e comentários de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus, 2012.
- HERMIAS DE ALEXANDRIA. In *Platonis Phaedrum scholia*. Edição de P. Couvreur. Paris: Bouillon, 1971 [1901].
- HERÓDOTO. *Historiae*. Edição de Ph.-E. Legrand. 9 v. Paris: Les Belles Lettres, 1932-1968.
- HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Ana Lúcia Silveira Cerqueira e Maria Therezina Arêas Lyra. 3. ed. Niterói: Editora da UFF, 2009.
- _____. *Theogony*. Edição de M. L. West. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2013.
- ISÓCRATES. Discursos I. Tradução de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979.
- LICURGO. *Oratio in Leocratem*. Edição de N. C. Conomis.
- LUCIANO. *Dialogi deorum. Lucian*. V. 7. Edição de M. D. Macleod. Cambridge-Mass.: Harvard University Press, 1961.
- PARMÊNIDES E XENÓFANES. *Filósofos épicos I*. Tradução e edição do texto grego de Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Hexis/Biblioteca Nacional, 2011
- PARMÊNIDES. *Fragmentos*. In: DIELS, H. & KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlim, Weidemann, 1989.
- QUINTILIANO. *Institutio oratoria*. 2 v. Edição de M. Winterbottom. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- SAFO. *Poetarum Lesbiorum fragmenta*. Edição de E. Lobel & D. L. Page. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- SEXTO EMPÍRICO. *Adversus mathematicos. Sexti Empirici opera*. 3 v. Edição de H. Mutschmann, J. Mau. Leipzig: Teubner, 1961 [1914].

- SIMPLÍCIO. *Aristotelis physicorum libros commentaria*. 2 v. Edição de H. Diels. Berlim: Reimer, 1882.
- SÓFOCLES. *Palamedes. Tragicorum Graecorum fragmenta*. Edição de S. Radt. 4 v. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- TEOFRASTO. *Metaphysics*. Edição de W. D. Ross, F.H. Fobes. Oxford: Clarendon, 1967.
- XENOFONTE. *Memorabilia. Xenophontis opera omnia*. Edição de E. C. Marchant. Oxford: Clarendon Press, 1971 [1921].

Bibliografia secundária

- ADAMS, J. *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921.
- ALLEN, R. E. *Plato's Euthyphro and the earlier Theory of Forms*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- _____. *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965.
- ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- AUROUX, S. *A revolução tecnológica da gramatização*. Tradução de Eni Orlandi. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.
- BAILLY, A. (ed.) *Le grand Bailly: Dictionnaire Grec-Français*. Edição e revisão de L. Séchan e P. Chantraine. Paris: Hachette, 2000 [1894].
- BARBOSA, T. V. R. Teatro, atos vitais e performance. *Aletria*, Belo Horizonte, n. 21, v. 1, p. 121-132, jan.-abr. 2011.
- BEAUCHAMP, G. Technology in the dystopian novel. *Modern Fiction Studies*, v. 32, n. 1, 1986, p. 53-62.
- BENOIT, H. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo: Annablume, 2015.
- BENSON, H. H. Plato's method of dialectic. In: _____. (ed.) *A companion to Plato*. Malden/Oxford: Blackwell, 2006, p. 85-100.
- BLÖSSNER, N. The City-Soul analogy. In: FERRARI, G. R. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 345-486.
- BLUCK, R. S. Forms as Standards. *Phronesis*, v. 2, n. 2, 1957, p. 115-127.
- BOTTÉRO, J. *La Mésopotamie, l'écriture, la raison e les dieux*. Paris: Gallimard, 1987.
- BRANCACCI, A. L'elogio di Isocrate nel *Fedro*, la chiusa dell'*Eutidemo*, e la polemica isocrateo-antistenico-platonica. In: CASERTANO, G. (org.). *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Nápoles: Loffredo Editori, 2011, p. 7-38.

- BRANDÃO, J. L. *Antiga musa* (arqueologia da ficção). Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2005.
- BRANDWOOD, L. *A word index to Plato*. Leeds: W.S. Maney & Son Ltd., 1976.
- _____. *The chronology of Plato's dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 [1990].
- BRISSON, L & PRADEAU, J.-F. *Platon: le Politique, introduction, traduction et notes*. Paris: GF Flammarion, 2003.
- _____. *Vocabulário de Platão*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- BRISSON, L. L'unité du Phèdre de Platon. Rhétorique et philosophie dans le *Phèdre*. In: ROSSETTI, L. *Understanding Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 1992, p. 61-76.
- _____. *Leituras de Platão*. Tradução de Sônia Maria Maciel. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- _____. Phèdre (Φαῖδρος). In: GOULET, R. (ed.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. V. 5. Paris: CNRS, 2012, p. 721-723.
- _____. *Introduction*. In: PLATÃO. *Phèdre*. Tradução e apresentação de Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2004, p. 13-68.
- BRÖCKER, W. *Der philosophische Exkurs in Platons siebentem Brief*. *Hermes*, n. 91, p. 416-425, 1963.
- BROWNSTEIN, D. *Aspects of the problem of universals*. Lawrence: University of Kansas, 1973.
- BRUMBAUGH, R. *Platonic studies of Greek Philosophy: forms, arms, gadgets and hemlock*. Albany: SUNY, 1989, p. 103-111.
- BURGER, R. *Plato's Phaedrus. A defense of a philosophic art of writing*. Alabama: The University of Alabama Press, 1980.
- BURNYEAT, M. F. First words: a valedictory lecture. *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 43, 1997, p. 1-20.
- CAIRNS, D.; HERRMANN, F.-G.; PENNER, T. (ed.). *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- CALVO, T. Socrates' first speech in the *Phaedrus* and Plato's criticism of Rhetoric. In: ROSSETTI, L. *Understanding Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 1992, p. 47-60.
- CAMBRON-GOULET, M. The criticism – and the practice – of literacy in the ancient philosophical tradition. In: MINCHIN, E. (ed.). *Orality, literacy and performance in the Ancient World*. Leiden/Boston: Brill, 2012, p. 201-226.
- CAMPBELL, L. *The Sophistes and Politicus of Plato*. Oxford: Clarendon, 1867.

- CANCIK, H. & SCHNEIDER, H. (ed.). *Brill's Encyclopaedia of the Ancient World New Pauly*. V.1-5. Leiden: Brill, 2004.
- CARTLEDGE, P. Literacy in the Spartan oligarchy. *Journal of Hellenic Studies*, n. 98, p. 25-37, 1978.
- CARVALHO, I. R. *A representação de futuro na obra literária Admirável mundo novo*. Trabalho de conclusão de curso de graduação em História. Porto Alegre: UFRGS, 2014. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/105095>, acesso em jun. 2019.
- CASERTANO, G. (org.). *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Nápoles: Loffredo Editori, 2011.
- CASSIN, B. *Dictionary of untranslatables*. A philosophical lexicon. Princeton: Princeton University Press, 2014, "Lógos", p. 58-595.
- _____. Le arti della persuasione. In: SETTIS, S. (org.). *I greci*. Storia, cultura, arte, società, 2/2: Una storia greca. Turim: Definizione, 1997, p. 817-837.
- _____. *Se Parmênides*. O tratado anônimo *De Melisso Xenophane Gorgia*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2015 [1980].
- _____. *O Efeito Sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira et al. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CASTELLO, L. A. *La tensión entre oralidad y escritura en Grecia y el testimonio de Alcídamente de Elea*. Tese de Doutorado. Buenos Aires: Universidade de Buenos Aires, Faculdade de Filosofia e Letras, 2009.
- CENTRONE, B. *Fedro 261e7-262c4*, o l'inganno della bona retorica. In: CASERTANO, G. (org.). *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Nápoles: Loffredo Editori, 2011, p. 39-56.
- _____. Introduzione. In: *Fedro*. Tradução italiana de Piero Pucci, introdução e notas de Bruno Centrone. Roma: Editori Laterza, 2014 [1998].
- CHAMBRY, É. Notice sur le *Banquet*. In: PLATÃO. *Phèdre*. Paris: GF-Flammarion, 1992 [1964].
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la langue Grecque*. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1968.
- CHERNISS, H. *Aristotle's criticism of Plato and the early Academy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1944.
- _____. The philosophical economy of the theory of Ideas. *The American Journal of Philology*, vol. 57, n. 4, 1936, p. 445-456.
- _____. *The riddle of the early Academy*. Nova York: Russel & Russel, 1962 [1945].

- COOPER, G. L. & KRÜGER, K. W. *Attic Greek Prose Syntax*. 2 vol. Berlin: Ann Arbor, 1998.
- COOPER, J. N. Statesman. In: PLATO. *Complete works*. Edição de J. M. Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997, p. 294-295.
- COOPER, N. The importance of DIANOIA in Plato's Theory of Forms. *The Classical Quaterly*, New Series, v. 16, n. 1, mai. 1966, p. 65-69.
- CORDERO, N. L. *A invenção da filosofia*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.
- CORNELLI, G. & LOPES, R. *Platão*. São Paulo/Coimbra: Paulus/Coimbra Press, 2018
- CORNFORD, Francis M. *La teoria platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2007.
- CORRIGAN, K. & GLAZOV-CORRIGAN, E. *Plato's dialectic at play*. Argument, structure, and myth in the *Symposium*. University Park, PA: University of Pennsylvania Press, 2004.
- COTTON, A. K. *Platonic dialogue and the education of the reader*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- CRUCES, J. L. L. & GONZÁLES, P. P. F. Isocrate d'Athènes. In: GOULET, R. (ed.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. V. 3. Paris: CNRS, 2000, p. 891-938.
- DANCY, R. M. *Plato's introduction to Forms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- DE LUISE, F. *Platone, Fedro. Le parole e l'anima*. Bolonha: Zanichelli, 2002.
- DE VRIES, G. J. A. *Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Hakkert, 1969.
- DENNISTON, J. D. *The Greek Particles*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1954.
- DENNYER, N. Sun and Line: the role of the Good. In: FERRARI, G. R. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 284-309.
- DERRIDA, J. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- _____. La pharmacie de Platon. In: PLATÃO. *Phèdre*. Tradução e apresentação de Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2004 [1972].
- DESTOPOULOS, C. Sur la conception de la philosophie dans le *Phèdre* de Platon. In: ROSSETTI, L. *Understanding Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 1992, p. 241-243.
- DIELS, H. & KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, Weidemann, 1989.
- DILLEN, A.-M. De la philosophie politique au mythe. À propos des lambeaux de légendes rassemblées dans le *Politique* de Platon In: BONNEFOY, Y. et al. *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Theologie, hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson (1929-1983)*. Bruxelles: Faculté Universitaires de Saint-Louis, 1995, p. 207-225.

- DINUCCI, A. Apresentação e tradução do Elogio de Helena de Górgias de Leontinos. Rio de Janeiro: *Ethica*, n. 16, p. 201-212, 2009.
- DITTEMBERGER, W. Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge, *Hermes*, n. 16, p. 321-345, 1881.
- DIXSAUT, M. *Contre Platon II: renverser le platonisme*. Paris: Vrin, 1995.
- _____. Isocrate. In: MATTÉI, J.-F. (ed.). *Les Œuvres philosophiques. Dictionnaire*. Vol. I. Paris: Presses Universitaires de France, 1992, p. 185-188.
- _____. *La natura filosofica: Saggio sui dialoghi di Platone*. Napoli: Lofredo Editore, 2003.
- _____. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.
- _____. *Platon et la question de la pensée*. Paris: Vrin, 2000.
- _____. *Platon. Le désir de comprendre*. Paris: Vrin, 2012.
- DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia antiga*. Tradução de Luis Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2007.
- DRUART, T.-A. La stoicheologie de Platon. *Revue Philosophique de Louvain*, 4. série, tome 73, n. 18, 1975, p. 243-262.
- DUBOIS, J. et al. Dicionário de Linguística. Tradução de Frederico Pessoa de Barros et al. São Paulo: Cultrix, 1973.
- DUCKWORTH, G. E. *Foreshadowing and suspense in the epics of Homer, Apollonius and Vergil*. Princeton: Princeton University Press, 1933.
- DUŠANIĆ, S. Alcidas of Elea in Plato's *Phaedrus*. *Classical Quarterly*, n. 42, p. 347-357, 1992.
- EDMONDS, J. M. *The fragments of Attic comedy*. Leiden: Brill, 1957.
- EMLYN-JONES, C. & PREDDY, W. Introduction to Plato's Republic. In: PLATÃO. *Republic*. Vol. I-II. Edição, tradução e notas de Chris Emlyn-Jones & William Preddy. Londres: Loeb Classical Library/Harvard University Press, 2013.
- ERLER, M. *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*. Tradução de C. Mazzarelli. Milão: Vita e Pensiero, 1991.
- EUCKEN, C. *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*. Berlin: De Gruyter, 2014.
- FARRINGTON, B. *Greek Science*. Londres: Penguin, 1961.
- FERRARI, F. *Introduzione a Platone*. Bologna: Il Mulino, 2018a.
- _____. Teoria das Ideias. In: CORNELLI, G. & LOPES, R. *Platão*. São Paulo/Coimbra: Paulus/Coimbra Press, 2018b, p. 213-230.
- FERRARI, G. R. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge:

- Cambridge University Press, 2007.
- _____. *Listening to cicadas. A study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- FINE, G. *Plato on knowledge and Forms*. Selected Essays. Oxford: Clarendon, 2004.
- FINK, J. (ed.). *The development of dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- FOLSCHEID, D. & WUNEMBURGER, J-J. *Metodologia filosófica*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- FORCIGNANO, F. Le debolezza Strutturale del linguaggio nella settima Lettera di Platone. *Juiz de Fora: Revista Ética e Filosofia Política*, n. 19, v. 2, p. 153-179, 2016. Disponível em: http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/19_2_forcignano.pdf, acessado em: 23 abr. 2018.
- FOWLER, D. P. Narrate and Describe: The Problem of Ekphrasis. *The Journal of Roman Studies*, n. 81, p. 25-35, 1991.
- FOWLER, H. N. Introduction to the *Statesman*. In: PLATÃO. *Statesman, Philebus, Ion*. Tradução de H. N. Fowler e W. R. M. Lamb. Londres: Loeb Classical Library, 1925, p. 2-3.
- FREGE, G. Sobre o sentido e a referência (1892). In: _____. *Lógica e filosofia da linguagem*. Seleção, introdução, tradução e notas de P. Alcoforado. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2009, p. 129-158.
- FRONTERROTA, F. *Méthexis*. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.
- _____. *Platone, Sofista*. Introduzione, traduzione e note. Milão: Biblioteca Universale Rizzoli, 2007.
- FROMTISI-DUCROUX, F. *Dédale: mythologie de l'artisan em Grèce ancienne*. Paris: Maspéro, 1975.
- GAISER, K. *Protreptik und Paränese bei Platon*. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs. Stuttgart: 1959.
- _____. *Testimonia Platonica*. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone. Organização de Giovanni Reale. Tradução de Vincenzo Cicero. Milão: Vita e Pensiero, 1998 [1968].
- GALLAZZI, C. *Plato. Epistulae VIII 356a6-8*. In: HOOGENDIJK, F. A. J. & MUHS, B. P. (ed.). *Sixty-five papyrological texts. Presented to Klaas A. Worp on the occasion of his 65th birthday*. Leiden, 2008, p. 1-4.
- GALLOP, D. Plato and the alphabet. *The Philosophical Review*. Vol. 72, n. 3, 1963, p. 364-376.

- GAUBAUDAN, F. C. *Fórmulas retóricas de la oratoria judicial ática*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986, p. 279-289.
- GAUDIN, C. *Platon et l'alphabet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- GEACH, P. T. The third man again. *The Philosophical Review*, v. 65, 1956, p. 72-82.
- GIFFORD, E.H. *The Euthydemus of Plato*, with revised text, introduction, notes and indexes. Nova York: Arno Press, 1973 [1905].
- GILL, M. L. Method and metaphysics in Plato's *Sophist* and *Statesman*. In: ZALTA, E. N. et al. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=plato-sophstate>, acesso em jun. 2019.
- GONZALES, F. J. *The third way: new direction in Platonic studies*. Lanham-Maryland: Rowman & Littlefield, 1995.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. 2. ed. Paris: Vrin, 1985.
- GOLDSTEIN, R. N. *Platão no Google-Plex*. Por que a filosofia não vai desaparecer. Tradução de Ana Luísa Libânio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- GOODY, J. & WATT, I. The consequences of literacy. In: GOODY, J. (ed.). *Literacy in traditional societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968, p. 27-68.
- GOTLIEB, P. Aristotle on Non-contradiction. In: In: ZALTA, E. N. et al. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2015. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-noncontradiction/>, acesso em 28 jan. 2019.
- GOULET, R. (ed.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. V. 5. Paris: CNRS, 2012.
- GUIMARÃES, A. R. G. P. A Hermenêutica e o Romantismo Alemão. *Diaphonia*, Toledo-PR v. 3, n. 1, p. 156-168, 2017, disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/17209>, acesso em 02 mar. 2018.
- HAARMAN, H. The Danube script and other ancient writing systems: a typology of distinctive systems. *The Journal of Archaeomythology*, vol. 4, n. 1, p. 12-35, 2008.
- HACKFORTH, R. Introduction and commentary. In: PLATÃO. *Phaedrus*. Translated with an introduction and commentary by R. Hackforth. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 [1952].
- _____. *Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001 [1972].
- HADOT, I. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Paris: Vrin, 1984.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2014 [1995].
- HARDWICK, L. Reception as simile: the poetics of reversal in Homer and Derek Walcott. *International Journal of the Classical Tradition*, v. 3, n. 3, 1997, p. 326-338.

- HARRIS, W. V. *Ancient Literacy*. Londres: Harvard University Press, 1991.
- HARRISON, A. R. W. *The law of Athens: procedure*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- HAVELOCK, E. A. *Preface to Plato*. 7. ed. Cambridge-Mass./Londres: Harvard University Press, 1994 [1963].
- _____. *The muse learns to write*. Reflections on orality and literacy from Antiquity to Present. New Haven: Yale University Press, 1986.
- _____. *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*. Tradução de José Ordep Serra. São Paulo: Edunesp/ Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996 [1982].
- HAWTREY, R. S. W. How do dialecticians use diagrams? Plato, Euthydemus, 290b-c. *Apeiron*, v. 12, n. 2, 1978, p. 14-18.
- HERMANN, K. F. *Geschichte und System der platonischen Philosophie*. Heidelberg, 1839.
- HIGOUNET, C. *História concisa da escrita*. Tradução de Marcos Marcionillo. São Paulo: Parábola, 2003.
- HÖSLE, V. *Interpretar Platão*. Tradução de Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2008.
- HOWATSON, M. C. *The Oxford companion to Classical Literature*. Oxford: OUP, 2005.
- HOWLAND, R. L. The attack on Isocrates in the *Phaedrus*. *The Classical Quarterly*, n. 31, 1937, p. 151-159.
- HÜLSZ-PICCONE, E. Four features of Dialectic in Plato's *Phaedrus*. In: ROSSETTI, L. *Understanding Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 1992, p. 261-264.
- HUXLEY, A. *Admirável mundo novo*. Tradução de Vidal de Oliveira. São Paulo: Globo, 2014 [1932].
- IHDE, D. *Philosophy of Technology*. An introduction. Saint Paul-MN: Paragon House, 1993.
- IMPARA, P. Mito, eros e filosofia nel *Fedro*. In: ROSSETTI, L. *Understanding Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 1992, p. 300-304.
- IRWIN, T. H. Introdução à *Carta VII*, de Platão. In: PLATÃO. *Carta VII*. Tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. São Paulo: Loyola, 2008.
- JAICK, A. P. G. O discurso é um grande soberano: o poder da linguagem e um elogio aos sofistas. Juiz de Fora: *Revista Ética e Filosofia Política*, n. 19, v. 2, p. 39-58, 2016. Disponível em: http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/19_2_el_jaick.pdf, acessado em: 02 mar. 2018.
- JAKOBSON, R. *Essais de linguistique générale*. Paris: Minuit, 1963.
- JATAKARI, T. Der jüngere Sokrates. *Arctos*, n. 24, 1990, p. 19-45.

- JEBB, R. C. *The Attic orators from Antiphon to Isaeos*. Vol 2. Nova York: Macmillan, 1962.
- JEFFERY, L. H. *Local scripts of Archaic Greece*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- JONES, P. A *Iliada* de Homero. In: HOMERO. *Iliada*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2013, p. 7-51.
- KAHN, C. *Plato and the Post-Socratic dialogue*. The return to the Philosophy of Nature. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- _____. *Plato and the Socratic dialogue*. The philosophical use of a literary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- _____. Plato on recollection. In: BENSON, H. (ed.) *A companion to Plato*. Malden/Oxford: Blackwell, 2006, p. 119-132.
- KATO, S. The role of *paradeigma* in the *Statesman*. In: ROWE, C. (ed.). *Reading the Statesman*. Proceedings of the III Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 1995, p. 162-172.
- KARUZU, S. *Museo Nacional*. Guia ilustrada del museo. Tradução espanhola de Juan S. Nadal. Atenas: Ekdotike Athenon, 1999.
- KELESSIDOU, A. La psychagogie du *Phèdre* et le long labour philosophique. In: ROSSETTI, L. *Understanding Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 1992, p. 265-268.
- KIRK, G. S; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. 8. ed. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013 [1983].
- KRÄMER, H. J. *Plato and the foundations of metaphysics*. A work on the Theory of the Principles and unwritten doctrines of Plato with a collection of the fundamental documents. Edição e tradução inglesa da John R. Catan. Albany: State University of New York Press, 1990.
- KRAUT, R. Introduction to the study of Plato. In: _____. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press, 2006, p. 1-50.
- KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. II. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011 [1962].
- LANE, M. *Plato's progeny – How Plato and Socrates still captivate the Modern Mind*. Londres: Duckworth, 2001.
- LEBRUN, G. Sombra e luz em Platão. In: NOVAES, A. (Org.). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 21-30.
- LEVIN, S. *The ancient quarrel between philosophy and poetry revisited: Plato and the Greek literary tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2001

- LÉVY, P. *As tecnologias da inteligência*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.
- LIDDELL, H. & SCOTT, R. (ed.). *Greek-English Lexicon*. 9. ed. Oxford: Oxford University Press, 1996 [1843].
- LINFORTH, I. M. The corybantic rites in Plato. *University of California Publications in Classical Philology*, n. 13, p. 121-162, 1946.
- LLOYD, G. E. R. Plato as a natural scientist. *Journal of Hellenic Studies*, v. 88, 1968, p. 78-92.
- LOVEJOY, A. O. & BOAS, G. *Primitivism and related ideas in Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins, 1935.
- MADDALENA, A. *Platone, Lettere*. Bari: Laterza, 1948.
- MARCONDES, D. *Textos básicos de linguagem: de Platão a Foucault*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- MARQUES, M. A significação dialética das aporias no *Eutidemo* de Platão. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, v. 29, n. 1, 2003, p. 5-32.
- _____. Amor Platônico? *Revista Cult*, ano 13, edição 146, 2010. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/amor-platonico/>, acessado em 17 abr. 2018.
- _____. Entre aparecer e ser: sobre *República V*. In: SANTOS, M. M. (org.). *10. Simpósio de Estudos Clássicos da USP*. São Paulo: Humanitas / FAPESP, 2006, p. 247-270.
- _____. *Platão, pensador da diferença*. Uma leitura do Sofista. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- _____. Paradoxo e natureza no livro V da *República*. *Kriterion* 122, 2010, p. 429-440.
- _____. *República VI*. Aparecer e imagem. In: PERINE, M (org.). *Estudos Platônicos*. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo: Loyola, 2009, p. 137-166.
- _____. Resenha a: *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, de T. SZLEZÁK (2011). *Síntese*, Belo Horizonte, v. 39, n. 124, p. 301-306, 2012.
- MÁRQUEZ, X. *A Stranger's knowledge*. Statesmanship, philosophy & law in Plato's *Statesman*. Las Vegas/Zurique/Atenas: Parmenides, 2012.
- MAZZARA, G. Lysias et Isocrate: ironie et simulation dans le *Phèdre*. In: In: ROSSETTI, L. *Understanding Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 1992, p. 214-217.
- MCLUHAN, M. *Understanding media: the extensions of man*. Nova York: McGraw-Hill, 1964.
- MÉRIDIÉ, L. *Platon, Euthydème*. Texte établi et traduit avec notice et notes. In: PLATÃO. *Oeuvres complètes*. Paris : Belles Lettres, 1970 [1931].

- MERTENS, J. R. *How to read Greek vases*. The Metropolitan Museum of Art. Nova York: Yale University Press, 2010.
- MIÉ, F. *Dialéctica, predicación y metafísica en Platón*. Investigaciones sobre el *Sofista* y los diálogos tardios. Córdoba: Ediciones del Copista, 2004.
- MILLER Jr., M. H. *The philosopher in Plato's Statesman*. Londres: Martinus Nijhoff, 1980.
- MONTENEGRO, L. G. Comparação ou símile. Disponível em: <https://www.infoescola.com/literatura/comparacao-ou-simile/>, acesso em jun. 2019.
- MONTENEGRO, M. A. P. Linguagem e conhecimento no *Crátilo*, de Platão. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 116, p. 367-377, 2007.
- MORAES, D. J. *Platão e a escrita de uma filosofia dramática*. Dissertação de Mestrado em Filosofia (Estética e Filosofia da Arte). Ouro Preto: UFOP, 2017.
- MORE, T. *Utopia*. Tradução inglesa de R. Robinson. Edição, introdução e notas de H. B. Cotteril: Macmillan, 1908 [1556].
- MORIER, H. *Dictionnaire de Poétique et de Rhétorique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- MORGAN, K. A. *Myth and Philosophy from the pre-Socratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- MORRISON, D. R. The Utopian character of Plato's Ideal City. In: FERRARI, G. R. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 232-255.
- MUELLER, I. Mathematical method and philosophical truth. In: KRAUT, R. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press, 2006, p. 170-187.
- MÜLLER, N. R. *Reminiscência e dialética no diálogo Fedro de Platão*. Dissertação de Mestrado. São Carlos: Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2012.
- MUNIZ, F. Quem é o Estrangeiro de Eleia? *Anais do VI Simpósio Internacional de Estudos Antigos do Grupo de Filosofia Antiga da UFMG: philía/amicitia na Antiguidade*, 2018. Disponível em: <https://even3.blob.core.windows.net/anais/128213.pdf>, acessado em 6 fev. 2019.
- MÜRI, W. Das Wort Dialektik bei Platon. In: *Museum Helveticum* 1, 1944, p. 152-168.
- MURRAY, P. (ed.) *Plato on poetry. Ion, Republic 376e-398b, Republic 595-608*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- NAILS, D. *The people of Plato. A prosopography of Plato and other socratics*. Indianápolis: Hackett Publishing, 2002.
- NARCY, M. Politique (Πολιτικός). In: GOULET, R. (ed.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. V. 5. Paris: CNRS, 2012, p. 707-712.

- NATORP, P. *Teoria das ideias de Platão*. Uma introdução ao idealismo. 2 v. Tradução de Euclides Calloni e Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2012.
- _____. Untersuchungen über Plato's *Phaedrus* und *Theaetet*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n. 12, p. 1-49, 1899.
- NICHOLS Jr., J. H. Introdução ao *Fedro*. In: PLATÃO. *Fedro*. Tradução, introdução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie*. Oder Griechentum und Pessimismus. Edição e introdução biográfica de K.-M. Guth. Berlim: Hofenberg, 2016 [1871].
- _____. *O nascimento da tragédia*. Ou helenismo e pessimismo. Tradução, notas e prefácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1871].
- _____. *Zur Genealogie der Moral*. Edição de O. Höffe. Berlim: Verlag, 2004 [1886].
- NOËL, M.-P. Painting or writing speeches? Plato, Alcidamas, and Isocrates on logography. In: PERNOT, L. (ed.). *New chapters in the history of Rhetoric*. Leiden: Brill, 2009.
- NUNES, C. A. & PINHEIRO, V. S. Prefácio à edição bilíngue do *Fedro*. In: PLATÃO. *Fedro*. Edição bilíngue. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. Ed. revisada. Belém, Editora da UFPA, 2011 [1975], p. 11-15.
- NUSSBAUM, M. *The fragility of goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- OWEN, G. E. L. Plato on the undepictable. *Phronesis*, n. 18, 1973, p. 349-361.
- PALMER, L. R. & BOARDMAN, J. *On the Knossos Tablets*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- PARENTE, M. I. *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*. Nápoles: Guida, 1970.
- _____. Il problema della dottrina non scritta di Platone. *La parola del passato*, n. 41, 1986.
- _____. L'accademia antica e le sue vicende filosofiche. *Rivista di storia della filosofia*, 53, 1998.
- _____. *Phdr.* 274c ss., o il discorso orale come auto-elenchus. In: ROSSETTI, L. (Org). *Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 1992, p. 108-121.
- _____. Platone dalla metafisica alla quotidianità. *Beltfagor*, 50, 1995.
- _____. Platone e il discorso scritto. *Rivista di storia della filosofia*, n. 46, 1991.
- _____. *Studi sull'accademia platonica antica*. Florença: Olschiki, 1979.
- _____. Testimonia platonica I. *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, série IX, v. 8, fasc. 4, 1997.
- _____. Testimonia platonica II. *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, série IX, v. 10, fasc. 1, 1998.
- PARKER, R. *Polytheism and society at Athens*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- PARRY, A. Have we Homer's *Iliad*? *Yale Classical Studies*, v. 20, p. 177-216, 1966.
- _____. *The language of Achilles and other papers*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

- _____. The language of Achilles. *Transactions of American Philological Association*, n. 87, p. 1-7, 1956.
- PARRY, M. L'Épithète traditionnelle dans Homère. Paris, 1928.
- _____. Studies in the epic technique of oral verse-making I. Homer and the Homeric style. *Harvard Studies in Classical Philology*, n. 41, p. 73-128, 1930. Disponível em: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5501>, acessado em: 03 mar. 2018.
- _____. Studies in the epic technique of oral verse-making II. The Homeric language as the language of oral poetry. *Harvard Studies in Classical Philology*, n. 43, p. 1-50, 1932. Disponível em: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5492>, acessado em 03 mar. 2018.
- _____. *The making of Homeric verse*. The collected papers of Milman Parry. Edição de Adam Parry. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- PARRY, R. D. Paradigms, characteristics and Forms in Plato's middle dialogues. *Apeiron*, v. 34, n. 1, 2001, p. 1-36.
- PASQUALI, G. *Le lettere di Platone*. Florença: Casa Editrice Le Lettere, 1967.
- PEIXOTO, M. *La psicagogia del Fedro*. In: CASERTANO, G. (org.). *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Nápoles: Loffredo Editori, 2011, p. 173-206.
- PENNER, T. The Forms in the *Republic*. In: SANTAS, G. (ed.). *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 234-262.
- PERINE, M. *Platão não estava doente*. São Paulo: Loyola, 2014.
- PLACES, E. *Platon: oeuvres complètes*. Tome XIV: Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- POPPER, K. R. *The open society and its enemies*. Vol. 1. The Spell of Plato. 4 ed. Londres: Routledge, 1962 [1945].
- PRADO, A. L. A. A. Normas para transliteração de termos e textos em grego antigo. In: *Classica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 19.2, 2006, p. 298-299.
- PRIOR, W. J. The concept of παράδειγμα in Plato's Theory of Forms. *Apeiron*, v. 17, n. 1, 1983, p. 33-42.
- QUINES, J. P. *Sessenta e duas mil repetições fazem uma verdade: a mídia e a comunicação em Admirável mundo novo*, de Aldous Huxley. Trabalho de conclusão de curso em Comunicação Social. Porto Alegre: UFRGS, 2017.
- QUIRIM, D. O *kairós* da escrita e do discurso improvisado em Alcídamente e Isócrates. Juiz de Fora: *Revista Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, v. 19, n. 2, p. 78-93, 2016. Disponível em: http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/19_2_quirim.pdf, acessado em: 02 mar. 2018.

- RAEDER, H. *Platons philosophische Entwicklung*. Leipzig: Teubner, 1920.
- RAGON, E. *Gramática grega*. Versão reformulada por A. Dain, J.-A. de Foucault e P. Poulain. Tradução de C. Bartalotti. São Paulo: Odysseus, 2012.
- REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004 [1991].
- _____. Platão. História da Filosofia Grega e Romana, vol. III. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007 [1975-1980].
- _____. *Platone*. Alla ricerca della sapienza segreta. Milão: Rizzoli, 1998.
- REBOLLO, R. A. O legado hipocrático e sua fortuna no período greco-romano: de Cós a Galeno. São Paulo: *Scientiae Studia*, v. 4, n. 1, p. 45-82, 2006.
- REINOLDS, L. D. & WILSON, N. G. *Scribes & scholars: a guide to the transmission of Greek and Latin Literature*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- REIS, M. C. G. Apresentação ao *Fedro*. In: PLATÃO. *Fedro*. Tradução, introdução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____. O diálogo *Fedro* de Platão como metadialético. *Sala Preta*, v. 14, n. 2, p. 72-84, 2014. Disponível em: www.revistas.usp.br/salapreta/view/84578/91861, acessado em 12 mai. 2017.
- REY PUENTE, F. Apresentação. In: SCHLEIERMACHER, F. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte. Revisão e Notas de F. Rey-Puente. Belo Horizonte: UFMG, 2008 [1804], p. 7-26.
- RIEDWEG, C. Pythagoras hinterliess keine einzige Scheift, ein Irrtum? *Museum Helveticum*, n. 59, p. 65-92, 1999.
- RITTER, C. *Untersuchungen über Platon*. Stuttgart, 1888.
- ROBB, K. *Literacy and paideia in ancient Greece*. New York: Oxford University Press, 1994.
- ROBERTS, J. *Dictionary of the Classical World*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- ROBIN, Léon. Notice. In: PLATON, Oeuvres Complètes. Tome IV. *Phèdre*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. VII-CCV.
- ROCHA PEREIRA, M. H. *Estudos de história da cultura clássica*. Vol. I. Cultura grega. II. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.
- RODOLPHO, M. Um estudo dos procedimentos efrásticos. *Codex*, v. 2, n. 1, p. 102-115, 2010. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/CODEX/article/view/2824>, acesso em: 22 abr. 2018.
- ROGGERONE, G. A. *La crisi del Platonismo nel Sofista e nel Politico*. Lecce: Milella, 1983.
- ROSSETTI, L. Introduction. In: PLATON. *Phèdre*. Paris: G.L. Flammarion, 2004 [1989], p. 13-80.

- ROWE, C. Interpreting Plato. In: BENSON, H. H. (ed.) *A companion to Plato*. Malden/Oxford: Blackwell, 2006, p. 13-24.
- ROWE, C. Myth, History and Dialectic in Plato's *Republic* and *Timaeus-Critias*. In: BUXTON, R. (ed.). *From myth to reason*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 263-278.
- _____. *Plato's Phaedrus*. Westminster: Aris & Phillips, 1986.
- _____. (ed.). *Reading the Statesman*. Proceedings of the III Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 1995.
- RYLE, G. Letters and syllables in Plato. *The Philosophical Review*. Vol. 69, n. 4, 1960, p. 431-451.
- SALLES, L. L. B. M. O certame de Alcídamente e Isócrates. *Prometeus*, v. 10, n. 22, p. 199-2019, jan.-abr./2017. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/5486>, acessado em 02 mar. 2018.
- _____. *Raízes sofisticadas: sobre a escrita como phármakon para a fala ou da tradição gorgiana até Alcídamente de Eleia*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.
- SALLIS, J. (ed.). *Plato's Statesman*. Dialectic, myth and politics. Albany: SUNY Presse, 2017.
- SALVADOR, E. L. Revisitando a tese do letramento: história e contrapontos. *Classica*, São Paulo, n. 27, n. 2, p. 11-30, 2014.
- SANDAY, E. Paradigm and dialectical inquiry in Plato's *Statesman*. In: SALLIS, J. (ed.). *Plato's Statesman*. Dialectic, Myth and Politics. Albany: SUNY Press, 2017, p. 149-169.
- SANTAS, G. The Theory of Eros in Socrates' second speech. In: ROSSETTI, L. *Understanding Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 1992, p. 305-308.
- SAUSSURE, F. *Cours de linguistique générale*. Edição crítica de R. Engler. Wiesbaden: Harrassowitz, 1989 [1916].
- _____. *Curso de Linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 1969 [1916].
- SCHAERER, R. *La question platonicienne*. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues. Paris: Vrin, 1969.
- SCHÄFER, C. (Org.). *Léxico de Platão*. Conceitos fundamentais de Platão e da tradição platônica. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012.
- SCHLEGEL, F. *Schriften und Fragmente*. Ein Gesamtbildes seines Geistes. E. Behler (Org.). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1956, p. 186-193.
- SCHLEIERMACHER, F. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Tradução de Celso Reni Braidá. Petrópolis: Vozes, 1999.

- SCHLEIERMACHER, F. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte. Revisão e Notas de F. Rey-Puente. Belo Horizonte: UFMG, 2008 [1804].
- SCOLNICOV, S. Language and dialogue in Plato. In: *CLASSICA. Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 19.2. São Paulo: SBEC, 2006, pp. 180-186.
- SEDLEY, D. Philosophy, the Forms and the Art of Ruling. In: FERRARI, G. R. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 256-283.
- SEDLEY, D. & LONG, A. Introduction to Plato's *Meno* and *Phaedo*. In : PLATÃO. *Meno and Phaedo*. Introdução, tradução e notas de D. Sedley e A. Long. Cambridge : Cambridge University Press, 2010.
- SHELLEY, P. B. *A defence of poetry*. An essay. Edição de A. S. Cook. Boston: Ginn & Company Publishers, 1903 [1821-1840].
- SIHLER, A. L. *New comparative grammar of Greek and Latin*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- SIDNEY, P. *An apology for poetry* (or the defence of poesy). Edição de G. Shepherd, terceira edição revista e ampliada de R. W. Maslen. Manchester: Manchester University Press, 2002 [1595].
- SINGER, P. N. Galen. In: ZALTA, E. N. *et al.* (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/galen/>, acesso em 28 jan. 2018.
- SKEMP, J. B. *Plato's Statesman*. A translation of the *Politicus* of Plato with introductory essays and footnotes. 2. ed. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1987 [1952, 1. ed.].
- STOREY, I. C. (ed.) *Fragments of Old Comedy: Alcaeus to Diocles*. Harvard: Loeb, 2011.
- STRANG, C. Plato and the third man. In: VLASTOS, G. (ed.). *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. Nova York: Doubleday, 1971.
- STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago: Chicago University Press, 1964.
- SZLEZÁK, T. A. *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*. Tradução de Werner Fuchs e revisão de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2011 [2004].
- _____. *Ler Platão*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2005 [1993].
- _____. *Platão e a escritura da Filosofia*. Análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico. Tradução de Milton Camargo. Loyola, 2009 [1985].
- TANNER, R. G. DIANOIA and Plato's Cave. *The Classical Quarterly*. New series. V. 20, n. 1, 1970, p. 81-91.
- TARRANT, D. Plato as dramatist. *Journal of Hellenic Studies*, n. 75, 1955, p. 82-89.

- THOMAS, R. *Letramento e oralidade na Grécia Antiga*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2005.
- THOMSON, J. O. *History of Ancient Geography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1933.
- TIGERSTEDT, E. N. *Interpreting Plato*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1977.
- TRABATTONI, F. *Attualità di Platone – Studi sui Rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*. Roma: Vita e Pensiero, 2009.
- _____. *Oralidade e escrita em Platão*. Tradução de Fernando Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- _____. *Platão*. São Paulo: Annablume Classica/Archai, 2010.
- _____. *Platão*. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume Classica/Archai, 2010.
- _____. *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*. Firenze: La nuova Italia Editrice, 1993.
- TRASK, R. L. *Dicionário de Linguagem e Linguística*. Tradução e adaptação Rodolfo Illari. Revisão Técnica de Ingedore V. Koch e Thaís Cristófaró Silva. São Paulo: Contexto, 2011.
- TRINDADE, J. G. Linguagem. In: CORNELLI, G. & LOPES, R. *Platão*. São Paulo/Coimbra: Paulus/Coimbra Press, 2018, p. 153-168.
- _____. *Platone, l'amore e la retorica*. In: CASERTANO, G. (org.). *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Nápoles: Loffredo Editori, 2011, p. 307-326.
- USENER, S. *Isokrates, Platon und ihr Publicum*. Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v. Chr. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1994.
- USHER, S. The style of Isocrates. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, University of London, n. 20, 1973, p. 39-67.
- VAZ, H. C. L. A nova imagem de Platão. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 74, p. 399-404, 1996.
- _____. Atualidade da sabedoria antiga. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 78, p. 411-420, 1997b.
- _____. Os diálogos de Platão. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 76, p. 115-120, 1997a.
- _____. Platão revisitado. Ética e metafísica nas origens platônicas. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 61, p. 181-197, 1993
- _____. Um novo Platão? *Síntese Nova Fase*, n. 50, p. 101-113, 1990.
- VEGETTI, M. & GASTALDI, S. *Studi di storia di medicina antica e medievale in memoria di Paola Manuli*. Florença: La Nuova Italia, 1996.
- VEGETTI, M. Dans l'ombre de Toth. Dynamique de l'écriture chez Platon. In: DETIENNE, M. (ed.) *Le savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1988.

- _____. Os saberes e a ciência na cidade grega. In: Pradeau, J.-F. (org.). *História da Filosofia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Um paradigma no céu*. Platão político de Aristóteles ao século XX. Tradução de Maria das Graças Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2010.
- VELARDI, R. Introduzione e note. In: PLATÃO. *Fedro*. Introduzione, traduzione e note di Roberto Velardi. Milão: BUR, 2006, p. 7-101.
- VENTRIS, M. & CHADWICK, J. *Documents in Mycenaean Greek*. 2. Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges da Fonseca. 4. ed. São Paulo: DIFEL, 1984.
- VLASTOS, G. Plato's testimony concerning Zeno of Elea. *Journal of Hellenic Studies*, n. 95, p. 136-162, 1975.
- _____. *Platonic studies*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- _____. Reason and causes in the *Phaedo*. *The Philosophical Review*, v. 78, 1969, p. 74-78.
- _____. The third man argument in the *Parmenides*. *The Philosophical Review*, v. 63, 1954, p. 319-349
- WERNER, D. Plato's *Phaedrus* and the problem of unity. *Oxford Studies of Ancient Philosophy*, 32, 2007, p. 91-137.
- WESOLY, M. La dialettica di Platone nel *Fedro* come superamento della retorica e come direttiva metodologica. In: ROSSETTI, L. *Understanding Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 1992, p. 222-225.
- WILPERT, P. Neue Fragmente aus *περὶ τὰ γαθοῦ*. *Hermes*, p. 226-260, 1941.
- WISE, J. *Dionysus writes*. The invention of theatre in Ancient Greece. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Tradução e revisão de M. G Montagnoli e E. C. Leão. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Introdução de Bertrand Russell. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1922.
- _____. *Tratado lógico-filosófico e Investigações filosóficas*. Tradução e prefácio de M. S. Lourenço. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2015.
- WOODARD, R. *Greek writing from Knossos to Homer*. A linguistic interpretation of the origin of the Greek Alphabet and of the continuity of ancient Greek literacy. Oxford, Oxford University Press, 1997.
- YUNIS, H. Introduction. In: PLATÃO. *Phaedrus*. Editado por Harvey Yunis. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

ZIMMERMANN, B. *Dithyrambos*: Geschichte einer Gattung. Göttingen: Verlag, 1992.

ZUCKERT, C. *Postmodern Plato*: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida.
Chicago: The University of Chicago Press, 1996.