

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**PATRÍCIA LUCCHESI BARBOSA**

**A PERFORMANCE DA PSICAGOGIA**  
**NO *FEDRO* DE PLATÃO**

Belo Horizonte – Minas Gerais  
2022

**Patrícia Lucchesi Barbosa**

**A PERFORMANCE DA PSICAGOGIA  
NO *FEDRO* DE PLATÃO**

Versão final

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Profa. Miriam Campolina Diniz Peixoto

Linha de Pesquisa: Filosofia Antiga e Medieval

100	Barbosa, Patricia Lucchesi.
B238p	A performance da psicagogia no Fedro de Platão
2022	[manuscrito] / Patricia Lucchesi Barbosa. - 2022. 151 f. Orientadora: Míriam Campolina Diniz Peixoto.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1. Filosofia – Teses. 2. Filosofia antiga – Teses. 3. Alma - Teses. 4. Amor - Teses. 5. Platão. Fedro I. Peixoto, Míriam Campolina Diniz . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



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

### FOLHA DE APROVAÇÃO

**A Performance da Psicagogia no "Fedro" de Platão**

**PATRICIA LUCCHESI BARBOSA**

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 17 de agosto de 2022, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Miriam Campolina Diniz Peixoto - Orientadora (UFMG)

Profa. Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)

Prof. Anastácio Borges de Araújo Junior (UFPE)

Prof. Fábio da Silva Fortes (UFJF)

Profa. Venúncia Emília Coelho (IFMG-Ouro Preto)

Belo Horizonte, 17 de agosto de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Miriam Campolina Diniz Peixoto, Professora do Magistério Superior**, em 18/08/2022, às 09:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fabio da Silva Fortes, Usuário Externo**, em 18/08/2022, às 09:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Anastacio Borges de Araujo Junior, Usuário Externo**, em 18/08/2022, às 09:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Aparecida de Paiva Montenegro, Usuária Externa**, em 23/08/2022, às 23:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Venúncia Emília Coelho, Usuária Externa**, em 29/08/2022, às 19:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1679648** e o código CRC **8CC0EC74**.

---

*A Pedro, guia da minha alma.*

## **Agradecimentos**

Agradeço aos meus amigos, entre os quais incluo os meus pais, os meus queridos irmãos, os meus pares e o meu companheiro de alma. Um especial agradecimento à “irmandade das rosas”: Andreia, Bárbara, Elaine, Melissa e Regina, sem vocês eu não posso ser eu. À querida Cristina Amaral pela revisão atenta e cuidadosa. Agradeço também à minha orientadora, Miriam, pela dedicação e rigor. Aos caros professores Fábio, Maria Aparecida, Anastácio e Venúncia que gentilmente aceitaram o convite para participar da banca. Com profundo sentimento de *philia*, honro as minhas: Luiza e Larissa.

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο,  
πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν·  
οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

Heráclito, DK 22 B 45



## Resumo

*Fedro* é um diálogo performático que se dá sob a égide do movimento. O drama encena a condução da alma do jovem por meio da transposição da retórica do orador, Lísias, para a retórica do filósofo, Sócrates. São três as forças motoras que atuam sobre a alma – a necessidade, que corresponde à natureza animal da alma; o *lógos*, natureza propriamente humana; e o amor, aspecto da divindade que contribui para o rebrotar das asas da alma. Assim como são três as partes que compõem a parelha: o auriga, cuja correspondência é piloto da alma; o cavalo de boa estirpe, que segue o comando do auriga, e o cavalo indócil que requer uma contenção. A fim de elucidar como se dá a performance da psicagogia, optamos por analisar a tese em três atos: as imagens da alma, os movimentos da alma e, por fim a condução dialética. Trata-se de uma viagem cinética que requer muito empenho, a fim de alcançar a ordenação do movimento em uma espiral ascendente, semelhante ao movimento dos astros celestes. Seguir a recomendação délfica do “conhecer-se a si mesmo” requer o conhecimento da alma humana e suas conformações, bem como os seus limites. Só assim se pode utilizar a retórica como arte, pois somente a verdade pode, de fato, persuadir, e a filosofia é justamente a arte discursiva que lida com o ser verdadeiro. Assim, o real objetivo de todo o diálogo é justamente persuadir o jovem Fedro a escolher, por amor, a vida filosófica, bem como persuadir a nós, os leitores de Platão, a escolher acompanhá-lo em seu método de separar e reunir, até que, “levantando-se a cabeça”, possamos vislumbrar a planície da verdade. O movimento da psicagogia é, portanto, tríplice, tem a vida dos deuses como mirada, a experiência humana como paradigma e a persuasão vazia como antítese.

Palavras-chave: Platão; *Fedro*; psicagogia; alma; amor; filosofia.

## Abstract

*Phaedrus* is a performative dialogue that takes place under the aegis of the movement. The drama stages the conduction of the young man's soul through the transposition of the rhetoric of the orator, Lysias, to the rhetoric of the philosopher, Socrates. There are three motive forces that act on the soul – necessity, which corresponds to the animal nature of the soul; logos, properly human nature; and love, an aspect of divinity that contributes to the sprouting of the wings of the soul. Just as there are three parts that make up the pair: the charioteer, whose correspondence is the pilot of the soul; the well-bred horse, which follows the charioteer's command, and the unruly horse, which requires restraint. In order to elucidate how the performance of psychagogy takes place, we chose to analyze the thesis in three acts: the images of the soul, the movements of the soul and, finally, the dialectical conduction. It is a kinetic journey that requires a lot of effort in order to achieve the ordering of the movement in an ascending spiral, similar to the movement of the celestial stars. Following the Delphic recommendation of “knowing yourself” requires knowledge of the human soul and its conformations, as well as its limits. Only in this way can rhetoric be used as an art, for only truth can, in fact, persuade, and philosophy is precisely the discursive art that deals with the true being. Thus, the real aim of the whole dialogue is precisely to persuade the young Phaedrus to choose the philosophical life out of love, as well as to persuade us, the readers of Plato, to choose to accompany him in his method of separating and reuniting, until that by “raising our heads” we may glimpse the plain of truth. The movement of psychagogy is, therefore, threefold, with the life of the gods as a point of view, human experience as a paradigm and empty persuasion as its antithesis.

Keywords: Plato; *Phaedrus*; *psychagogy*; soul; love; philosophy.

# SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	11
<b>Capítulo 1</b>	
<b>As imagens da alma no <i>Fedro</i></b>	
Introdução .....	19
1. <i>Diégeseis</i> .....	22
1.1. A parêlha alada: as almas divinas e as almas humanas (246a-249d) .....	25
1.2. Os demais mitos: as cigarras (259 a-e); mito de Teuth (274c- 275c) .....	35
2. <i>Apódeixis</i> (245c-246a) .....	45
3. Analogia, paradigmas e alegoria .....	50
Conclusão .....	59
<b>Capítulo 2</b>	
<b>Os movimentos da alma</b>	
Introdução .....	62
1. O animal faminto (230c-e) .....	64
2. A procissão dos deuses (246d-247e) .....	75
3. A lei de Adrastéia (248c-253c) .....	81
4. <i>Éros</i> motor – a imagem do movimento gerador das asas da alma .....	89
Conclusão .....	100
<b>Capítulo 3</b>	
<b>A Filosofia como psicagogia no <i>Fedro</i></b>	
Introdução .....	104
1. Os discursos duplos .....	105
2. O discurso como um ser vivo .....	110
3. A filosofia como verdadeira retórica .....	115
4. A filosofia como psicagogia .....	121
Conclusão .....	128
<b>Conclusão Final</b> .....	131
<b>Bibliografia</b> .....	138

## Introdução

“Para onde vais, meu caro Fedro, e de onde vens?” (227a).<sup>1</sup> Assim começa o diálogo de Platão que se constitui em uma formidável mistura de poesia, mito, retórica, dialética, performance e filosofia. E, curiosamente, Sócrates pergunta primeiro pelo ponto de chegada, e não pelo de partida, o que não nos parece acidental, já que as frases iniciais dos diálogos de Platão são sempre estrategicamente eleitas como fractais do diálogo como um todo, no caso, o direcionamento, ou transporte da alma.

É preciso saber a que lugar se quer chegar para melhor definir o modo de se conduzir até este destino, a fim de alcançá-lo a bom termo. O jovem Fedro,<sup>2</sup> personagem com quem Sócrates se entretém neste diálogo, vem do círculo de Lísias<sup>3</sup> e será desviado, por sugestão de Sócrates, para fora dos muros da cidade, na direção do rio Ilisso (*ektrapómenoí katá tòn Ilisòn* 229a).<sup>4</sup> Vale notar que o verbo *ektrépo* indica aqui a mudança de direção ou desvio de curso que acontecerá ao longo do diálogo.

Tal desvio, aspecto aparentemente errático é, de fato um périplo, um percurso circular, ou melhor, espiral. O diálogo não é uma linha reta, e, sendo assim, pensamos que um *lógos* linear não nos ajuda a compreender a singularidade, a profundidade e a beleza do *Fedro*. É preciso que também nós sejamos capazes de aceitar o convite ao deslocamento, a sair dos “intramuros” da cidade, como sugere o prólogo do diálogo, de modo a perceber o que aí se desenrola.

Na primeira parte do diálogo, os discursos sobre o amor sucedem-se um após outro. Inicialmente, o jovem Fedro apresenta o discurso de Lísias (230e-234c) que, sucintamente, apresenta as vantagens que o rapaz teria em se render ao amante não apaixonado. Segue-se a isso um pequeno interlúdio, com as refutações de Sócrates à estrutura literária do discurso de

---

<sup>1</sup> Para as citações em português do *Fedro* utilizamos principalmente a tradução de Maria C. G. dos Reis (2016), com modificações que serão indicadas quando ocorrerem, confrontando com outras traduções em língua portuguesa, como a de Rogério G. de Campos (2018) e a bilíngue de Carlos A. Nunes (2011); bem como a tradução francesa de Luc Brisson (2004), a inglesa de R. Hackforth (1952) e principalmente com o recurso direto ao texto grego.

<sup>2</sup> Fedro de Mirrinonte é um personagem histórico que pode ser reencontrado no *Banquete* e no *Protágoras*. No *Fedro*, ele é o interlocutor de Sócrates e um admirador do retor Lísias. Pela descrição de Platão, trata-se de um jovem que, assim como o próprio Sócrates, se encanta extremamente com os discursos.

<sup>3</sup> Lísias (459 - 380 a.C.) Famoso retor ateniense, filho de Céfalo de Siracusa e irmão de Polemarco.

<sup>4</sup> Para realizar a transliteração utilizamos: PRADO, Ana Lia Amaral. Normas para transliteração de termos e textos em grego antigo. In: *Clássica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 19.2, 2006, p. 298-299.

Lísias; e, em seguida, será a vez do próprio Sócrates proferir os seus discursos, sendo que o primeiro é proferido com a cabeça encoberta. Sócrates, ao invocar as musas, segue, inicialmente, a mesma linha de argumentação de Lísias, detratando o amor dos apaixonados (237a-241d).

A seguir, Sócrates se contém nessa disposição de raciocínio por um sinal divino (242b), e, censurando-se a si mesmo, por contrair uma falta contra o deus *Éros*, ele se obriga a se retratar, recorrendo, para tanto, a um novo discurso sob forma de uma palinódia.<sup>5</sup> É exatamente no contexto do seu segundo discurso, que se constitui como um elogio ao deus, que Sócrates experimenta a necessidade de proceder a uma demonstração (*apodeíxis* 245c) da natureza da alma, para provar que a mania divina nos foi dada para o nosso maior bem, quando recorre, para tanto, ao exame dos atos e afecções da alma. Portanto, para adentrarmos no tema que nos implica em nossa tese, a saber, a performance da psicagogia,<sup>6</sup> será preciso, inicialmente, interrogarmo-nos acerca de qual é a concepção de alma que se depreende da leitura deste diálogo, a fim de nos ocuparmos, a seguir, da condução de seus movimentos.

Platão irá encaminhar a sua investigação sobre a natureza da alma numa nova direção, ressignificando o próprio sentido de natureza numa direção distinta daquela da tradição, a qual buscava os fundamentos da *physis* sobretudo nos elementos água, terra, fogo e ar. No diálogo em questão, Platão faz equivaler natureza à alma de tal modo que o estudo da natureza passa a ser reconduzido na direção do discurso acerca da alma.

O *Fedro* é, provavelmente, o diálogo mais performático e polissêmico de Platão. Sua construção dramática é, por si só, um périplo em que o leitor é levado a visitar e a revisitar, num movimento de ir e vir, diferentes gêneros e registros literários anteriores e contemporâneos de Platão, a fim de melhor explicitar a novidade literária e filosófica que representa sua proposição, qual seja, aquela da condução dialética da alma rumo ao “lugar” acima do céu, onde lhe seria possível recuperar suas asas e vir a tocar como um lampejo a sua união com o

---

<sup>5</sup> O termo *palinódia* deriva do verbo *palinôdeô* (*palin, ôdeô*): “cantar novamente”, “retratar”. Trata-se, neste caso, de uma clara alusão à palinódia proferida por Estesícoro, de seu discurso de retratação, proferido com o intuito de se purificar perante o deus em razão da injúria cometida e, assim, evitar uma punição divina. Para melhor compreender a relação entre os três discursos no *Fedro* e a poesia de Estesícoro, ver Campos, 2012.

<sup>6</sup> O termo *psykhagogia* vem do verbo *psykhagogéo*, significando inicialmente conduzir as almas para o outro mundo e, posteriormente, atrair, conquistar, fascinar e, em sentido negativo, seduzir ou iludir a alma. O termo *psykhagogia* é usado em relação a Hermes, o deus condutor das almas, de forma parecida com o seu epíteto mais conhecido, *psicopompo*, isto é, aquele que envia as almas. O verbo *àgô*, por sua vez, tem o sentido mais amplo de conduzir, guiar. Górgias, no *Elogio de Helena* já havia utilizado o psicagogia no sentido da condução pelo *lógos*. Temos ocorrências do substantivo *psykhagogia* no *Fedro*, nas passagens 261a e 271c; o emprego do verbo *psykhagogeîn* aparece em *Leis X*, 909 b e no *Timeu*, em 71a. Embora sejam ocorrências raras nos textos de Platão, consideramos fulcral o sentido que esse termo denota no *Fedro*. Amis (1986) toma a psicagogia como o tema central do diálogo.

divino. A alma, assim recomposta em sua qualidade alada, poderia, então, reivindicar novamente sua condição de pertença à totalidade da qual outrora teria se visto apartada.

Todo o movimento dramático do diálogo se dá sob o signo da psicagogia, a começar pelo percurso das personagens em seu périplo pelos arredores da cidade. O distanciamento do ambiente da *pólis*, o clima privado e jubiloso que contrasta com o quadro no qual se têm lugar os debates hostis das assembleias atenienses. A cena sugere que, ao atravessar os muros da cidade, outros limites possam, quiçá, ser transpostos, permitindo que se vá além das convenções e da *práxis* hegemônica.

*Psicagogia* exprime, literalmente, conduzir a alma (*psykhé* + *ágō*)<sup>7</sup>. Uma das primeiras ocorrências do termo encontra-se, com base na coleção de testemunhos e fragmentos organizada por H. Diels e W. Kranz, em Apolodoto, para quem “(a finalidade da filosofia) é constituída pelo encantamento da alma, (isto é, pelo prazer psíquico)”<sup>8</sup>.

O uso do termo *psykhagogía* aparece pela primeira vez no *Fedro* (261a) associado à retórica, ou seja, à atividade de condução das almas por meio de palavras. A utilização do termo no diálogo representa uma ressignificação ousada, uma vez que esse termo era empregado em um contexto religioso como a prática de conjurar as almas dos mortos,<sup>9</sup> ou associado a práticas mágicas e encantamentos para guiar as almas dos vivos.<sup>10</sup> Como se explica essa passagem do contexto religioso ao poético, e deste ao filosófico?

De acordo com a tradição, o poeta revela a mensagem divina pelo alcance daquilo que está além da visão comum dos homens.<sup>11</sup> Sócrates nos diz que o vulgo vê o filósofo como louco (*parakínon* 249d)<sup>12</sup> justamente por não reconhecer que ele está divinamente inspirado. Neste sentido, ele é o poeta louco, mas há um tipo de loucura como doença e outro proveniente da liberação divina do comportamento habitualmente aceito (265a). Obviamente é deste segundo tipo de loucura que se trata, uma espécie de conexão noética.

O recurso ao mito é um esforço para explicar aquilo que em geral escapa à racionalidade humana por se tratar de uma narração longa e divina (246a), isso é, a apresentação da natureza da alma. Qual seria exatamente o estatuto do mito? Como a inteligência poderia criar um parâmetro por meio da narrativa mítica, valendo-se de imagens e de outros expedientes

<sup>7</sup> Temos ocorrências do substantivo *psykhagogía* no *Fedro*, nas passagens 261a e 271c; o emprego do verbo *psykhagogeîn* aparece em *Leis* X, 909 b e no *Timeu*, em 71a. Embora sejam ocorrências raras nos textos de Platão, consideramos fulcral o sentido que esse termo denota no *Fedro*.

<sup>8</sup> Απολλόδοτος ὁ Κυζικηνὸς τὴν ψυχαγωγίαν (sc. ψυχικὴν ἡδονήν, τέλος ὑπάρχειν). DK 74,1. CLEM., Strom. II, 130

<sup>9</sup> Ver H. Yunis 2011, p.183.

<sup>10</sup> Ver *Leis* Livro X, 909b.

<sup>11</sup> Sobre os poetas serem intérpretes dos deuses, ver *Íon*, 534e; *Ménon*, 99c-d.

<sup>12</sup> O termo traz em si o signo de um movimento não convencional, *pára* + *kínesis*, como nas artes.

alegóricos? Como transpor o limiar entre a narrativa mítica e o argumento filosófico? E mais, qual seria a diferença entre a psicagogia na retórica dos oradores e naquela retórica preconizada por Platão? Em nossa tese nos propomos a responder a essas e outras perguntas.

Vale explicitar como Platão realiza, ele próprio, a arte psicagógica em relação a nós, os seus leitores, conduzindo nossa opinião para a defesa de modo filosófico de condução como sendo o mais excelente, tanto para a alma do jovem, no caso de Fedro, como para a formação moral da cidade como um todo.

A retórica de Platão no *Fedro* remete-nos ao *télos* filosófico do autor, que consiste em nos persuadir de que a filosofia é o melhor caminho para o conhecimento e para o cuidado de si, por meio do arranjo das conflitantes potências de ação no interior da alma. É assim que, a nosso ver, podemos compreender o próprio desenrolar do diálogo como um percurso psicagógico, assim como o efeito provocado pelo discurso na alma de quem o escuta. A fim de nos mover na direção da filosofia, Platão preconiza que ela é a única retórica capaz de ativar na alma o princípio capaz de auto conduzi-la, a saber, o *noûs*<sup>13</sup>.

Assim sendo, o próprio contexto dramático e o encaminhamento do diálogo se apresentam como uma *psicagogia*. Sócrates, comparado ao auriga (*heniokhos*) encara o desafio de conduzir a alma do jovem, persuadindo-o a escolher uma determinada direção, diferente daquela apontada pela retórica de Lísias. De modo análogo, Platão, como psicagogo, convida-nos a seguir o *lógos* filosófico e a abraçar um tipo peculiar de retórica, a saber, a do próprio filósofo. Dito de outro modo, Platão atua como o auriga.

O auriga é aquele que, literalmente, tem as rédeas (*ékho* + *henía*), mas no caso da alma humana, devido à qualidade inferior de um dos cavalos, é grande o esforço para conduzir a alma elevando seu olhar para a realidade dos seres. É preciso, para tanto, um grande empenho (*spoudè* 248b) para contemplar a planície da verdade, de onde provém o alimento mais adequado à nutrição da porção mais nobre da alma, aquela que confere leveza à alma, ou seja, as suas asas. Trata-se daquilo que, alimentando-se a alma, nela se opera uma transformação, modificando sua natureza, razão pela qual se confere tanta importância, no cuidado da alma, à seleção dessa nutrição.

Várias imagens são arroladas para se considerar a natureza do “bom guia”, entre as quais se encontram as seguintes: o bom *daimon* que detém Sócrates e o obriga a realizar a palinódia

---

<sup>13</sup> O termo *noûs*, segundo o LSJ, se refere tanto à mente quanto ao coração, no sentido de perceber cuidadosamente, apreender com toda a alma. Para os termos gregos pesquisados aqui por diante utilizaremos o dicionário LSJ e Middle Liddell disponível no site perseus. No *Fedro* 247c-d, o *noûs* é a capacidade do piloto da alma de contemplar o “ser que realmente é” (*ousía ontós oûsa*).

(242c); o bom orador, que fala belamente (*kalos rethesoménois* 259e) porque conhece a verdade sobre o assunto de que trata; o bom *éros*, que rege a mais divina das *maníai* (265b-c); a condução reflexiva do auriga (*eniókhōu pronoíai* 254e) que é capaz de direcionar a parrelha de cavalos; o bom agricultor (*ho noûn ékhōn georgós* 276b), que conhece o momento oportuno de lançar as sementes (276b-c) e a distinção do melhor açougueiro (*mágeiros* 265e), em razão de sua capacidade de dividir observando as articulações naturais. Por fim, Platão estabelece a relação entre estes e o bom dialético, digno de ser seguido como se fosse um deus (*met'ikhniōn óste theoío* 266b).

Essa busca de excelência na condução da alma comporta implicações éticas ao suscitar, por meio do método dialético, o que há de mais elevado na alma humana, o *noûs*, cuja propriedade é a que permite o discernimento adequado entre “o ser e o parecer”, aspecto fulcral na filosofia de Platão.

Há um redirecionamento do discurso de tal modo que a psicagogia filosófica não é meramente um saber de que uma razão oportunista possa se valer, com vistas à mera persuasão do interlocutor, mas um movimento harmônico que se passa no interior da alma e a conduz rumo à sua própria elevação. O conhecimento de si não é, portanto, apenas cognitivo, pois implica na promoção de uma ordenação da alma como um todo, a fim de torná-la bela; desse modo Platão não apenas antecipa, de modo magistral, a noção contemporânea de conflito intrapsíquico, como propõe uma terapêutica adequada para lidar com ele, a saber, o modo de vida filosófico.

A relevância do papel do condutor se faz imperiosa pois, ainda que o *noûs* seja um guia interno auspicioso, se ele não for devidamente ativado pelas potências do *lógos* e de *éros*, pode acontecer que a alma seja movida de forma desordenada pela violência das paixões e dos discursos fragmentados. É com grande custo que se supera o conflito interno, e essa condução anímica não pode prescindir de um método adequado, a dialética. A transformação na alma, destino último da psicagogia filosófica, é a tarefa do auriga/filósofo/condutor, que, ao exercê-la, deve, necessariamente, conhecer a si mesmo bem como as almas que serão conduzidas.

Não basta, portanto, a formalidade dos discursos nem tampouco o rigor do método. É preciso que a alma se volte para o belo e para o amor, tendo o seu olhar dirigido para a os seres em si mesmos. O modelo celeste das esferas em movimento espiral é o paradigma desse ordenamento dos movimentos da alma, devido à estabilidade deste mesmo movimento. Assim, Platão realiza um périplo pela tradição, retomando-a e superando-a dialeticamente, em uma circularidade ascendente.



A metodologia que adotamos no desenvolvimento de nossa pesquisa e na apresentação dos resultados inspirou-se na própria tessitura do diálogo. Ou seja, recorreremos ao método dialético da divisão (*diairesis*) e da reunião (*synagogê*), contrapondo os vários discursos, alegorias e imagens, a fim de vislumbrar a unidade da atividade noética sem perder de vista a multiplicidade natural que emerge no âmbito da atividade dialógica. Consideramos que tal metodologia é apresentada pelo próprio Platão ao descrever a arte dialética.

Assim, começaremos por examinar as imagens evocadas para falar da alma (*psykhé*), para, em seguida, abordar as formas do movimento através das quais se apresenta a ação de condução (*ágô*). E, por fim nos dedicaremos a demonstrar como a filosofia platônica praticada nos diálogos, assim como sua dialética, consiste num movimento de condução da alma (*psykhagogía*), operando toda sorte de deslocamentos, principalmente aquele que deixa atrás de si o escopo do parecer, das opiniões, em vista de se alcançar aquele do ser, do que é em si e por si.

A pesquisa teórica fundamentada no texto grego do diálogo é cotejada com as traduções selecionadas na bibliografia e também a partir de comentadores contemporâneos, alinhando os argumentos presentes nas fontes primárias de pesquisa e a análise dos textos, fonte secundária. Tomaremos como conceitos-chave as seguintes articulações: as imagens da alma por meio das narrativas (*diégesis*) e discurso direto (*apódeixis*); os movimentos da alma; e, por fim, a especificidade da filosofia platônica como psicagogia. A estratégia metodológica consiste na articulação entre a dimensão filológica, a dimensão histórica e a dimensão analítica, na qual se dá o desenvolvimento dos argumentos.

A fim de fundamentar a hipótese de que a alma só pode ser eticamente conduzida se considerarmos seu potencial de seguir o princípio da moderação e se deixar guiar pelo intelecto, faremos um exame crítico da prática psicagógica. Em seguida vamos identificar como Platão age como um psicagogo, conduzindo a nós leitores à sua defesa de uma retórica filosófica como sendo a verdadeira retórica, ao estabelecer o método dialético. A abordagem analítica da alma, tendo em vista sua natureza, é fundamental para este intento, assim como a descrição do contexto dramático, ambientação das personagens e uma fricção entre as diferentes práticas retóricas.

Optamos por compor a tese em três momentos, considerando que Platão frequentemente se vale da triangulação em seus argumentos filosóficos, numa apresentação dramática e até mesmo performática. O primeiro ato é a demonstração da alma; a seguir, a das modalidades de movimento; e, por fim, a apresentação da condução psicagógica. Platão opera, o tempo todo, por meio da alteridade, e assim como na alegoria de *éros* e *antéros* (255e), o jovem deus só

sabe de si quando sua contraparte lhe é apresentada. Todo esse espelhamento se revela esclarecedor das implicações éticas subjacentes à diferenciação entre as práticas retóricas.

No primeiro capítulo elencaremos todo o cortejo de imagens das quais se vale Platão para compreender os atos e afecções da alma sob o efeito do *lógos* que a conduz. Apesar de Sócrates declarar que ainda não é capaz de conhecer a si mesmo, por isso não possui tempo livre (*skholé*) para a “sabedoria agreste” (*sophíai khrómenos* 229e) dos mitos, três das principais narrativas míticas consideradas originariamente platônicas se encontram justamente no Fedro: o mito da parelha alada, o mito da origem da música e o mito da origem da escrita. Examinaremos como cada uma delas evidencia a concepção de alma no diálogo, assim como os demais recursos linguísticos, o discurso direto (*apodeixis*) e as demais narrativas: a analogia entre o asno e o cavalo de combate, os três paradigmas – a arte médica, a composição da tragédia e a retórica – e por fim, a alegoria do agricultor.

No segundo capítulo apresentaremos a tipologia do movimento da alma em suas três dimensões. A primeira, o movimento animal, representado pela imagem de Sócrates seguindo Fedro, que acenaria com o discurso de Lísias como alguém atrai um burrico acenando com um legume ou ramo qualquer. A segunda, o movimento das almas divinas, apresentada por meio da analogia com o cortejo dos deuses no séquito de Zeus, especificando a qualidade da parelha alada e da nutrição que melhor lhe convém. E, por fim, a terceira, parte que nos cabe, o movimento das almas humanas, que se depreende da análise da lei de Adrasteia, a qual descreve o ciclo das almas, sendo as mais elevadas as dos amantes da sabedoria, da arte das musas e a dos eróticos, ao passo que a mais degradada é a alma do tirano.

No terceiro capítulo demonstraremos a necessidade de discernir as práticas retóricas, explicitando a novidade proposta por Platão, a psicagogia filosófica, por meio da aplicação do método dialético. A imagem do açougueiro que sabe cortar o discurso em suas junções naturais é avaliada à luz da prática dialética de separar o *lógos* corretamente, sem fragmentá-lo e sem perder a noção de conjunto, para que se possa reuni-lo novamente em uma síntese mais abrangente.

A dialética torna-se um instrumento indispensável para que a retórica se configure como uma arte de condução da alma. O que possibilita que Platão afirme que toda retórica verdadeira seria filosófica é justamente a sua resignificação em relação à própria retórica. A fim de efetivar o exercício da dialética, Platão opera de modo a separar e reagrupar, uma vez que a síntese sem análise pode ser apressada e grosseira, assim como a análise sem que os termos sejam reunidos em uma totalidade mais abrangente corre o risco de levar a uma digressão ao infinito.

Destarte, a nossa tese se propõe a explicitar as performances da psicagogia considerando seus passos em três atos, evidenciando, ao longo do percurso, a transformação lenta e gradual que se opera na alma do jovem ao se deixar alterar em suas ações e afecções pelo Sócrates auriga/psicagogo. A filosofia é apresentada como música das esferas de tal modo que a composição dialógica é uma dança que abraça o movimento incessante de retomar e transpor os argumentos da tradição. Sendo assim, a condução dialética é a ação de guiar os passos da dança, uma performance psicagógica genuína.

## Capítulo 1

### As imagens da alma no *Fedro*

#### Introdução

Neste capítulo iremos investigar as imagens da alma nas várias formas de narrativas mobilizadas por Platão no diálogo *Fedro*. Pretendemos, assim, evidenciar o quanto a concepção da alma é fundamental na economia desse diálogo como um todo, e, de modo especial, fundamental para compreender a noção platônica de psicagogia e sua importância quanto ao papel da filosofia e da atividade do filósofo.

Para discorrer sobre a natureza da alma, Platão se vale de inúmeros recursos narrativos tais como os mitos, as alegorias, os paradigmas, as analogias; e o discurso direto, por meio da demonstração (*apódeixis*), nos moldes dos discursos cosmológicos dos pré-socráticos, evidenciando a concepção da alma como um princípio automotor.

Quanto às narrativas, abordaremos os mitos acerca da alma, especialmente o da sua constituição como uma paelha alada, como também o que é possível aferirmos sobre a concepção da alma – considerando suas ações e afecções – nos mitos acerca da genealogia da música e da escrita. Examinaremos também a analogia entre o asno e o cavalo de combate, os três paradigmas – da arte médica, da composição da tragédia e da retórica –, e a alegoria do agricultor. Ainda que o próprio Platão admita que tais recursos narrativos possuam os seus limites, trata-se do método discursivo que o autor adota para se acercar da imagem da alma, uma vez que a verdade sobre esta não se deixa facilmente balizar pela definição humana, já que a narrativa seria “divina e longa” (*theías eînai kai makràs* 246a).

É mister notar que, embora Sócrates condene o uso das narrativas míticas como uma “sabedoria rudimentar” (*sophíai khrómenos* 229e), o discurso apodítico, que seria uma demonstração propriamente filosófica, por se tratar de um recurso argumentativo, ocupa uma

parte bem pequena do diálogo (245c-246a), enquanto apenas o mito da parelha alada, por exemplo, ocupa parte bem maior (246a-249d), sem contar as demais narrativas. Platão, no *Fedro*, é um grande construtor de imagens, e de modo algum se esquivava delas na construção dos argumentos filosóficos, como pretendemos demonstrar.

Embora não seja possível esgotar as “longas explicações” de Platão sobre a alma ao longo de toda sua obra, no contexto da presente tese, em se tratando do presente diálogo e do propósito de nossa tese, torna-se imperativo examinar todas as diferentes faces em que o discurso sobre a alma se revela. Afinal, para desenvolver uma investigação sobre o *modus operandi* da psicagogia é fundamental investigarmos a natureza da alma sobre a qual se pretende exercer alguma sorte de ação/condução.

Algumas questões emergem imediatamente e se revelam indispensáveis para se alcançar tal intento: que tipo de discursos sobre a alma encontramos no *Fedro*? A que expedientes recorre Platão em seu exame sobre a natureza da alma? Quais seriam as ações e afecções da alma? A alma toda é imortal ou apenas uma parte dela? Seria a alma uma unidade simples ou composta? Qual o estatuto da narrativa mítica e seu alcance para a racionalidade filosófica? Assim, com vista a lançar luz nestas questões, veremos como se dá a articulação dos vários tipos de expedientes sobre a alma no *Fedro*.

Conforme a orientação de Sócrates a Fedro, é importante, primeiramente, tratar da natureza da alma, seja esta divina, seja esta humana, vislumbrando a que tipo de atividade ou função ela se encontra associada, compreendendo suas paixões e ações (*páthe te kai érga* 245c).<sup>14</sup> Notemos que o texto grego expressa, de fato, uma necessidade: “Entretanto, primeiro é necessário (*dei*) conceber o verdadeiro no que concerne à natureza da alma – tanto divina como humana – observando suas funções e afecções.”<sup>15</sup>

A sequência do texto nos esclarece que o princípio (*arkhé*) da demonstração (*apódeixis*) é o de que toda alma é imortal (*psykhé pása athánatos* 245c). Contudo, quanto ao discurso acerca do que ela realmente é, devemos fazê-lo por meio da explicação (*diégēsis*) humana e limitada (*anthropínes te kai ellátonos* 246a), uma vez que, no argumento de Sócrates, o saber acerca da alma não nos é inteiramente acessível.

<sup>14</sup> A alma, para Platão, é uma *dýnamis* e, enquanto tal, é uma potência de ação que só existe em relação a algo outro, estando, portanto, sempre em movimento. A concepção de *dýnamis* é sempre dupla, no sentido de sofrer e agir, portanto, a descrição da alma é funcional, é aquela que age e sofre. Em uma passagem da *República*, Platão define as *dýnameis* como “um certo gênero de seres (*génos ti tōn ónton*) graças aos quais nós podemos o que podemos, e em geral toda outra coisa pode fazer o que ela pode”. (*Rep.* V 477c, trad. nossa).

<sup>15</sup> δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως περὶ θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τάληθές νοῆσαι.

A narrativa mítica, ainda que “humana e limitada”, é um recurso largamente utilizado por Platão em sua filosofia, especialmente no tocante ao tema da alma. O mito está presente na racionalidade discursiva platônica desde sempre, e, longe de se tratar de algo simplesmente oposto à razão, ele pode possibilitar que a abstração racional alcance, ainda que provisoriamente, um horizonte dificilmente acessível, se considerarmos os critérios lógicos estritos. No ponto limítrofe do silêncio do *lógos* filosófico, a inteligência pode criar um balizamento por meio do mito, da alegoria, do paradigma, da analogia, enfim, por meio dos recursos imagéticos que dão subsídio a este mesmo *lógos*, impulsionando-o a outro patamar de inteligibilidade.

Quais seriam as características fundamentais do mito platônico, e como tais características irão se imiscuir na argumentação filosófica no presente diálogo? Seria também, no âmbito do *Fedro*, o uso da narrativa mítica aquilo que Platão define, no *Fédon*, como um “belo risco”?<sup>16</sup> Para estas questões, como veremos, há duas funções claramente delimitadas para justificar o recurso ao mito: o fato de ele fornecer uma ideia aproximada, mas satisfatória (246a), e a sua autoridade como palavra sacra proveniente de tempos remotos (274d).<sup>17</sup>

Há muito já foi descartada a velha narrativa do “milagre grego”, e não pretendemos reerguer essa discussão, porém, cabe ressaltar que Platão percorre o caminho da imagem para alcançar outro patamar mais abrangente de inteligibilidade, mas, sobretudo, é preciso destacar que o *lógos* em si mesmo é também imagem.<sup>18</sup> Optamos, assim, pela escolha metodológica de acompanhar o raciocínio filosófico partindo da narrativa (*diégesis*) à demonstração (*apódeixis*), invertendo, portanto, a ordem que se encontra no diálogo, para, a seguir, elencarmos as demais imagens da alma no *Fedro*, a saber, a analogia, os paradigmas e a alegoria.

Deste modo, apresentaremos a demonstração argumentativa acerca da imortalidade da alma, a qual se dá por meio de discurso direto, entre dois grandes blocos de imagens, ou seja, de discurso indireto, a saber, de um lado os mitos, e de outro a alegoria e os paradigmas da alma. No que se refere ao tema da alma no *Fedro*, tal estratégia metodológica se justifica pela necessidade de demonstrarmos, desde o início, um movimento circular e complementar entre a tradição poética e retórica, e a filosofia platônica.

Quanto ao tema fundamental da tese, a saber, a condução psicagógica, o simples fato de Platão apresentar a alma como uma paelha alada já implica, na imagem elegida, uma estratégia de compreender o que é a alma, ou mais precisamente, o que ela parece ser, por meio da

---

<sup>16</sup> Cf. *Fédon* 114d

<sup>17</sup> Cf. G. Droz, 2015, p.11.

<sup>18</sup> É relevante o número de aparições do termo *lógos* no *Fedro*, 147 vezes, segundo Brandwood (1976).

demonstração do seu movimento. Portanto é fundamental avaliar como as imagens móveis se articulam nas performances discursivas dispostas ao longo do diálogo.

Vejamos, então, como se constroem os discursos e como Platão lança mão das demais estratégias retóricas: as narrativas míticas da origem da música (259b-d) e da origem da escrita (274c-e), como também as demais imagens, tais como a analogia entre o asno e o cavalo de combate (260b-d), os três paradigmas – a arte médica (268a-c), a composição da tragédia (268c-269a) e a retórica (269a-c) –; e, por fim, a alegoria do agricultor (276b-277a).

### 1. *Diégeseis*

Platão nos ensina que, quanto aos assuntos relevantes, complexos e abrangentes, como a alma, por exemplo, devemos abordá-los alegoricamente. De fato, ao longo do diálogo, o discurso se vale do uso da imagem mítica, para, em seguida, por meio da argumentação filosófica, transpor a própria narrativa, indo na direção da justificação racional, que requer uma abstração ainda mais complexa, o que pode requerer um retorno a uma nova imagem como alegoria, a qual, por sua vez, remete a uma inteligibilidade ainda mais abrangente, e assim por diante. Deste modo, entre imagens e justificação racional há um movimento de ir e vir, como em uma espiral ascendente.

Iremos nos dedicar a mostrar que o recurso ao discurso das narrativas míticas não se opõe ao discurso filosófico propriamente dito, pelo contrário, ambos estão a serviço da racionalidade discursiva, e muitas vezes percebemos uma circularidade e uma complementariedade entre estas duas formas de discurso. Assentimos com M. Dixsaut (1985, p.177) quando observa que, “entre o mito e a dialética não se interpõe uma distância nem mesmo os termos de uma oposição – a retórica filosófica integra o mito na dialética”.

Vale ressaltar que, apesar de o personagem Sócrates, de Platão, declarar que não tem tempo livre (*skholé*) para dedicar-se aos mitos (229e), três das narrativas míticas consideradas originalmente platônicas se encontram justamente no *Fedro*: o mito da parelha alada (246a-248a), o mito das cigarras (259 b-d) e o mito do nascimento da escrita – o “conto egípcio” (274c-e).

Segundo Luc Brisson (2003, p.27), “Platão quer colocar o *lógos* no lugar do *mythos*, mas deve levar em consideração o segundo para dar um fundamento ao primeiro e garantir sua eficácia”. Contudo, é preciso considerar que o *lógos* em si mesmo é imagem, e neste sentido o mito pode fornecer uma imagem luminosa a fim de lançar luz nas questões humanas; portanto, faz-se necessário nuançar essa oposição aludida pelo autor entre *lógos* e *mythos*.

O mito está sempre presente no imaginário grego a fim de possibilitar o alcance da abstração racional, ainda que tangencialmente, especialmente quanto aos temas que são, por natureza, polimórficos e insondáveis e, por isso mesmo, um tanto quanto refratários à lógica argumentativa direta. O mito nos faz ver por nos fazer lembrar. Em sendo assim, ao invés de interpretar os mitos podemos recorrer a eles a fim de clarear nosso (re)conhecimento acerca de quem somos. Platão usa largamente esse recurso sem que haja qualquer justificação da sua adequação ou não quanto aos temas investigados. Anuímos quanto a isso, com o que escreve M. C. Reis (2016, p. 159):

Embora Sócrates, no que concerne aos mitos, declare estar convencido pela opinião (230a), o fato é que Platão faz com que, nas mãos dele, 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.

Brisson (1982), em outra obra denominada “as palavras e os mitos” define como característica fundamental de qualquer mito a eficácia narrativa que se dá de modo não argumentativo e não verificável. Por um lado, como vimos, Sócrates condena o mito como uma “sabedoria rudimentar” (*sophíai khrómenos*) e tenta evitá-lo, quando, por exemplo, Sócrates não se delonga na narrativa do rapto de Orítia por Boreas, nas margens do rio Ilisso,<sup>19</sup> ao dizer que não tem tempo livre para isso, uma vez que não seguiu ainda a recomendação délfica de conhecer-se a si mesmo (229e). Por outro lado, Sócrates exalta o mito, quando diz que devemos escutar os antigos, pois eles “conheciam a verdade” (*d’alethés autoi íasasin*) (274c) ao relatar a narrativa da invenção da escrita pelo deus egípcio Teuth.

Então, como podemos compreender essa atitude filosófica aparentemente ambígua quanto à narrativa mítica no *Fedro*? Para G. Droz (2015, p.8), o mito se apresenta como um outro discurso “não abstrato, mas imaginativo, não dedutivo, mas narrativo, não argumentativo, mas sugestivo (...) sobretudo quando o objeto não se deixa facilmente reduzir ao conceito”. A autora justifica o recurso à narrativa por imagens verbais, em Platão, como um método para se acercar do verdadeiro ao apresentar uma hipótese verossímil. Deste modo, ainda que Platão não tenha a pretensão de atingir a verdade, pode remeter a um sentido oculto, o qual, por sua vez, deve necessariamente ser ultrapassado, traduzido e decifrado pelo *lógos* filosófico.

---

<sup>19</sup> Ilisso é um rio que fica localizado nas cercanias de Atenas, onde se dá o périplo com a personagem Fedro. Boréas, na mitologia grega é filho de Astreu e da Aurora e está relacionado ao vento norte ou boreal, que é um forte vento continental. Orítia, filha de Erechtheus, rei de Atenas, teria sido sequestrada por Boréas enquanto brincava com a ninfa *Pharmacéia* às margens do Ilisso, e em união com ele gerou os ventos moderados, as brisas.



Platão, por meio da personagem Sócrates, vai jogar com os mitos, sem jamais perder de vista que o essencial para a alma é a recomendação délfica do conhecimento de si. As narrativas fornecem um manancial de imagens, alegorias e analogias do qual se vale Sócrates para encobrir sua face de filósofo, sob a máscara do orador. Esse procedimento só se dá para que, em seguida, desmascarando-se a si mesmo, ele possa reverter essas imagens segundo a necessidade da argumentação, e sob a égide de um método bem acurado, a dialética.

Trata-se de uma encenação, portanto, que se realiza por meio de uma transposição da máscara do orador na face desvelada do filósofo dialético, como se evidencia na cena do primeiro discurso de Sócrates com a cabeça coberta; e na cena do segundo discurso, ao descobrir a cabeça, desmascarando-se.

Destacamos que o mais importante no diálogo é não perder de vista a investigação acerca de si mesmo sugerida pela recomendação délfica. Neste sentido, uma vez que o homem se define basicamente pela união corpo/alma, já que o corpo sozinho, sem o princípio que o anima não passa de um cadáver, conhecer a si mesmo é necessariamente conhecer a alma, em sua interação com o corpo.<sup>20</sup>

O conhecimento da alma por meio da narrativa mítica visa intrinsecamente à ação de conduzi-la. A estrutura do diálogo como um todo é marcada por essa condução. Ressaltamos que a composição do termo *diégēsis* (narrativa, exposição), segundo LSJ, inclui o verbo *hegéomai* (guiar, conduzir, preceder, governar), em outras palavras, o termo sugere a ação de “conduzir através de”. Deste modo, não se trata de estacionar no mito, mas de tomá-lo como ponto de partida para alçar voo e ir além. Como J. Duhot (2004, p.155), pensamos que a posição de Sócrates é clara: “não crê na mitologia, o que não o impede de buscar aí metáforas quando precisa”.

É preciso considerar, sobretudo, que a narrativa mítica é uma ferramenta persuasiva altamente eficaz, da qual Platão não irá se furtar em favor de sua retórica filosófica,<sup>21</sup> ainda que seu objetivo último seja uma transposição em direção ao método dialético, aquele que opera por meio da divisão (*diáiresis*) e da reunião (*sinagogé*). Quanto às imagens que nos oferecem as narrativas míticas, examinaremos, a seguir, pormenorizadamente, evidenciando de que modo os aspectos da reflexão platônica acerca da natureza da alma se manifestam, em cada uma delas, seja de modo explícito seja de modo implícito.

---

<sup>20</sup> O sentido clássico do termo *psykhé* é simplesmente vida, um princípio de animação dos corpos.

<sup>21</sup> Platão define a retórica inicialmente no *Fedro* como sendo simplesmente “a arte dos discursos” (260d). Posteriormente, como uma psicagogia, uma condução de almas (261a).

### 1.1. A parelha alada: as almas divinas e as almas humanas (246a-249d).

Após Fedro apresentar o discurso de Lísias, que trata das vantagens do rapaz que dispõe da amizade de um homem não apaixonado (230a-234c), Sócrates, tendo criticado a conformação deste discurso, diz-se inspirado pelas musas a também proferir um discurso. Sócrates profere, então, um primeiro discurso sobre o amor, e anuncia que o fará cobrindo a cabeça (237a-241d). Ao terminar o seu discurso, Sócrates adverte que, antes que possa atravessar o rio e perfazer o caminho de volta, terá que dar ouvidos ao seu *daímon*, o qual, segundo ele, o impedia de partir antes de se purificar, como se ele tivesse cometido alguma falta contra o divino (242b).

Nesse ponto, cumpre ressaltar um comentário de Sócrates quanto à natureza da alma, quase fortuito, mas que nos parece ser digno de nota (242c-d):

Porque a alma, meu amigo, de fato tem algo de profético (*mantikón*). E ainda há pouco algo me perturbou enquanto proferia o discurso enchendo-me de inquietação e temi que, para falar como Íbico, que por ter algo “em falta junto aos deuses obtenha honra por parte dos homens”.<sup>22</sup>

Julgamos particularmente importante a referência ao termo *mantikón* nesta passagem, uma vez que tal termo parece aludir ao fato que será posteriormente considerado, de que haja algo de profético, e, portanto, de divino, na alma humana.

Recordemos que a profecia era um atributo de Apolo, uma das divindades mais importantes do panteão grego. Além disso, encontraremos mais adiante no texto, figurando entre as *maníai* de inspiração divina, justamente a *manía* profética, referida por Sócrates como sendo aquela que os antigos tinham como “a arte mais bela”, como aquela “que interpreta o futuro” e que vieram a designar pelo nome de *mantiké*” (244b). M. L. Desclos (1996, p.146) constata haver um estreito laço entre as figuras Sócrates e Apolo: “Sócrates, como um poeta inspirado, beneficia-se de um dom divino, uma *théia moira*, mas diferentemente deste (de Apolo), Sócrates não é privado de sua razão, ele é incitado a se servir dela mais e melhor”.

A imagem mítica sugere que há algo na alma humana que lhe assemelha à alma dos deuses, mas essa identidade não é absoluta, uma vez que pressupõe também a dessemelhança, como veremos através da clara distinção que Platão estabelece entre as parelhas aladas que representam as almas humanas e divinas. A condição do mortal implica uma união de corpo e alma, chamado vivente (*zôion*). Quanto à condição de imortal (*athánton*), por sua vez, “não

---

<sup>22</sup> ὡς δὴ τοι, ὦ ἑταῖρε, μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχὴ: ἐμὲ γὰρ ἔθραξε μὲν τι καὶ πάλαι λέγοντα τὸν λόγον, καὶ πως ἔδυσωπούμην κατ’ Ἴβικον, μὴ τι παρὰ θεοῖς.

se pode dar uma razão por qualquer argumento” (*oude' ex henos logou lelogismenou*) (246c). Daí nossa capacidade de plasmar imagens, o que sugere que, ao menos em se tratando dos deuses, a imagem da parelha é apenas forjada, uma vez que não a concebemos de modo suficiente.

Eis do essencial a narrativa: a alma, quer seja a dos deuses, quer seja a dos homens, assemelha-se a uma potência natural composta (*symphytos*)<sup>23</sup> por uma parelha de cavalos alados e por seu cocheiro (*heníokos*); sendo que os cavalos dos deuses, e seus respectivos aurigas são todos (*pántes*) “bons e vindos do que é bom” (*agathoi kai ex agathôn* 246a). Toda alma ocupa-se primeiramente do que é inanimado, e circula por todo o céu tomando outros aspectos (*eídesi* 246b). Estando em sua perfeição (*télos*), a alma é alada e “governa todo o cosmo” (*pánta tôn kósmon dioikei* 246c).

Cumprir notar que o verbo *dioikéo*, governar, administrar, não se refere à alma humana, mas àquela alada e perfeita. Alguns autores, como R.G. Campos (2018) e A. Porrati (2010) preferem traduzir o verbo por habitar, porém optamos pelo verbo governar para ressaltar a função de regência. M. Cecília Reis (2016), por sua vez, opta pelo verbo administrar, o que nos parece uma opção interessante, a fim de enfatizar o argumento de que aquilo que há de “divino” na alma, ou seja, sua relação com os seres inteligíveis, tem a função de gerenciar seu movimento, fazendo com que a alma se volte para aquilo que lhe é próprio.

Aqui podemos já levantar um importante problema: qual instância presente na alma humana teria a função de reger e governar e que a tornaria semelhante à divindade, como sugere a imagem do governo das almas aladas? Frente a esta questão, como pretendemos demonstrar na tese, há algo na alma que possui a potência de torná-la semelhante à estabilidade das formas, por meio da ordenação dos seus movimentos.

A representação imagética da carruagem e seus cavalos é muito comum nos vasos ornamentais, e, muitas vezes o auriga é o próprio deus *Éros*.<sup>24</sup> Tal representação corrobora nossa hipótese de que a função governante da alma, até mesmo na alma humana, como veremos, é, no diálogo, uma instância superior. Ademais, o auriga, que é o piloto da alma (*psykhés kybernétei*), será explicitamente relacionado ao *noûs* (247c), o qual, por sua vez, pode ser considerado uma visão elevada presente na alma humana, que tem a função de governar.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Cf. *Fédon* (78b-c) passagem na qual Platão afirma que a alma é simples, não composta, pois, do contrário, ela poderia perder sua identidade, sendo decomposta. Já no livro IV da *Rep.* temos a estrutura da alma tripartite, em suas três dimensões: apetitiva, impulsiva e racional. No *Fedro*, tanto a alma dos deuses quanto a dos homens é um composto, cuja alegoria é a carruagem alada.

<sup>24</sup> Cf. *Fedro*. Trad. Maria Cecília G. Reis, 2016, p.194.

<sup>25</sup> Cf. Filebo (28c) Sócrates diz a Protarco que o *noûs*, segundo os sábios (*sophói*) é o rei do céu e da terra. Adiante (30d) Sócrates diz que o *noûs* dirige eternamente o universo.

Notemos que os deuses apresentam as mesmas características das formas inteligíveis: são sempre os mesmos, bastam-se a si mesmos e não lhes concerne o binômio geração/corrupção, uma vez que são imortais, belos, ordenados e perfeitos. Neste sentido, podemos atribuir a qualificação de “divino” àquilo que é relativo ao governo das realidades inteligíveis em si mesmas.<sup>26</sup>

Fica patente no *Fedro* que, “primeiro, dirige a biga aquele que para nós é o comandante” (*árkhon* 246b)<sup>27</sup>, pois sempre cabe à função governante na alma a tarefa de conduzir, de tal modo que é sempre uma alma, aqui entendida como princípio de animação dos corpos, que dirige o que não tem alma, ou seja, o inanimado. Na sequência, temos o argumento de que a noção de imortal não é deduzida por um raciocínio, pois mesmo sem ter visto e sem conhecer de modo suficiente, forjamos (*plássō* 246c) uma imagem do deus como um “vivente imortal” (*athánaton ti zōon*), dotado de alma e corpo, ambos naturalmente unidos “por tempo eterno” (*tòn aiè dè krónon* 246d). O vivente mortal, por oposição, teria a união do corpo e da alma por um determinado tempo e, por isso mesmo, receberia o atributo de mortal.

Enfatizamos que a união entre o corpo e a alma, no caso do deus imortal, não é efeito de uma queda, mas algo que não procede determinar um começo, uma vez que é eterno. Nisto reside uma das importantes diferenças entre as almas divina e humana, pois nesta última, a união com o corpo é justamente efeito de queda.

Contudo, quanto à alma do deus, há um problema, uma vez que a noção de imortal é diferente da noção de eterno. O termo *athánaton* indica que a alma divina, ou, quiçá, a porção divina da alma humana, é imortal, mas não é eterna, por ter sido engendrada no tempo, uma vez que ela nasce. O termo eterno (*aiéon*), por sua vez, refere-se a algo que não se insere no tempo, portanto não nasce nem morre. No entanto, o problema subsiste, uma vez que o próprio texto de Platão diz que a alma divina está unida ao corpo por um “tempo eterno”.

Esta noção de um tempo eterno (*aiè khrónos*) soa um pouco estranha, pois o próprio conceito de tempo já pressupõe uma finitude, enquanto o conceito de eternidade aponta para o

---

<sup>26</sup>A afirmação de uma inteligência divina que governa já aparece na cosmologia pré-socrática em Xenófanes de Colofon (cerca de 570-528 a.C.), contemporâneo de Anaxímenes, o qual, ainda que não tenha utilizado especificamente o termo alma, estabelece um princípio de inteligência (*noema*) regente do cosmos, cujo corpo (*démas*) seria a estrutura física do mundo (DK 23.2); noutra passagem surpreendente ele afirma que esse deus maior, que seria imóvel, “vê como totalidade, apreende como totalidade e escuta como totalidade” (DK 24). Nos escritos de Anaxágoras de Clazômenas (500-428 a.C.) temos a noção de que a inteligência (*noûs*) no universo é ilimitada e autônoma e não se mistura com o físico, sendo ela que controla toda a rotação do universo, o qual começou a girar por meio dela. E, portanto, seria ela, a inteligência (*noûs*), a origem do movimento do universo (DK12). Tal concepção é claramente desenvolvida por Platão no *Fedro*, ao asseverar a autonomia da alma em relação ao corpo, atribuindo a ela a causa do movimento. Nas *Leis* (967a-c) e no *Fédon* (97c-99d) o próprio Platão relaciona sua concepção de alma com a doutrina do *noûs* de Anaxágoras.

<sup>27</sup> και πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἦνιοχεῖ.

infinito. Assim, se a eternidade é justamente aquilo que não se circunscreve ao tempo, como então compreender a ideia de um “tempo eterno”?

É preciso notar que o termo *agéneton*, que aparecerá a seguir, diz respeito não apenas a algo imortal, mas a algo eterno, uma vez que não conhece a morte como também não conhece o nascimento; ao passo que o termo *athánaton* diz respeito apenas ao aspecto imortal. Este pormenor já anuncia um problema quanto à descrição da alma divina: afinal, seria ela eterna ou simplesmente apenas imortal? Ou ainda, se o *noûs* é uma “porção divina” na alma humana, devemos considerar essa mesma porção eterna ou imortal? Trataremos deste problema mais pormenorizadamente ao tratarmos do discurso apodítico, ainda que aqui ele já esteja anunciado pela presença do diminuto adjetivo “eterno” (*aiè*).

A própria passagem apresentada em 246c alude à dificuldade de entendimento da imagem do vivente imortal, uma vez que ela é plasmada (*pláttomen*), e, enquanto tal, não é derivada nem de um raciocínio (*logízomai*), nem de uma visão (*idontés*), nem sequer de um pensamento (*noésantes*). Como compreender, então, aquilo para o qual não dispomos dos pressupostos cognitivos: nem a visão, nem o raciocínio, nem sequer o pensamento, mas tão somente a “imagem plasmada”?

É preciso aqui ter presente o sentido da medida humana que, como expressa o axioma “conheça-te a ti mesmo”, remete não apenas ao conhecimento de nossas potencialidades, mas também, e sobretudo, ao conhecimento dos nossos limites.<sup>28</sup> Por isso mesmo consideramos que o uso alegórico do mito da parelha alada é um recurso necessário, uma vez que não dispomos de um aparato cognitivo suficiente para compreender, de modo pleno, a constituição da alma. Platão frequentemente aborda aquilo que escapa à racionalidade humana por meio da “imagem plasmada” na forma da narrativa mítica. E ainda que para nós, anacronicamente, isto possa parecer um inconveniente do ponto de vista lógico, não era, definitivamente, um problema para a filosofia platônica.

Embora o sentido exato do adjetivo “eterno”, quando referido ao composto corpo- alma no caso dos deuses, possa ser questionável, uma vez que os deuses para os gregos são apenas imortais (porque nascem) e não eternos, parece haver aqui uma questão importante a ser explicitada e que será tratada na sequência: a do recurso às qualidades perenes como critério para a distinção das almas divinas. Tais qualidades se relacionam com a natureza alada, o que faz com que as almas humanas precisem seguir as almas dos deuses em cortejo, a fim de

---

<sup>28</sup> Cf. *Alcebiades* 130e: “É a alma, portanto, que nos recomenda conhecer quem nos apresenta o preceito: Conhece-te a ti mesmo.” A menção à inscrição no templo de Apolo aparece também em vários outros diálogos, *Protágoras* 331c, 348a, *Laques* 187e-188c, *Apologia* 20d, *Cármides* 164d, 165b.

recuperar as asas antes perdidas. Afinal, está explícito no texto de Platão que “é preciso compreender a causa da perda das asas” (246d).

Vejamos mais detidamente as implicações desse argumento: se as almas divinas são aladas e as almas humanas perderam as suas asas, isso significa que estas já foram outrora como aquelas; ou seja, alguma semelhança deve haver entre as almas dos deuses e as dos humanos no que toca ao tema da natureza alada. Obviamente só se pode perder aquilo que já se tenha possuído em algum momento anterior, portanto cabe perguntar o que representa a imagem das asas:

A capacidade natural da asa consiste em conduzir o pesado para cima: ela eleva-o ao alto onde tem morada a estirpe os deuses. Dentre o que é corporal, de algum modo é ela quem tem maior comunidade com o divino. Ora, o divino é belo, sábio, bom e tudo o mais de tal qualidade. (246d-e).<sup>29</sup>

Quanto à alma dos deuses, retratada na imagem do cortejo divino, investigaremos com mais detalhes no próximo capítulo ao tratarmos do movimento da alma. Limitaremos aqui a destacar aquelas qualidades da alma que contribuem para a nutrição das suas asas, proporcionando que se recupere o que se perdeu daquilo que tem em comum (*koinonéa*) com o divino. Somente nutrindo o que é peregrino é possível escapar ao que é, em nós, é peregrino; afinal, do mesmo modo que a alma produz efeitos sobre o corpo, o corpo produz efeitos sobre a alma, podendo arrastá-la para baixo por seu peso em um movimento desordenado de queda.

Além da nutrição pelo belo, a alma é também nutrida “pela pureza do intelecto (*noûs*) e do conhecimento (*epistéme*)” e pela “contemplação da verdade” (*theoroûsa talethé*), e, assim, conserva-se no seu ser até que retorne ao ponto inicial do trajeto (247d). É mister ressaltar que esta nutrição das almas divinas não se refere ao conhecimento daquilo que pertence à gênese nem ao que está em outras coisas, “mas aquela que concerne ao ser que realmente é e que realmente é ciência” (247e).<sup>30</sup>

Mais uma vez estamos diante da alusão à ideia de que as almas dos deuses não pertencem à gênese, de tal modo que até mesmo aquilo que as nutre, a saber, a visão que “nesse circuito contempla a justiça em si, contempla a moderação, contempla a ciência” (247d)<sup>31</sup> é uma nutrição que não conhece geração e seria, por assim dizer, um atributo perpétuo.

<sup>29</sup>πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ, κεκοινωνήκε δὲ πη μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θεοῦ ψυχῆ, τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον.

<sup>30</sup>ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὄντι ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν

<sup>31</sup>ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην,

O texto nos apresenta, assim, o desafio que consiste em refletir sobre qual seria o alimento indestrutível para as almas, alimento este que seria capaz de lhes preservar e conferir as asas. Ou seja, haveria uma correspondência da qualidade perene das almas divinas com a qualidade incorruptível de sua nutrição, uma vez que nenhuma delas está sujeita à geração. Pensar a geração é considerar, obviamente, o binômio geração / corrupção: se algo não está sujeito à geração, por contiguidade estaria livre da corrupção. No caso das almas humanas, a nutrição é perecível, uma vez que está eivada de opinião e sensação, e somente a memória da visão das realidades inteligíveis em uma dimensão que está acima do céu poderia recompor o broto das asas, e assim, a custo de muito penar, recuperá-las.

Como já destacamos, a estrutura tripartite das almas, formada pelo auriga e dois cavalos, é a imagem utilizada tanto para as almas divinas quanto para as almas humanas, uma vez que ambas têm uma potência (*dýnamis*) e uma natureza similar (*sýmphytos*) àquela de uma biga alada e seu auriga. A diferença consiste no fato de que, no caso da alma humana, o auriga dirige uma parelha desigual, pois um dos cavalos é nobre e belo, assim como a origem de sua raça, ao passo que o outro cavalo é o contrário disso, tanto por si mesmo quanto em relação à sua origem (246b). Se os cavalos representam, no composto anímico que é a parelha, o impulso motriz, isso implicaria em reconhecer que estariam também as almas dos deuses sujeitas aos impulsos e às afetações sensíveis?

Certamente seria um exagero considerar se os deuses padecem ou não, afinal é apenas uma imagem. Contudo, é curioso notar que a parte animal, formada pelos corcéis, também integra o composto das almas divinas, o que nos leva a conjecturar que em toda alma há a presença de impulsos e pulsões. O que fica patente é que a maior parte das assertivas acerca da alma divina se dá por meio da forma verbal ativa, em contraposição ao que se passa com a alma humana que, como veremos pelo emprego de termos prioritariamente da forma passiva, apresenta um maior padecimento, enquanto a divina se caracteriza pelo seu caráter ativo.

Nas almas dos deuses, os cavalos são ambos de boa estirpe e obedecem ao comando do auriga; em contrapartida, nas almas humanas, um dos corcéis é dócil ao comando, enquanto o outro se mostra rebelde. Essa é a razão pela qual, para nós humanos, torna-se uma tarefa difícil a direção das rédeas, já que uma maior força precisa ser despendida para conter o ímpeto selvagem dos apetites. A descrição do que ocorre com as almas humanas, como podemos observar, está repleta de expressões que sugerem o seu padecer, o *páthos* próprio de sua condição inerentemente conflitante.

Trata-se, portanto, para as almas humanas, de um movimento penoso e nem todas tem êxito em realizá-lo:

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 procurar um alimento na opinião (248b).<sup>32</sup>

Neste ponto destacamos algo fulcral na filosofia platônica, a saber, a diferença entre conhecimento e opinião. O conhecimento (*epistémē*) é sempre conhecimento do ser verdadeiro ao passo que a opinião (*dóxa*) é influenciada pela percepção sensível e se encontra, portanto, misturada e sujeita a todo tipo de falseamento. Deste modo, somente o conhecimento se mostra apto a alcançar o ser que é, ao passo que a instabilidade da opinião não passa de um meio termo entre o conhecimento e a ignorância.<sup>33</sup> A esse propósito M. Dixaut (2012, p.75) escreve:

Toda opinião é uma crença que tem por origem os valores aos quais o sujeito adere, valores que são a expressão das pulsões irracionais que agem em sua alma; são elas que o persuadem e, antes de tudo, porque esse eu irrefletido que elas constituem é realmente ele mesmo. A raiz profunda da opinião é a ausência do conhecimento de si (...) A opinião se crê particular, mas ela é, de fato, geral e comum, assim como as necessidades, os apetites e as paixões dos homens, e aqueles que se dizem senhores dessas coisas são, de fato, escravos delas.

É preciso muito empenho (*pónos*) para contemplar os seres, cuja imagem tópica é a de uma planície de difícil acesso, de onde provém o alimento mais adequado para a porção mais nobre da alma, nutrindo assim a parte que lhe confere leveza, ou seja, suas asas (248b-c). Está presente a noção muito peculiar de que aquilo do que a alma se alimenta modifica a sua natureza; daí a importância de se cuidar diligentemente da seleção dessa nutrição anímica.<sup>34</sup>

Nem todas as almas humanas contemplam o inteligível de maneira satisfatória, algumas têm uma visão muito parcial, e outras nem sequer vislumbram os seres. Interessante notar que a causa desse fracasso não é propriamente a existência do cavalo mal, mas a inabilidade do auriga em manter a condução da carruagem na direção do movimento ascensional. Mais adiante, o diálogo vai explicitar as qualidades de excelência do auriga, aquele que se dirige para o *noûs* (*eniókhrou pronóiai* 254e) em contraposição àquele que não consegue dominar as rédeas.

<sup>32</sup> θόρυβος οὖν καὶ ἄμιλλα καὶ ἰδρῶς ἔσχατος γίγνεται, οὗ δὴ κακία ἠνιόχων πολλαὶ μὲν χωλεύονται, πολλαὶ δὲ πολλὰ πτερὰ θραύονται πᾶσαι δὲ πολὺν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θεᾶς ἀπέρχονται, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφήν δοξαστῆν χρωῶνται.

<sup>33</sup> Cf. *Rep.* V 478d.

<sup>34</sup> Segundo A. Philip (1981, p.455), o movimento dramático do diálogo nos leva, do prólogo ao segundo discurso de Sócrates, de uma refeição retórica ao banquete dos deuses. Fedro esteve com Lísias na casa de Epícrato, na vila de Moriguia, cujo nome evoca o verbo *moryssō*, manchar, levar ao solo, contaminar (*tópos* da *dóxa*). Já há na definição do lugar do encontro de Fedro com Lísias uma indicação da inferioridade do discurso com relação ao *tópos* da verdade 'acima do céu', lugar claro e puro, de onde virá a ambrosia, alimento que convém à alma alada.



É o auriga que experimenta “ainda mais a mesma afecção (*páthos pathón*), como que impedido por uma barra” (254e).<sup>35</sup> Consideramos importante destacar este detalhe: é o auriga que padece sob a pressão do impulso desmesurado do cavalo. De modo análogo, é a condução e a intenção do auriga que conduz o fluxo do desejo (*hímeros*), direcionando-o ao belo (255c). Podemos, portanto, conjecturar que a filosofia não tem muito o que fazer diante da impetuosidade do cavalo indócil; afinal, a filosofia não é ginástica e não lida simplesmente com a força motora, mas é quanto à excelência do auriga que ela pode oferecer seus préstimos, curando-o de sua oftalmia e de sua amnésia.

Diante da visão esplendorosa do amado, o cocheiro é tomado, a um só tempo, de “receio e respeito” (*èdeise te kai sephtheisa* 254b), “a ponto de cair de costas, e, ao mesmo tempo, puxando as rédeas com tanta violência que ambos os cavalos se assentam sobre as ancas, um de bom grado mas o outro – o desmedido – muito a contragosto”.<sup>36</sup> Curioso notar que o cavalo indócil, contudo, não é apenas puro impulso cego, já que apresenta também memória, uma função que é, obviamente, cognitiva, como nos evidencia o texto: “como se estivesse esquecido, ele [o cavalo negro] é levado à rememoração (*anamimneiskôn*) e usando toda sua energia, relinchando, puxa fortemente para o lado contrário, para onde está o favorito, oferecendo-lhe os mesmos discursos (254d).”<sup>37</sup>

É importante notar que a apreensão das formas inteligíveis no *Fedro* está diretamente relacionada com a reminiscência (*anamnēsis* 249c) daquilo que vimos, enquanto alma, no cortejo divino: “Por isso, com justiça de fato, somente o pensamento do filósofo tem asas; pois segundo sua capacidade está sempre próximo pela memória àquilo a cuja proximidade o deus deve sua divindade” (249c).<sup>38</sup> A conclusão deste argumento é a de que: ao se servir corretamente da memória muda-se a dignidade do homem ao aproximá-lo dos deuses, ainda que a maioria o considere louco (o filósofo), por não percebê-lo como inspirado (249c-d).

Como veremos posteriormente, alcançar um uso adequado e correto das recordações é uma recomendação importante no mito da origem da escrita (274c-275b), já que as memórias internas (*mnēme*) são superiores e dão apoio às recordações (*hypomnēma*), que seriam evocações de percepções externas, portanto, falíveis e sujeitas a muitas distorções.

<sup>35</sup> ἡνίοχος ἔτι μᾶλλον ταῦτόν πάθος παθόν, ὥσπερ ἀπὸ ὑσπληγος ἀναπρασών,

<sup>36</sup> ἰδοῦσα δὲ ἔδεισέ τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσεν ὑπτία, καὶ ἅμα ἠναγκάσθη εἰς τοῦπίσω ἐλκύσαι τὰς ἡνίας οὕτω σφόδρα, ὥστ’ ἐπὶ τὰ ἰσχία ἄμφω καθίσει τὸ ἵππω, τὸν μὲν ἐκόντα διὰ τὸ μὴ ἀντιτείνειν, τὸν δὲ ὑβριστὴν μάλ’ ἄκοντα.

<sup>37</sup> ἐλθόντος δὲ τοῦ συντεθέντος χρόνου οὗ ἀμνημονεῖν προσποιομένω ἀναμνησκῶν, βιαζόμενος, χρεμετίζων, ἔλκων ἠνάγκασεν αὐτὸν προσελθεῖν τοῖς παιδικοῖς ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς λόγους. Nesta passagem utilizamos a tradução de R. G. Campos, 2018, a fim de destacar o aspecto da memória associada ao cavalo rebelde.

<sup>38</sup> διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια: πρὸς γὰρ ἐκείνοισι αἰεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν.

A alma, por sua semelhança com os seres, busca sempre aproximar-se deles e tal aproximação se dá pela mediação epistêmica daquilo que outrora contemplou diretamente e precisa recordar-se, de tal modo que, se não houvesse nenhuma identidade entre o intelecto e os seres, a alma humana não teria sequer como apreendê-los racionalmente.

Observemos ainda que, se a alma não “contemplou os seres” (*tetheáthai tà ónta* 249e), nem sequer teria adquirido a forma humana. Contudo, a presença destas qualidades cognitivas não são as únicas responsáveis pela afinidade com os seres; notemos que as almas mais nobres no diálogo são as guiadas pelo amor – a dos filósofos, a dos amigos do belo e a dos amigos das musas, destarte a fruição do saber está em íntima relação com *éros*.

Recordemos, como anunciado desde o início, que o belo é um atributo do divino, uma espécie de alimento que faz crescer as asas da alma, enquanto o feio e o mal fazem com que as asas murchem e pereçam: “o divino é belo, sábio, bom e tudo que é dessa mesma classe, e justamente por essas coisas que são mais bem acrescidas e alimentadas as asas da alma” (246e).<sup>39</sup> A visão é o supremo órgão da inteligência porque fornece mais elementos cognoscíveis, e o amor, no *Fedro*, é desencadeado, sobretudo, por meio do estímulo visual.

Oportunamente observamos que o próprio nome do personagem homônimo do diálogo, *Phaidros*<sup>40</sup>, tem relação com o que brilha e com o que ressalta à visão: o belo rapaz. Ora, o brilho da beleza aqui na terra equivale ao brilho que tem a ideia na região supra celeste. Deste modo, toda vez que a alma – mesmo a mais esquecida – depara-se com o brilho da beleza, rememora algo lá do alto e, por isso, desinteressa-se dos assuntos terrenos, perde o domínio de si mesma e fica tomada de entusiasmo.

O que podemos depreender de toda essa narrativa é que a depuração da alma se dá por meio daquilo que há de mais estável e semelhante ao divino, sendo que tal purificação se efetiva não somente pelo conhecimento e pela memória, mas também pelo despertar luminoso e até mesmo delirante que o belo provoca em uma alma esquecida de sua origem. Afinal, claro está que as almas mais nobres no *Fedro* são as que apresentam afinidade com *Éros* e com as Musas, além, obviamente, da afinidade com as almas filosóficas que seguem “o soberano Zeus”.

E ressaltemos ainda que músicos, para os gregos, eram todos aqueles que se dedicavam às Musas, entre os quais se incluem os poetas. Além disso, o próprio diálogo possui uma estrutura bastante similar à poesia, além de ser um elogio ao deus do amor. Assim sendo, o

<sup>39</sup> καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον: τούτοις δὴ τρέφεται τε καὶ αὔξεται μάλιστα γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχροῦ δὲ καὶ κακῶ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται.

<sup>40</sup> Φαῖδρος. Aquele cujo nome possui o radical do verbo *phainō* (revelar, fazer aparecer, trazer à tona) que, por sua vez, dá origem ao substantivo *phainómenon*.

*lógos* filosófico no diálogo é também retórico, poético e metafórico. Como nos aponta R. Campos (2012), há uma métrica no *Fedro* muito semelhante à poesia de Estesícoro, um discurso detrator em relação a *Éros*, um discurso de imitação, e a *palinódia*, um novo canto.<sup>41</sup>

Para que a filosofia influencie o movimento da alma de modo efetivo é necessário que haja um efeito encantatório, uma persuasão, uma transformação anímica, de sorte que ela se configura como um tipo específico de arte retórica, uma psicagogia, e Sócrates sabia muito bem disso. Iremos nos deter mais neste aspecto da condução anímica no terceiro capítulo da tese. Vejamos por ora quem é o filósofo.

O filósofo é tido como “louco” (*parakínon*) – termo que remete a um movimento anômalo – justamente por ser inspirado (249d) como os poetas, aliás, a própria filosofia, no *Fedro*, é abandono divino das normas habitualmente aceitas (265a); neste sentido uma mania benéfica. Ser semelhante ao deus é um tema relevante para a ascensão da alma humana na dramaturgia do diálogo, e assim devemos sopesar que tal semelhança endossa até mesmo a quebra das convenções sociais, o que geralmente não é bem-visto pelos “muitos”; por isso mesmo o vulgo não compreende a natureza da alma filosófica. Nada mais explícito para revelar essa semelhança que utilizar a mesma imagem para representar a narrativa mítica acerca das almas humana e divina: uma carruagem composta por um cocheiro e dois cavalos.

Consideramos, por fim, que o recurso imagético e retórico do mito da parelha alada valida um discurso ético e ontológico; portanto seria uma estratégia de validação da racionalidade discursiva em uma roupagem verossímil, de tal modo que podemos identificar a semelhança com o inteligível para além do véu das imagens. Notemos que o provável (*eikós*) nasce a partir da semelhança com a verdade (273d). Assim, quem conhece a verdade tem mais facilidade em perceber o que lhe é semelhante, como se evidencia na seguinte passagem: “... e há pouco explicávamos que, em todos os casos, justamente quem sabe a verdade conhece de maneira belíssima como as semelhanças são descobertas.” (273d)<sup>42</sup>

É contra essa postura improfícua que consiste em descartar depressa demais as imagens, sem perceber o horizonte para o qual elas apontam, que o *eikós* abaliza. Afinal, como nos diz J. Duhot (2004), se a verossimilhança basta é porque a verdade deve ser escrita na alma, e não “ao pé da letra”.

<sup>41</sup> Ver tese de doutorado de Rogério Campos: *O Fedro de Platão à luz da tríade de Estesícoro*. USP, 2012.

<sup>42</sup> πάλαι ἡμεῖς, πρὶν καὶ σὲ παρελθεῖν, τυγχάνομεν λέγοντες ὡς ἄρα τοῦτο τὸ εἰκὸς τοῖς πολλοῖς δι’ ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς τυγχάνει ἐγγιγνόμενον: τὰς δὲ ὁμοιότητος ἄρτι διήλθομεν ὅτι πανταχοῦ ὁ τὴν ἀλήθειαν εἰδὼς κάλλιστα ἐπίσταται εὐρίσκειν.

Além disso, há limites demarcados pela própria medida humana para essa aproximação com os deuses, e por isso mesmo a alma, assim como o *daimon*, o *lógos* e o próprio filósofo, são sempre instâncias intermediárias. Destarte, não nos livramos totalmente da aparência, tampouco da opinião; nem é essa a meta da filosofia. Cumpre aqui saber como a psicagogia pode contribuir para que a alma, a ser conduzida, possa vislumbrar melhores paisagens.

Vejamos, então, as demais narrativas míticas e sua relação com as ações e afecções da alma.

## 1.2. Os demais mitos: as cigarras (259 a-e) e o mito de Teuth (274c-275c)

Sócrates critica os logógrafos e políticos que escrevem discursos a fim de tão somente persuadir e diz que não é vergonhoso, por si só, escrever discursos, mas seria vergonhoso falar (*légein*) e escrever (*gráphein*) de modo não belo (258d). Assim é lançado um novo problema: o que é escrever um belo discurso? E é justamente nesse contexto do diálogo que Platão mais uma vez lança mão da narrativa mítica para elucidar como seriam as almas dos músicos e sugere que seriam essas almas que escrevem os belos discursos.<sup>43</sup>

Sócrates diz a Fedro que tem a impressão de que, sobre suas cabeças, as cigarras observam o diálogo sob aquele calor do meio-dia, e se eles cochilassem, como a maioria, “por conta da preguiça de pensar” (*di’argían tês dianoías* 259a), elas ririam deles e os desprezariam, pois os considerariam criaturas cativas, como ovelhas, que chegam a um recanto e adormecem junto à fonte. Mas se elas os vissem dialogar, evitando adormecer por influência de seu canto, como quem evita as Sirenas, elas os admirariam e lhes concederiam dádivas divinas, intercedendo por eles junto às musas. Mas qual é o sentido desse olhar observador das cigarras em pleno sol do meio-dia? Qual é o desafio que se lhes impõe? E mais, o que isso pode nos revelar sobre a atividade da alma filosófica?

O sol do meio-dia é pleno de luz, não produz sombra. Ponto este importante a ser destacado uma vez que a imagem da luz como alusão ao saber é uma das mais recorrentes em Platão, sendo o sol a pino o próprio paradigma da culminância da ascensão por meio do saber. Contudo, tal cume não se alcança sem reflexão, o que faz com que o esforço seja penoso para muitos, que preferem adormecer sob o efeito dessa luz a desenvolver exercício do diálogo.

---

<sup>43</sup> Cf. *Fédon* 61a, passagem na qual a filosofia é a mais grandiosa forma de música.

O risco que as cigarras representam está, portanto, mais associado ao que o texto expressa como uma “preguiça de pensar”, de tal modo que a questão fundamental é manter o movimento do pensamento e não permitir estagnação em seu fluxo. Todo o diálogo, como temos enfatizado, encerra esse *télos*, qual seja, o de salvaguardar o movimento de ascensão dialética.

Assim, o canto das cigarras pode hipnotizar e fazer adormecer como as sereias, ou, para aqueles que resistirem à lassidão, conceder as graças divinas. Há, portanto, uma ambiguidade na imagem das cigarras semelhante à ambiguidade da imagem das sereias, ambiguidade esta que está presente na própria essência do belo como um brilho que resplandece, podendo tanto ofuscar quanto revelar.

As sirenas (*seirén*) são seres mitológicos, metade parte mulher, metade parte pássaro, que encantam os homens, atraindo-os para o mar. Em sendo assim, seu canto é sedutor e perigoso, podendo inclusive se tornar fatal, como se observa na sua correlação com o substantivo feminino *seirá*, cujo significado é corda, liame, laço ou armadilha.<sup>44</sup> A comparação é forte e sugere que o discurso melodioso pode ser danoso para as almas incautas.

Notemos que, desde a fábula de Esopo, as cigarras são aquelas que têm tempo livre, em contraposição às formigas. E é neste sentido que Sócrates inicia a narrativa do mito: “Há tempo para o ócio (*skholé*), ao que parece” (259a). Eis o mito:

Conta-se que outrora, antes de nascerem as musas, as cigarras eram seres humanos. Nascidas as musas e revelado assim o canto, alguns deles foram então de tal modo arrebatados por esse prazer a ponto de, cantando, descuidarem da comida e da bebida, vindo a falecer. Depois disso, deles nasceu a raça das cigarras, que recebeu das musas este presente: nada de alimento necessitam desde o nascimento, mas cantam de imediato sem comida e sem bebida até o fim de seus dias, e depois disso para junto das musas vão anunciar a cada uma por quem são honradas aqui. (259b-c).<sup>45</sup>

Fedro pergunta a Sócrates qual seria a dádiva que as cigarras conferem aos homens, e o mito esclarece que são elas que relatam às Musas quais foram as almas, entre os homens, que as horaram aqui na Terra.

<sup>44</sup> LSJ [www.perseus](http://www.perseus), consultado em 16 de junho de 2021. Para os termos gregos pesquisados daqui por diante utilizaremos o dicionário LSJ e Middle Liddell disponível no site [perseus](http://www.perseus).

<sup>45</sup> λέγεται δ' ὡς ποτ' ἦσαν οὗτοι ἄνθρωποι τῶν πρὶν μούσας γεγονέναι, γενομένων δὲ Μουσῶν καὶ φανείσης ᾠδῆς οὕτως ἄρα τινὲς τῶν τότε ἐξεπλάγησαν ὑφ' ἠδονῆς, ὥστε ἄδοντες ἠμέλησαν σίτων τε καὶ ποτῶν, καὶ ἔλαθον τελευτήσαντες αὐτούς: ἐξ ὧν τὸ τεττίγων γένος μετ' ἐκεῖνο φύεται, γέρας τοῦτο παρὰ Μουσῶν λαβόν, μηδὲν τροφῆς δεῖσθαι γενόμενον, ἀλλ' ἄσιτόν τε καὶ ἄποτον εὐθὺς ἄδειν, ἕως ἂν τελευτήσῃ, καὶ μετὰ ταῦτα ἐλθὼν παρὰ μούσας ἀπαγγέλλειν τίς τίνα αὐτῶν τιμᾶ τῶν ἐνθάδε.

O mito inventado por Platão, por um lado, sugere que há algo no prazer (*hedoné*) que pode entorpecer a alma a ponto de colocar em risco a própria vida humana, como uma espécie de droga altamente viciante; por outro lado, aponta que essas mesmas almas seriam reconhecidas pelas Musas por tê-las honrado aqui, o que lhes daria mérito quanto às benesses divinas. Neste caso, as cigarras seriam mediadoras entre as Musas e os homens, uma função semelhante à do *daímon*.

Se há algo de nocivo no prazer, é a ação que ele exerce sobre “criaturas cativas” que chegam a um recanto como ovelhas, almas incautas, sujeitas a serem arrastadas pela inconsciência, cuja imagem no mito é a do sono (259a). Portanto, consideramos que é a conformação da alma que faz com que o prazer seja algo potencialmente destrutivo ao homem, e não o prazer em si mesmo. De fato, o problema não é o corpo e suas vicissitudes, nem sequer a intensidade do prazer ou da paixão, mas sim a má disposição da alma humana. Mais uma vez atentamos para o tema de que é a atividade da alma, assim como sua conformação, que determinam um modo de vida dominado pelo vício ou guiado pela sabedoria, tema que consideramos fulcral no diálogo.<sup>46</sup>

É preciso ressaltar que as Musas não são eternas, uma vez que tiveram uma gênese, assim como o próprio deus *Éros*. Sendo elas filhas de Zeus com *Mnemosyne*, a deusa da memória, foram cultuadas como as reveladoras da verdade. Essa relação intrínseca entre a memória e a verdade está relacionada com o próprio sentido de verdade, na tradição, como *alethéia*, termo cuja oposição por meio do alpha negativo se dá com o substantivo *léthe*, esquecimento. Como nos afirma Marcel Detienne (1988, p.13):

*Alethéia* não é uma concordância da preposição e de seu objeto, nem a concordância de um juízo com outros juízos, ela não se opõe à “mentira”; não há o “verdadeiro” frente ao “falso”. A única oposição significativa é a de *alethéia* e *léthe*. Nesse nível de pensamento, se o poeta está verdadeiramente inspirado, se seu verbo se funda sobre um dom de vidência, sua palavra tende a se identificar com a “verdade”.

Consideramos esta chave de leitura importante para entender o elogio das *maníai* como presente divino, entre elas a mania poética das Musas (245a), como um “testemunho digno” (*áxion epimartúrasthai* 244b) de que os antigos não consideravam a mania nem ruim, nem vergonhosa, mas a teriam associado à arte mais bela, justamente por sua relação com o divino. Mais uma vez observamos como as imagens utilizadas no diálogo para explicitar as ações e

---

<sup>46</sup> Cf. *Filebo* 35c-d. A passagem nos esclarece que o prazer é um fenômeno psíquico, portanto depende da conformação da alma, não da do corpo.

afecções da alma vão e voltam na tradição, num movimento espiral, que inclui e supera a mesma tradição, como demonstraremos mais claramente no capítulo sobre as imagens do movimento.

A aproximação entre a alma humana e a alma divina é um percurso desejável que se configura como um exercício do olhar da primeira, ao ‘voltar-se para cima’, em direção à segunda, que lhe serve de modelo. A filosofia é apresentada no *Fedro* como uma atividade discursiva que busca a semelhança em relação aos seres que são, sobretudo por meio da investigação da natureza da alma ao resgatar nela a memória destes mesmos seres.

As Musas relatadas são em número de quatro: *Terpsikhóre* (Alegra-coro), a quem as cigarras relatam quais almas a teriam honrado nos coros; *Érato* (Amorosa), a quem as cigarras intercedem a favor dos que cultuaram seus poemas amorosos; *Kalliópe* (Bela-voz) e *Ouranía* (Celeste), sendo estas duas últimas as mais antigas, as quais intercedem por aqueles que passam a vida a filosofar e apreciam a música que lhes é própria. Vale salientar que estas últimas são as que possuem a voz mais agradável e as que se ocupam dos discursos divinos e humanos (259c-d).<sup>47</sup>

É interessante notar que no *Fedro* as almas dos músicos e dos filósofos estão em íntima relação. A Musa Urânia carrega o nome do céu, *ouranós*, e representa a imagem do movimento de voltar o olhar para cima, para a revolução das esferas celestes. Não é sem razão que Sócrates atenta para o fato de que a voz dela é a mais agradável.

O comentador antigo, Hermias de Alexandria (180.10-21), ao discorrer sobre este passo do *Fedro*, observa que Calíope é associada ao sentido da audição enquanto Urânia àquele da visão. Assim mais uma vez vale a pena evidenciar que a visão dos astros celestes é o paradigma do alinhamento da alma com os seres inteligíveis.<sup>48</sup>

A. Kelessidou (1992, p. 266) nos diz que o mito das cigarras se refere ao movimento de baixo para cima, sendo que “as cigarras, símbolo dos filósofos indiferentes às necessidades da existência, não vivem senão pela harmonia”. As cigarras “observam (*kathorân*) lá de cima” (259a), como as Musas e os deuses, neste sentido, olham para baixo; enquanto aos homens cabe o “olhar para cima”, voltar-se para o plano causal, norteando-se pela regularidade do movimento dos astros.

Para alcançar a planície mais alta, naturalmente a alma deve exercitar sua parte mais elevada, aquela que se manifesta como assemelhada à natureza alada. Contudo, o canto das

<sup>47</sup> Cf. *Fedro*, trad. Maria Cecília G. Reis, p.211.

<sup>48</sup> Hermias Alexandrinus. Ed. Paul Couvreur, 1901. Esta ideia que também está presente no *Timeu* 47c, passagem na qual o deus teria inventado a visão para que pudéssemos observar as revoluções invariáveis da inteligência no céu e as aplicássemos às revoluções variáveis do entendimento em nós.

cigarras pode provocar uma letargia, assim como o sol pleno pode, por um lado, promover um certo entorpecimento pelo sono que provoca, e, por outro lado ser a luz que faz ver claramente. Assim conclui Kelessidou: “Se Fedro e Sócrates não traírem a filosofia em benefício de um repouso animal, se eles perseverarem em sua pesquisa sobre a retórica, serão eles que tomarão Calíope e Urânia por testemunhas” (1992, p. 266).

Chamamos atenção também para o nome da Musa Terpsícore, a musa da dança.<sup>49</sup> Segundo M. Sodré (2002), a tradi o dos gregos antigos valorizava a arte das musas, o canto (*molp *) e a dança (*orhkest s*), os quais geravam um estado salutar de alegria e boa disposi o (*euphros ne*); especialmente as danças rítmicas, como as ginop dias, as dionisíacas, as bacanais, as panaten ias e as p rricas, como núcleo dos ritos míticos-religiosos, cerim nias cívicas, exercícios militares e mesmo da vida cotidiana. Paradoxalmente, todo este êxtase paroxístico das danças deveria promover uma modera o na psique dos iniciados, pois levaria a alma dos homens a compartilhar algo da vida dos deuses, eles mesmos em estado de perene glória na harmonia do céu. Sodré (2002, p.136) diz:

Incitando o corpo a vibrar ao ritmo do cosmos, provocando nele uma abertura para o advento da divindade, o êxtase, a dança enseja uma media o que implica ao mesmo tempo corpo e espírito, sobre o ser do grupo e do indivíduo, sobre arquiteturas essenciais da condi o humana.

O autor salienta que, segundo a tradi o, a excita o violenta das emo es e de todas as faculdades do ser poderia romper a barreira do ordinário e transportar a psique a um plano mais elevado por uma espécie de supera o catártica que promoveria a eleva o e a conseqüente união com o divino. Assim, a imagem das cigarras preconiza o que se encontra em jogo o tempo todo no diálogo, a saber, a aproxima o da inteligência humana e os seres em si mesmos, por meio de um movimento ordenado da alma.

O próximo passo a ser examinado será o de identificar como ou quando se fala e se escreve de modo belo (*kalós*). Não seria necessário que o pensamento (*diánoia*) de quem fala (*légein*) conheça a verdade (*alethés*) acerca do que será tratado? (259e).   importante acentuar o ponto a ser investigado que envolve uma rela o entre pensamento, linguagem – escrita e oral – e verdade. Essa articula o nos parece fundamental ao entendimento do que vem a ser exatamente o modo de vida da alma filosófica, segundo Platão.

---

<sup>49</sup> Podemos reconhecer a presença do verbo *chor uo*, no LSJ, que alude simultaneamente a cantar e dançar, podendo significar tanto a a o de bailar em roda, quanto a de guiar um coro festivo, portanto, um verbo de movimento. O mesmo verbo está em coribantes (*korybantes*) que eram os sacerdotes de Cibele, a grande deusa da Fr gia, cujo poder estendia-se por toda a natureza e cujo culto envolvia o êxtase místico. Recordemos que a mania iniciática, que se d  por ritos e expia es,   também exaltada como um dos mais elevados bens (244d).



Escrever de modo “não belo” é condenável, pois a linguagem precisa estar a serviço daquilo que promove harmonia e beleza na alma, colocando-a em uma íntima relação com a verdade. Não por acaso muitos autores consideram o *Fedro* um discurso sobre o belo e, apesar de defendermos a tese da psicagogia como tema central do diálogo, é inegável que o estatuto do belo é evocado com muita frequência. É no contexto da discussão sobre escrever belamente que Sócrates relata o mito das cigarras, as quais cantam justamente quando Apolo – divindade relacionada tanto com o sol quanto com a beleza – está na mais alta posição no zênite.

O belo, por sua vez, tem essa mesma potência de enfeitiçar e ou de encantar, e esta duplicidade está presente também na concepção do termo *phármakon*, o qual é comparado por Sócrates com o discurso (230d). Inclusive aquele ser que é belo será apontado como médico (*iátrós* 252a), pois é o único capaz de cuidar do amante em seus maiores sofrimentos. Platão nos ensina que há coisas belas que não são belas relativamente umas às outras, mas são belas naturalmente, por si mesmas e eternamente, e que comportam prazeres que lhes são aparentados.<sup>50</sup>

Há um jogo de luz e sombra no diálogo que merece ser destacado: o sol a pino e o sono; o cavalo claro e o escuro; a imagem do cavalo e a sombra do asno; e, além disso já mencionamos o fato do nome Fedro significar o que brilha, o que aparece. Recordemos que o discurso de retratação de Sócrates ao deus *Éros* se dá às claras, com a cabeça descoberta, enquanto o discurso que mimetiza o de Lísias dá-se às escuras, com a cabeça coberta (243b).

Consideramos, assim, que a legitimação da imagem mítica como recurso de linguagem se dá pela qualidade das imagens elencadas uma vez que algumas são obscuras, nebulosas, disformes; enquanto outras são reluzentes, belas, claramente discerníveis como se estivessem sob o sol do meio-dia. Deste modo, algumas imagens são mais aptas que outras para revelar a infável realidade inteligível, especialmente aquelas que remetem à vida dos deuses e seus intermediários entre os homens.

A busca do conhecimento das realidades inteligíveis é, justamente, o que diferirá a alma do filósofo da alma daquele que usa a linguagem somente com fins de persuasão. Isso explica o recurso ao mito das cigarras. Ele serve a diferenciar o canto que é belo daquele que é obscuro. Vejamos como esse jogo de luz e sombra se apresenta na última narrativa mítica no diálogo, a saber o mito de Teuth ou da invenção da escrita.

A narrativa mítica no *Fedro* sobre a origem da escrita é lançada no enalço da discussão acerca da alma particularmente na capacidade do *lógos* de afetá-la, alterando suas ações e seus

---

<sup>50</sup> Cf. *Filebo* 51c.

estados. Antes da narrativa do mito, o contexto da discussão aponta para a potência dos discursos de conduzir as almas (*psykhagogía* 271d) e para o problema dos tribunais, “nos quais ninguém tem nenhum interesse pela verdade, mas somente pelo que é provável” (*eikós* 272d).

Hermias, em seu comentário (199.9-21), associa a figura de Theuth àquela do deus Hermes. O primeiro seria uma espécie de intermediário do segundo, ou seja, um *daímon*, e Hermias observa que os egípcios cultuavam o deus Hermes pela invenção dos discursos, o que fez com que o considerassem o guardião dos discursos.<sup>51</sup> O próprio deus Hermes, por sua qualidade de condutor das almas, teria uma função intermediária entre os reinos de cima e o de baixo, o de Zeus e o de Hades, respectivamente. A relação entre o deus e a comunicação é conhecida pela qualidade psicagógica do deus que conduz as almas humanas ao Hades, o único que teria acesso tanto ao Olimpo quanto ao Hades.<sup>52</sup>

Assim como na narrativa das cigarras, foi preciso discernir entre o canto belo e o não belo; a questão agora é recolocada quanto ao ato de escrever belamente ou vergonhosamente, e quais as consequências disto para as almas devido ao poder psicagógico dos discursos. Consideramos que tal problema é fundamental, pois é o enquadramento de toda discussão acerca da legitimidade da escrita, ou seja, a força do *lógos* que altera, para o melhor ou para o pior, as ações e as afecções da alma. Vejamos o mito:

Sócrates relata que escutou dos antigos, perto de Náucratis, no Egito, que um dos deuses, chamado Teuth, cujo pássaro sagrado era Íbis, foi “o primeiro a descobrir (*heureîn*) tanto o número como o cálculo, e ainda a geometria e a astronomia, além do gamão e dos dados e também a escrita” (*grámmata* 274c). Teuth levou ao rei suas artes, e, sendo indagado por ele acerca da utilidade da escrita, a teria defendido dizendo que “foi inventado o *phármakon* para a memória e sabedoria” (274e). Contudo o rei Thamous, cujo nome é o mesmo do deus da Tebas egípcia, Thamous Amon, o teria censurado dizendo que é justamente o contrário, pois a escrita poderia turvar a capacidade mnêmica.

Muito curioso é notar que um rei teria censurado um deus, argumentando que a escrita teria uma função meramente instrumental para a alma, cabendo a própria alma encontrar, por meio da memória, o conhecimento acerca daquilo que ela já captou anteriormente. Vejamos a passagem (275a-b) em que Sócrates reproduz o que o rei Thamous teria dito a Teuth:

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

<sup>51</sup> Hermias Alexandrinus. *In Platonis Phaedrum Scholia*, ad fidem codicis parisini 1810 denuo collati edidit et apparatus critic ornavit. Ed. Couvreur, Paris: Émile Bouillon, 1901. Ver também: Platão. *Fedro*. Trad. Rogério Gimenes de Campos. São Paulo: Hedra, 2018, loc. cit. p.185.

<sup>52</sup> Cf. Vernant, 1989, p. 87.

exterior e pela ação de sinais estranhos, e não mais do interior de si e por si mesmos, recordarão. Portanto, descobriste uma droga não para a memória, mas para as recordações. E aos que receberem 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.<sup>53</sup>

O discurso que Platão atribui ao discurso do rei, que questiona a invenção do deus, mais uma vez aponta para a distinção que se estabelece entre aquilo que é e o que se lhe assemelha. A memória (*mnéme*) apresenta-se como uma qualidade psíquica superior, uma vez que se aproxima mais daquilo que verdadeiramente é, sendo ativada “no interior de si e por si mesmos”. Já a recordação (*hypómnesis*) seria afetada pelo externo, “por uma persuasão exterior e pela ação de sinais estranhos”. Sócrates propõe o caminho mais longo, aquele que desperta a memórias dos seres em si, “pois se o rodeio (*periódos*) for longo, que não cause espanto; pois é em vista de algo maior que se deve percorrê-lo, não como em tua opinião” (274a).<sup>54</sup>

Os frutos da escrita seriam concebidos como vivos, mas se alguém lhe pergunta algo, ela sempre permanece em silêncio solene (275d); assim a grafia “roda por toda parte”<sup>55</sup>, conservando o mesmo discurso, e seu pai sempre precisa socorrê-la, sem que ela possa fazê-lo por si mesma (275e). Deste modo a escrita, ao se propor a ser o remédio para a memória, provocaria, como efeito colateral, a turvação desta, pois a escrita seria apenas “um meio de recordar (*hypomnésai*) para quem já sabe (*eidóta*) de que trata o escrito” (275d).<sup>56</sup> Assim, o melhor discurso é “aquele que é escrito junto com o conhecimento (*epistéme*) na alma de quem aprende e é capaz de defender a si mesmo, sabendo diante de quem deve falar e calar” (276a).<sup>57</sup>

Mais uma vez a ênfase está na capacidade da alma em discernir o que é daquilo que parece ser. Todo o vocabulário sobre a memória traz essa possibilidade do engano acerca do que é, de tal modo que algo possa ficar encoberto (*hypo*). A aparente sabedoria não é a verdadeira sabedoria, pois não basta acessar o conhecimento por meio de um recurso exterior à alma, mas de “escrever” nela mesma.

<sup>53</sup> σύ, πατήρ ὧν γραμμάτων, δι' εὖνοιαν τούναντίον εἶπες ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησία, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἄλλοτριῶν τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους: οὐκ οὐκ μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦν ἔσται. σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις: πολλῆκοι γὰρ σοὶ γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες' εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν.'

<sup>54</sup> ὥστ' εἰ μακρὰ ἡ περίοδος, μὴ θαυμάσης: μεγάλων γὰρ ἔνεκα περιτέον, οὐχ ὡς σὺ δοκεῖς.

<sup>55</sup> κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ

<sup>56</sup> τοῦ τὸν εἰδόμενα ὑπομνήσαι περὶ ὧν ἂν ἦ τὰ γεγραμμένα.

<sup>57</sup> ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μαθητῆτος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὐδὲν δεῖ.

Segundo F. Fortes (2019, p.26), “tanto as letras, quanto a dialética, podem ser compreendidas através das noções de imagem e de paradigma: configuram, a um tempo, representações e modelos para pensar o *pensar*”. Esta chave de leitura, com a qual assentimos, sugere que as imagens da escrita estão intimamente relacionadas com as imagens da alma, na qual, afinal, a escrita deve se inscrever. As letras têm valor na medida em que formam uma espécie de tatuagem na alma, afetando-a de tal modo que seus movimentos podem sofrer alterações com vistas ao maior ordenamento destes mesmos movimentos.

As letras, assim como os símbolos, as artes e a música têm a capacidade de promover uma ação detratora ou regeneradora sobre a alma, e é nisso que reside a importante diferença entre o efeito linguístico provocado pela psicagogia filosófica ou pela retórica não filosófica. Se a escrita pode ser bela, devemos entender, mais uma vez, que a dimensão do belo envolve uma perspectiva ética, a qual, por sua vez, é correlata da imagem de ordenamento justo das instâncias da alma, cada uma delas cumprindo o que lhe é próprio.

Consideramos, sobretudo, que o efeito indesejado do *phármakon* não se dá pela escrita em si mesma, mas pelo movimento desordenado provocado na alma quando se toma o ícone como sendo a coisa em si, e enganando-se quanto ao que realmente é. Assim como nos dias de hoje podemos questionar os efeitos nefastos da comunicação em rede e ao mesmo tempo fazer uso dela, consideramos também que não há uma recusa radical do uso da escrita em Platão, mas sim um uso crítico desta.

O argumento que segue à passagem sobre a importância de se “escrever na alma” (*gráphetai em têi psykhêi*) é o de que o discurso de quem realmente sabe é “vivo e animado” (*zônta kai empsykhon*) (276a). Por oposição, a escrita seria morta pois seu interlocutor pergunta e só se ouve como resposta o silêncio sepulcral das letras. Deste modo, somente os discursos que inscrevem na alma algo acerca do justo, do belo e do bom, são visíveis, acabados e dignos de esforço; podendo estes discursos – e aqui não fica evidente se escritos ou não – serem chamados de “filhos legítimos” (278a).

Recordemos que o pensar para Platão é “diálogo da alma consigo mesma” acerca de qualquer objeto por ela considerado,<sup>58</sup> e que necessariamente implica perguntar e responder, portanto é uma experiência que pressupõe alteridade, para então poder voltar-se sobre si mesma e desdobrar-se, emitindo juízos sobre identidade e diferença.<sup>59</sup> Dialogar pressupõe, sobretudo,

---

<sup>58</sup> Cf. *Teeteto* 189e; *Sofista* 263e.

<sup>59</sup> Cf. Marques, 2006, p. 46.

discernimento, uma habilidade para assimilar aquilo que não nos soa familiar, uma capacidade de lidar com outro, com o estranho e com o espanto.<sup>60</sup>

A nosso ver, é nesse sentido que o diálogo é superior à escrita, na medida em que ele estabelece um encontro real com o outro, e é também por essa razão que Platão, sendo obviamente um excelente escritor, escolhe a forma dos diálogos. M. Vegetti (1988) argumenta que a escrita é o “duplo” necessário à filosofia, chegando a atingir, no máximo, uma eficácia retórica.

Paradoxalmente, no início do diálogo com Fedro, Sócrates se diz *philomáthes* (230d) e *philólogoi* (236e), interessado apenas no aprendizado e nos discursos entre os homens da cidade e, portanto, que as árvores nada teriam para lhe ensinar. Já no final do diálogo, no contexto da discussão sobre a invenção da escrita, ele diz que os sábios antigos ouviram as primeiras expressões divinatórias de um carvalho (275b), ou seja, as árvores teriam, sim, o que ensinar.<sup>61</sup>

Se, por um lado, Sócrates exalta a importância do diálogo efetivo com o outro, em uma dimensão política; por outro lado, não deixa de dialogar com as demais dimensões da *pólis*: a tradição, a poesia e os mitos. Afinal, como ele nos adverte na *República* II, se os mitos forem bons, terão, pois, boas opiniões (*doxai*), do contrário, estas serão censuráveis. Por isso, deve-se vigiar os autores de mitos e selecionar os mitos belos, recusando-se os não belos. Mais uma vez destacamos que o argumento está em se escrever belamente, tendo em vista justamente que o belo será moldado na alma daquele que aprende, “com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos” (*Rep.* 377b-c).

A conclusão do diálogo traz um elogio à Isócrates, o qual teria uma natureza superior à de Lísias, sendo que ambos, ainda que por razões diferentes, limitavam-se aos discursos escritos. Por fim, Sócrates realiza um pedido a Pã: “concedei que eu me torne belo quanto às coisas interiores. Que sejam amigas das internas, quantas forem exteriores. Que eu tome o sábio por rico” (279b-c).<sup>62</sup>

Esta parece ser a síntese de toda tensão presente no diálogo: como administrar os movimentos da alma afetada pelas “coisas exteriores” de modo a produzir um percurso fidedigno ao *télos* filosófico, a saber, a sabedoria e a justiça na alma?

<sup>60</sup> Em *Teeteto* 155d, Sócrates diz que a filosofia começa com o espanto (*thaumázein*): “Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ ἔοικεν ὁ τὴν Ἴριν Θάυμαντος ἔκγονον φήσας οὐ κακῶς γενεαλογεῖν.”

<sup>61</sup> Acerca do santuário de Zeus em Dodona, um dos oráculos mais antigos da Grécia, se diz que as profecias vinham de um carvalho sagrado. O contexto da discussão é a argumentação de Sócrates de que o autor do discurso importa menos que a veracidade dele, uma vez que Fedro teria sugerido que o mito egípcio fora uma invenção de Sócrates.

<sup>62</sup> δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τάνδοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναί μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν.

Consideramos pouco provável que um escritor tão contumaz como Platão esteja realmente censurando toda atividade da escrita; o que nos parece mais plausível é que o essencial da discussão se trata dessa articulação entre o que se experimenta externamente e o que acontece no interior da alma, ou seja, como a alma se deixa afetar pela fricção com aquilo que entra em contato com ela, seja o ambiente, seja o outro, seja o discurso escrito.

Como já nos referimos na introdução optamos metodologicamente por analisar o discurso apodítico entre dois blocos de imagens da alma: por um lado os mitos platônicos, e por outro as analogias e paradigmas, a fim de melhor explicitar o quanto as imagens são utilizadas como recurso majoritário no *Fedro*. Vejamos agora como se apresenta, no diálogo, o discurso direto.

## 2. *Apódeixis* (245c-246a)

Cumpramos explicitar, inicialmente, qual é a natureza do procedimento apodítico empregado por Platão e a que tipo de necessidade ele se presta a satisfazer; como o próprio termo sugere, um ato de mostrar (*deiknymi*) a partir de algo (*apó*). Notemos que o significado de *apódeixis* carrega também o sentido de prova. Portanto cabe explicitar o que se encontra em jogo na demonstração a que recorre Platão, a fim de que, a partir dela, possamos nos interrogar acerca de seu argumento para sustentar a tese da imortalidade da alma e qual seria a prova a que ele recorre para demonstrá-la.

De fato, o discurso apodítico é apresentado como uma prova auto evidente, sem que haja sequer uma argumentação que lhe dê sustentação. Cabe a nós buscarmos as premissas com as quais o autor dialoga implicitamente no procedimento demonstrativo.

Como bem destacado no início da *apódeixis*, essa demonstração “será, de fato, persuasiva aos sábios, mas não aos astutos” (245c).<sup>63</sup> Sócrates parece estabelecer uma clara distinção entre os dois termos, sendo o segundo descrente de qualquer tipo de demonstração, enquanto os sábios poderiam ser persuadidos. Diferentemente do discurso por meio da narrativa (*diégesis*), como vimos no caso dos três mitos, o argumento apodítico se dá por meio do discurso direto.

Barbara Cassin (2016, p.36) nos diz que “a *deixis* é o ato, e a arte, de mostrar sem fala, com seu dedo indicador esticado”. *Apódeixis*, segundo a autora, “é a arte de mostrar ‘a partir do’ que é mostrado, baseando-se nele, de ‘demonstrar’”, diferentemente de *epídeixis*, que teria

---

<sup>63</sup> ἢ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή.

o sentido de mostrar “diante de” (*epi*), uma performance ou exibição pública. Fernando Muniz (2012, p. 22), por sua vez, nos diz que “o termo *apódeixis* designa um modo de exibição pela prova, operando assim por meio de inferências e deduções”. Portanto, segundo o autor, a *apódeixis* se transformará no modelo de prova argumentativa filosófica, apresentando as devidas evidências. Vejamos, a seguir, a tese e os argumentos que Platão apresenta.

A tese está apresentada com as seguintes palavras: “Toda alma (*psykhé pãsa*) é imortal, pois o que está sempre em movimento é imortal” (245c).<sup>64</sup> Algumas dificuldades se evidenciam na formulação de uma tese tão ampla e densa, como veremos a seguir. O termo *pãs* atribuído à alma pode significar um coletivo, como, por exemplo “todo”, “inteiro”, “completo”; e pode também significar uma forma particular, como, por exemplo, “cada”, “cada um”. Ainda que optemos pela primeira tradução, a segunda não pode ser excluída do horizonte da demonstração, uma vez que o princípio geral da imortalidade, ao que parece, também se aplica ao caso da alma particular. Resta, portanto, o problema de saber se a alma toda é imortal ou apenas uma parte dela, a saber, a racional, como parece ser o caso em outros diálogos como, por exemplo, no *Timeu*<sup>65</sup>.

Por outro lado, as diferentes lições dos manuscritos do *Fedro* suscitam o problema quanto ao termo que teria empregado Platão ao qualificar a alma: *aeikíneton* ou *autokíneton*? O que “se move sempre” ou o que “se move a si mesmo”?

Contrariando a maioria dos manuscritos, I. C. Vollgraff<sup>66</sup>, que nisso será seguido por Robin<sup>67</sup>, opta pela lição presente no papiro *Oxy* 1017 em que se lê *autokíneton*, onde em geral se tem *aeikíneton*, ou seja, ele opta por atribuir à alma a natureza do “que se move por si mesmo”. Tal questão tem sido objeto de uma calorosa discussão entre os comentadores.<sup>68</sup> Um argumento importante a favor dessa escolha do movimento por si mesmo é o de que Platão, como veremos na sequência do argumento, eleva a alma à condição de princípio, e, enquanto tal, seria necessariamente algo não gerado. Uma vez que ela existe sempre, seria, portanto, redundante dizer que a alma, sendo um princípio de movimento, move-se sempre e é eterna, ao passo que dizer que ela se move por si mesma representaria uma concepção filosófica realmente nova.

<sup>64</sup> ψυχή πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον.

<sup>65</sup> No *Timeu*, os deuses teriam alojado o princípio imortal da alma humana na cabeça, cuja forma redonda se assemelha ao cosmo (44d); já a alma mortal teria sido implantada pelos deuses no tórax.

<sup>66</sup> Vollgraff, I. C. “Coniectanea in Platonis Phaedrum”. *Mnemosyne*, New Series, 37, 4, 1909, 433\445; cit. p. 437.

<sup>67</sup> L. Robin. *Platon. Oeuvres Completes.*, t. IV.

<sup>68</sup> Cf. Introdução à tradução francesa. *Phèdre*, Trad. Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2004, p.41-51; Robinson, T.M. The nature and significance of the argument for immortality in the Phaedrus. *Apeiron*, v.2, n.2, p.12-18, 1968.

O primeiro argumento mobilizado por Platão em favor de sua tese é o seguinte: “Pois, o que é sempre móvel é imortal, enquanto o que move outro e por outro é movido, cessando movimento, cessa também a vida” (245c).<sup>69</sup> Neste sentido, podemos conjecturar que a autonomia do movimento está relacionada com a continuidade da vida, de tal modo que o aspecto mortal de um ser seria exatamente a dependência de uma fonte motriz externa a si mesmo, ao passo que a capacidade motriz autônoma seria associada à imortalidade do ser. Este argumento parece ser mantido por Platão por toda sua obra, uma vez que é retomado nas *Leis*, considerada uma obra tardia, como podemos identificar: “podemos dar outra definição [de alma] além da que acabamos de dizer: o movimento capaz de mover-se a si mesmo?” (*Leis* X 896a).<sup>70</sup>

O segundo argumento que Platão conclama consiste em mostrar que “apenas o que move a si mesmo, então, por nunca se abandonar, jamais cessa de mover-se, e também é a fonte e o princípio do movimento para tudo que é movido” (245c).<sup>71</sup> Neste ponto encontra-se implicada a questão da imortalidade da alma e sua relação com o movimento eterno, o que não é propriamente uma novidade filosófica. Charles Kahn (2007, p.77) considera que há um sincretismo das correntes órficas e pitagóricas na teoria platônica da alma. No *De Anima*, Aristóteles atribui explicitamente ao pitagórico Alcmeón de Crotona<sup>72</sup> a ideia de que a alma está sempre em movimento e é causa do próprio movimento. Aristóteles diz:

Com alguma semelhança a eles [Diógenes e Heráclito], também Alcmeón parecia fazer suposições a respeito da alma. Pois diz que ela é imortal por assemelhar-se aos imortais; e que isso é atribuído a ela em virtude de ser sempre movente (*aei kinoumenēi*), pois tudo que é divino move-se sempre continuamente – a lua, o sol, os astros e o céu inteiro.<sup>73</sup>

A segunda tese aventada por Platão afirma que, sendo a alma um princípio, enquanto tal ela tem que ser algo sem geração (*arkhē de ageneton* 245d). Esta tese de que o princípio é algo não gerado está presente na filosofia pré-socrática, desde Parmênides, e tem como consequência lógica a necessidade de que tudo que é gerado venha de um princípio, sendo que ele mesmo não poderia vir de nada que lhe antecederesse, sob pena de perder seu estatuto de

<sup>69</sup> τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον: τὸ δ' ἄλλο κινεῖν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς.

<sup>70</sup> ἄλλον πλὴν τὸν νυνδὴ ῥηθέντα, τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν;

<sup>71</sup> μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινεῖν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως.

<sup>72</sup> Alcmeón de Crotona, médico pitagórico do séc. V a.C. que teria influenciado Hipócrates em seus estudos e foi o primeiro a dissecar um cadáver humano. Cherniss (1962, p. 434) afirma que a imortalidade da alma no *Fedro* se deve à influência de Alcmeon.

<sup>73</sup> Aristóteles, *De Anima*, 405a29-b1. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis, 2006, p.53.



princípio. Se antes, na filosofia dos pré-socráticos, o princípio estava relacionado majoritariamente com os elementos da *physis*, há aqui uma tese robusta e de grandes consequências teóricas que eleva a alma à condição de princípio.

Se todas as coisas necessariamente surgem (*gígnesthai*) de um princípio, é necessário que este mesmo princípio seja sem geração e sem corrupção. Sendo a alma um princípio de movimento, ela não é, portanto, nem gerada e nem corruptível em seu movimento autônomo. Neste sentido a alma é uma espécie de motor, literalmente um automóvel, e, ao mesmo tempo, um movente de algo outro, o corpo.

Uma vez que nunca nasceu, o princípio terá de ser também indestrutível, logo, o que move a si mesmo é imortal, sendo essa, por necessidade (*ex anánkes*), a natureza da alma, não gerada e imortal (246a).<sup>74</sup> Assim se demonstra a imortalidade da alma no discurso apodítico, no qual identificamos muitas premissas cosmológicas oriundas das filosofias pré-socráticas. Dito de outro modo, por trás da noção de alma, temos uma noção de *physis*, e por trás desta há uma cosmologia.

O historiador grego antigo Heródoto (séc. V a C), cuja importância literária o fez ser considerado como o pai da história, comenta acerca da imortalidade da alma:

Os egípcios foram os primeiros a sustentar a doutrina de que a alma humana é imortal e de que, quando o corpo perece, ela entra noutro animal, que esteja a nascer nesse preciso momento, e de que, quando tiver completado o ciclo das criaturas da terra firme e do mar e do ar, volta a entrar no corpo de um homem que esteja a nascer, e de que seu ciclo se completa num período de 3000 anos. Alguns gregos é que adaptaram esta doutrina, uns em tempos antigos, e alguns outros mais tarde, como se fosse da sua própria invenção; os seus nomes conheço-os eu, mas abstenho-me de aqui os referir. (DK 14 A 1. Heródoto, II, 123)

Diógenes Laércio afirma: “Dizem que Pitágoras foi o primeiro a revelar que a alma, de acordo com um ciclo imposto pelo destino, se liga ora a um ser vivo, ora a outro.” (Laércio, VIII, 14). Afirma também que “a alma do homem se divide em três partes: inteligência, razão e ânimo. A inteligência e o ânimo existem também em todos os outros seres vivos, mas a razão existe apenas no homem... A razão é imortal, tudo mais é mortal.” (Laércio, VIII, 30). Contudo, para Pitágoras, a imortalidade da alma não era exclusividade da alma humana, uma vez que os animais também poderiam migrar para corpos humanos e vice-versa.

Aqui é preciso apontar um problema: ao adotar o argumento acerca do princípio dos pré-socráticos, Platão está atribuindo à alma algo mais que a imortalidade, mas também as

---

<sup>74</sup> ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη.

exigências lógicas do que vem a ser um princípio, ou seja, a qualidade do não gerado e não corruptível. Contudo, as almas, mesmo aquelas divinas, são geradas, portanto a alma seria imortal, mas não princípio, uma vez que há geração. As características do princípio são atribuídas ao ser por Parmênides; e Platão atribui à alma as mesmas características do ser parmenidiano, a saber, o ser é idêntico a si mesmo, o ser é um, o ser não é gerado.

Parmênides, no fragmento DK28B8 de seu poema, põe nas palavras da deusa a caracterização da via do “que é” recorrendo a adjetivos aplicáveis ao plano aparente da realidade, mas acrescentando a esses os atributos da unidade, da imobilidade, da eternidade e da imutabilidade: “sobre esta indícios existem, bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível, pois é todo inteiro, inabalável e sem fim; nem jamais era nem será, pois é agora todo junto, uno contínuo” (DK28B8 vv. 1-5).<sup>75</sup>

Platão, ao se referir, mais adiante no diálogo, ao lugar acima do céu (*hyperouránon tópon* 247c), diz que é necessário ousar dizer a verdade acerca da essência que é ser (*ousía, óntos, oúsa*) é sem cor, sem figura e intangível. Ou seja, Platão atribui à planície hiperurânia as mesmas qualidades do ser de Parmênides.

A demonstração ou prova da imortalidade da alma possui, como evidenciamos nas premissas acima, três enfoques: a própria natureza do movimento (*kinesis* 245c5-9), o princípio do movimento (*arkhé* 245d) e a natureza da alma (*psykhé* 245e-246a). Na sequência, temos o argumento que é inerente à concepção pré-socrática, do que vem a ser um princípio propriamente dito, ou seja, se tudo aquilo que é gerado o é por meio de um princípio, o princípio, ele mesmo, é algo não gerado, e, assim sendo, é algo que move a si mesmo continuamente. Toda essa linha argumentativa vai culminar na conclusão que podemos assim resumir: sendo a alma fonte de movimento, ela é um princípio, e uma vez sendo um princípio ela é, necessariamente, não gerada e incorruptível, portanto, imortal e eterna.<sup>76</sup>

A questão da imortalidade da alma não é foco da presente tese, pois caberia uma outra tese especificamente para cuidar dessa questão tão polêmica na obra de Platão. Consideramos, contudo, que a imortalidade da alma, para Platão, presta-se a salvaguardar a possibilidade de um acesso cognoscível ao conhecimento verdadeiro, uma vez que, sendo os deuses imortais e sendo eles os conhecedores da verdade, se há algo de divino no humano isto garantiria o conhecimento legítimo.

<sup>75</sup> ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι / πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, / ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ' ἀτέλεστον / οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἔν, συνεχές. A trad. é aquela de José Cavalcante de Souza em *Os Pré-socráticos*. Col. “Os Pensadores”.

<sup>76</sup> Cf. *Fedro*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis, 2016, p.190-193.

Essas premissas importam em nossa tese pois deixam claro que, tendo a alma em si mesma o princípio de seu movimento, há um potencial inerente de autocondução que pode ser ativado e influenciado pelo poder do discurso (*lógos*), mas não causado por ele. Portanto, é preciso compreender a natureza da alma a fim de elucidar os efeitos do discurso sobre ela, alterando seus movimentos, ao alterar suas ações e afecções.

Por meio do primeiro discurso sobre a alma, a *apódeixis*, vemos que ela não está simplesmente associada ao movimento no *Fedro*, mas é identificada como causa deste. Portanto, sem a alma não existiria o movimento nem a vida, sobretudo ela é elevada ao estatuto de princípio.<sup>77</sup> A alma carrega uma dimensão de alteridade e de autonomia em relação ao corpo, e, além disso, de regência, de tal modo que temos uma hierarquia lógica, ontológica e até mesmo cosmológica. Sobretudo, a alma é força motriz condutora no diálogo, dotada de superioridade cognoscente e passível de ser conhecida e influenciada pelo discurso.

Em outras palavras, se a alma é definida como princípio de movimento, como evidenciado no discurso apodítico, ela necessariamente precisa ser causa tanto dos movimentos sensíveis, corpóreos, quanto de seus próprios movimentos anímicos, cognitivos. Deste modo, o movimento deve ser compreendido em um sentido mais amplo, ou seja, não apenas o dos movimentos físicos como o deslocamento, o crescimento, a diminuição e a alteração – mas também a toda sorte de movimentos psíquicos, entre os quais se encontram a memória e o conhecimento.<sup>78</sup>

Como vimos, o discurso narrativo (*diégesis*) sobre a alma é acerca daquilo que ela parece ser, já que aquilo que ela é, como argumenta Sócrates, não se dá a conhecer, pois isto exigiria um raciocínio divino (*theías*), além de “largas explicações” (*makrās diegégeōs* 246a). O discurso apodítico que optamos por apresentar posteriormente se dá contrariamente por curtas explicações, e, de fato, as largas explicações, que são condenadas por Sócrates, estão justamente no campo das imagens. Vejamos agora as demais imagens elencadas sobre a alma no *Fedro*.

### 3. Analogia, paradigmas e alegoria

Vejamos agora os demais recursos imagéticos, além das narrativas míticas, que Platão lança mão ao tratar da alma: a analogia entre o asno e o cavalo de combate, os três paradigmas

---

<sup>77</sup> Cf. Livro X das *Leis*, no qual a causa primeira da geração e destruição de tudo o que existe é a alma, a qual antecede o elemento corpóreo (891e).

<sup>78</sup> Cf. Introdução à trad. *Phèdre* por Brisson, 2004, p. 36.

– a medicina, a tragédia e a retórica – e a alegoria do agricultor. O que quer Platão quando nos convida a entender a alma por meio da imagem? Como dar conta dos efeitos da imagem como signo linguístico? Seria suficiente dizer que a imagem em Platão é uma metáfora?

Primeiramente convém discernir entre esses recursos linguísticos, a fim de melhor delimitar seu escopo na filosofia platônica. Segundo Claude Obadia (1999, p. 87), na filosofia platônica, a analogia é muito mais do que a metáfora – termo derivado do verbo *metaphreîn* (carregar além de, transferir) – pois se trata de um procedimento inerente à sua metafísica, metafísica esta que se desenha nos limites do conhecimento. Segundo a autora, a operação implica em “desestabilizar o sensível e sensibilizar o inteligível por meio do recurso da analogia”, portanto, estabelece uma fronteira entre o sensível e o inteligível.

A analogia pressupõe uma identidade de relação, não é simples comparação, pois possibilita a intelecção e pressupõe um alcance além da imaginação ou da representação. Há um papel cognitivo, pedagógico e heurístico no recurso das imagens em Platão que vai muito além da metáfora e muito além dos objetos sensíveis. Trata-se de um determinado uso do *lógos* a fim de melhor discernir seus contornos inteligíveis por meio do pensamento filosófico.

Elsa Grasso (2013, p.532) nos diz que “a imagem em Platão permite compreender uma situação e uma tese, não é somente uma perspectiva de ilustração, mas de análise e de refutação”. Deste modo, segundo a autora, o uso da imagem alegórica em Platão possui um valor didático que favorece a compreensão, um valor heurístico que auxilia a pesquisa, e um valor demonstrativo que prepara e fundamenta a argumentação.

Geneviève Droz (2015, p.7-10), por sua vez, nos diz que Platão lança mão das narrativas sobretudo quando os temas não se deixam balizar facilmente pelo conceito e elenca as cinco características do seu mito: 1) aspecto de conto de ficção, que se avizinha ao da fábula, da parábola e da alegoria; 2) discurso imaginativo, narrativo e sugestivo, mas não dedutivo nem tampouco argumentativo; 3) uma hipótese provável, um método para expor o verossímil, acercando-se do verdadeiro; 4) possui um sentido oculto que requer ser ultrapassado, traduzido, interpretado, decifrado; 5) carrega implicitamente uma dupla intenção pedagógica que é socorrer a reflexão e a compreensão e fornecer um estímulo moral.

A alegoria, junção do prefixo *állos* (outro) e o verbo *agoreîn* (falar em público), é um discurso figurado que apresenta geralmente um ou mais sentidos além de um sentido literal, os quais se encontram normalmente aderidos explicitamente às imagens. É dizer de outro modo, a fim de auxiliar a compreensão, ao sugerir eficazmente. O paradigma em Platão, por sua vez, funciona simplesmente como um exemplo, modelo ou padrão.

Todos esses recursos imagéticos possuem, no teor da justificação racional, uma eficácia demonstrativa e um efeito de “fermento moral”, não simplesmente no sentido da fábula, cuja função é comumente pedagógica, mas funcionam como um convite à reflexão, portanto, como um estímulo intelectual e como uma introdução ao pensar dialético. Trata-se, como nos diz Brisson (1982, p.11) de “uma hipótese verossímil e suficiente para esclarecer uma questão obscura”.

Ao instigar a nossa imaginação e incitar nossa cognição, as imagens que dão suporte ao entendimento da alma em Platão não dizem propriamente o que ela é, e isso está explícito no texto, mas fornecem um sentido de inteligibilidade por meio de uma ideia aproximada, porém satisfatória. Sobretudo, consideramos que é importante avaliar a imagem como um preâmbulo à dialética platônica ao mesmo tempo que lhe dá o enquadramento, tal como seria o cenário em relação à performance dramática.

Citando novamente Obadia (1999, p. 85), “o mito filosófico em Platão funciona com uma teatralização da teoria que reconcilia, sob uma nova cena da *mito-logia* o prazer do espetacular e o amor do especulativo.” Neste sentido, as performances da psicagogia são encenadas dramaticamente de modo magistral, remetendo-nos para além da fronteira que separa o discursivo e o não discursivo, o cognoscível e o incognoscível, enfim, o discurso sobre o ser e o ser em si mesmo. Portanto, as imagens platônicas não são meramente ilustrações, trata-se, sobretudo, do exercício de atravessá-las por meio do percurso dialético. Vejamos as imagens:

A anedota “a sombra do asno” é contada em uma peça de Aristófanes, *Vespas*, que conta a bizarra história de um ateniense que teria alugado um asno para transportar suas bagagens à Mégara. Como era julho, ao sol do meio-dia, o calor estava insuportável, e o cliente teria parado o asno e se assentado à sua sombra. O proprietário que conduzia o animal teria protestado dizendo que o alugou para transportar sua bagagem, não para lhe fazer sombra, e a querela teria chegado até o tribunal.<sup>79</sup>

O absurdo risível da contenda jurídica é evocado como imagem para alertar o jovem sobre a importância de conhecer o real conteúdo do discurso e não se meter em uma discussão desprovida de qualquer valor. Aliás, como nos diz Maria C. G. Reis (2016, p.213), a expressão “sombra de um asno” é uma fórmula proverbial que se refere a algo irrisório, demasiadamente insignificante para se levar em consideração.

A imagem sugere que a oratória dos tribunais poderia não apenas errar na forma do discurso, mas na escolha de sua relevância temática. Curiosamente, na parelha, o cavalo é a

---

<sup>79</sup> Cf. *Fèdre*, trad. Luc Brisson, 2004, p.220.

imagem utilizada para descrever a potência da alma que precisa ser conduzida e até mesmo domada pelo condutor. Aqui temos a imagem de um animal – asno – que seria menos valoroso que o cavalo e poderia se passar grosseiramente por ele devido ao total desconhecimento do interlocutor. Podemos conjecturar que, pior que se deixar arrastar pelo cavalo indócil, é se deixar confundir pela sombra de um asno. Em ambos os casos há prejuízo para a alma e até mesmo para a cidade.

Segundo Sócrates, trata-se de examinar (*skopeîn*) se o rétor necessita compreender o que é verdadeiramente justo ou o que parece ser (*dóxei*) para os muitos, ou seja, não o verdadeiro bom ou o verdadeiro belo, mas o que deriva da ação de persuadir (*peíthei*) a multidão, e não da verdade (*alethés* 260a). Para isso, Sócrates propõe um exemplo: se quisesse convencer Fedro a comprar um cavalo de combate, ambos desconhecendo o que é um cavalo, e soubesse de antemão que os poucos conhecimentos de Fedro sobre o animal é o de que ele é um animal doméstico com a orelha maior, a fim de persuadi-lo, faria um discurso elogioso (*épainon*) sobre o asno, designando-o por cavalo (260b).

O exemplo é um tanto extravagante, e Fedro diz que seria engraçado, mas Sócrates diz que antes o engraçado e amistoso do que o terrível e hostil. Neste sentido, muito pior que o vendedor confundir a sombra de um asno com a imagem de um cavalo seria a alma de um rétor, que desconhece a diferença entre o excelente (*agathós*) e o imprudente (*kakós*), convencer uma cidade inteira com seus discursos persuasivos. Isso porque elogiaria o pior como sendo o melhor, e, atuando sobre a opinião da maioria, poderia persuadi-la a fazer o que não é devido (260c).

Esse exemplo tão aparentemente anódino é digno de nota, pois coloca em hipérbole o risco para a alma; não apenas a do cidadão, mas também risco para a própria alma da cidade inteira, ao tomar um asno por um cavalo, ou como diríamos, anedoticamente, um gato por lebre. Certamente Platão, na figura de Sócrates, quer ressaltar o risco que representa uma retórica sem o mínimo comprometimento com a verdade, persuadindo a multidão a tomar o que parece ser, ou seja, a sombra, por aquilo que realmente é. A linguagem retórica, nesse sentido, pode obscurecer ou iluminar, e para que a segunda opção seja possível, ela terá que desenvolver um método, como será demonstrado a seguir com a elucidação da proposta de condução da alma pela dialética.

Todo esse cortejo de imagens tem por objetivo demonstrar como é importante conhecer a alma da audiência, a fim de evitar o mal maior na cidade, a saber, a injustiça. Enfatizamos a presença da posição platônica de que o bem da cidade é a justiça, e o mal, o contrário, a injustiça. O que obscurece a razão pode gerar consequências terríveis para a maioria, por isso a

importância de não tomar a sombra de um asno, um animal doméstico e vulgar, pela imagem luminosa de um cavalo de combate.<sup>80</sup>

Sócrates vai questionar se a retórica não voltada para a verdade seria até mesmo uma arte ou uma pseudoarte, já que, segundo os Lacônios: “verdadeira arte da palavra, sem o capturar da verdade, não existe, nem existirá jamais e em tempo algum” (260e).<sup>81</sup> Ao que Sócrates ratifica veementemente: “se não filosofar adequadamente, nada apropriado algum dia irá dizer sobre seja lá o que for” (261a).<sup>82</sup>

A discussão vai ao ponto de avaliar como a persuasão por parte dos oradores nas assembleias pode desembocar numa inversão de tal modo que as coisas justas pareçam injustas e as injustas pareçam justas (261c). Toda essa enfática argumentação sobre os riscos da retórica do orador revela que a arte do discurso, sem o conhecimento do verdadeiro, é uma “caça das opiniões”, ocupação risível e, na verdade, desprovida de arte (262c).

Sócrates apresenta três exemplos (*paradeigmata*) para compreender a arte retórica e sua ação benéfica ou maléfica sobre a alma: a arte médica (268a-c), a composição da tragédia (268c-269a) e a retórica (269a-c). Tudo isso vem elucidar como a alma pode sofrer pela ação alheia e pelos recursos da retórica (270c-272b).

O paradigma médico é uma suposição levantada por Sócrates de alguém que teria adquirido um conhecimento banal sobre como esfriar ou aquecer um corpo, ou mesmo como provocar o vômito ou a diarreia e por isso se considerar um médico (268b). Fedro conclui que alguém que assim procedesse só poderia ser considerado um “homem louco” (*maínetai ánthropos* 268c), pois não há medicina sem conhecimento da arte médica. O detalhe é que esse conhecimento foi “colhido de algum livro”, e aqui vemos o mesmo risco já demonstrado quanto ao mito de Teuth, uma informação trivial que dá a ilusão de conhecer, sem passar pelo crivo necessário da dialética.

O campo semântico da discussão sobre a arte retórica no *Fedro* remete frequentemente à medicina por meio das ideias de equilíbrio, de harmonia, de medida, de tempo oportuno e de organização interna. O discurso, como um ser vivo (*hóspēr dzôion* 264c), deve ser composto com corpo próprio, “de modo a não ser desprovido de pé e nem de cabeça, mas ter partes médias e finais, escritas adequando-se umas às outras e, também, ao todo”.<sup>83</sup> A adequação das partes

<sup>80</sup> Cf. *Teeteto* 176 a-c, passagem na qual o divino não apresenta sombra de injustiça, somente a perfeição da justiça; e nada é mais semelhante (*homoióteron*) ao divino do que qualquer um de nós que se torne tão justo quanto possível.

<sup>81</sup> ἔτυμος τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἦφθαι οὐτ’ ἔστιν οὔτε μή ποτε ὕστερον γένηται.

<sup>82</sup> πείθετε ὡς ἐὰν μὴ ἰκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἰκανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός.

<sup>83</sup> δεῖν πάντα λόγον ὡσπερ ζῶον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοισι καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα.

entre si e com o todo é uma importante herança da medicina hipocrática. Além disso, o argumento recorrente no diálogo, de que é preciso conhecer a natureza da alma e o gênero de vida de quem se pretende influenciar por meio do discurso, também se encontra em Hipócrates:

Assim, eu acredito firmemente, que todo médico deve estudar a natureza humana e buscar cuidadosamente, se ele quer cumprir bem suas obrigações, quais são as relações do homem com seus alimentos, com suas bebidas, com todo seu gênero de vida, e quais influências cada coisa exerce sobre cada um  
(*Da medicina Antiga* XX, 621-623)

Como nos aponta Miriam C. D. Peixoto (2009, p.64), acerca da concepção de momento oportuno (*kairós*) e de medida (*métron*) na saúde dos antigos: “a determinação do modo de vida adequado ao homem, ao seu bom ânimo, tem na alma, e nas atividades que lhes são próprias, seu fator determinante”. É por esta razão que, segunda esta autora, Demócrito recomendava um maior cuidado com as coisas relativas à alma que com aqueles relativos ao corpo.<sup>84</sup> E, ainda, que é na alma que devemos buscar as causas dos males que afetam a saúde do corpo, o que faz dos os males da alma que eles sejam mais graves que os do corpo.<sup>85</sup>

No exemplo da composição evoca-se dois nomes importantes da tragédia, Sófocles e Eurípedes. Mais uma vez o parâmetro é tomar algum saber superficial no lugar de uma arte sofisticada, sem o discernimento de que o saber exige método e experiência. Um importante elemento aqui evocado é a adequação (*prépousan*) entre as partes e o todo (*hólos*), o que também é um argumento importante quanto à boa arte médica e a retórica.

Os exemplos apresentados – a medicina, a retórica e a tragédia – evocam, em diversas técnicas, a excelência enquanto arte ao demonstrar o modo como se articulam os elementos dentro de um todo, como veremos acerca da própria dialética, no último capítulo.

O que nos interessa aqui, ao discorrer sobre a alma, é como essa articulação do discurso – ou a falta dela – pode afetar a alma, interferindo em suas ações e afecções, como foi anunciado no início da investigação sobre a alma. Além disso, a verdadeira arte precisa despertar na alma

<sup>84</sup> No fragmento DK68B187 temos: “Para os homens é mais acertado dar valor à alma que ao corpo, pois, se a perfeição da alma corrige a maldade do corpo, a força do corpo, sem inteligência, em nada faz melhor a alma” (Ἀνθρώποις ἀρμόδιον ψυχῆς μᾶλλον ἢ σώματος λόγον ποιεῖσθαι· ψυχῆς μὲν γὰρ τελεότης σκίηνος μοχθηρίην ὀρθοῖ, σκίηνος δὲ ἰσχύς ἄνευ λογισμοῦ ψυχὴν οὐδὲν τι ἀμείνω τίθησιν).

<sup>85</sup> E em DK68B159: “Demócrito, imputando à alma a causa da infelicidade, diz: Se o corpo instaurasse um processo contra ela pelas dores que padeceu e pelos maltratos que sofreu e se fosse eu o juiz da acusação, com prazer condenaria a alma, alegando que, de um lado, ela fez perecer o corpo por suas negligências e o exauriu com a embriaguez e, de outro, o destruiu e dilacerou com o amor do prazer (...)” (Δημόκριτος μὲν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἀναφέρων <τὴν αἰτίαν τῆς> κακοδαίμων<ίας> φησὶν· Ἐὶ τοῦ σώματος αὐτῇ δίκην λαχόντος, παρὰ πάντα τὸν βίον ὧν ὠδύνηται <καὶ> κακῶς πέπονθεν, αὐτὸς γένοιτο τοῦ ἐγκλήματος δι<καστής>, ἡδέως ἂν καταψηφίσασθαι τῆς ψυχῆς, ἐφ’ οἷς τὰ μὲν ἀπώλεσε τοῦ σώματος ταῖς ἀμελείαις καὶ ἐξέλωσε ταῖς μέθαις, τὰ δὲ κατέφθειρε καὶ διέσπασε ταῖς φιληδονίαις).



uma visão de conjunto (*synorônta* 265d) para que se possa tornar evidente cada tema que se pretende ensinar. Tal capacidade de visão sinóptica, como temos demonstrado, é uma potência do *nôus* presente na alma, que precisa ser exercitada pela prática dialética.<sup>86</sup>

Ainda dentro do exemplo da composição trágica, a comparação com a música é evocada. Supondo que alguém que conheceu alguns acordes agudos e graves e já se consideraria um músico, seria censurado por um músico, sem grosseria (justamente por ser um músico)<sup>87</sup> que lhe diria: “conheces então os saberes prévios necessários à harmonia, mas não a harmonia propriamente dita” (268e).<sup>88</sup>

Deste modo, Sócrates afirma que Sófocles e Eurípedes diriam que esses elementos são apenas rudimentos para a composição trágica; assim como o médico Acúmeno diria que os elementos são saberes prévios à arte da medicina, mas não a arte em si (269a). M. C. Reis (2016, p.222) sintetiza o que seria a verdadeira arte do discurso:

Esse movimento de acender ao geral pela captura 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” [266b]) – constitui para Sócrates uma condição essencial do pensar e do dizer, ao menos no que concerne a uma verdadeira arte do discurso.

Por fim, temos o exemplo da própria retórica, que aliás, é o alvo da discussão desde o início. Aqui Sócrates se coloca como porta voz de Adrasto ou Péricles, considerando-os sábios, e, portanto, gentis ao censurar dizendo que é preciso desculpar aqueles que se valem da retórica sem o conhecimento da dialética (*dialégesthai*), pois se julgam eles detentores da arte quando, na verdade, possuem apenas conhecimentos prévios acerca dela (269b).

É preciso, pois, dispor os elementos com vistas a estabelecer a unidade do todo, e só é arte verdadeira do discurso quando se acrescenta conhecimento (*epistémē*) e exercício (*meléte*) à natureza (*physis*) do retórico (269d). O que nos interessa destacar no tocante ao tema da alma é que grande responsabilidade se tem aquele que influencia os atos e afecções da alma, uma vez que isso comanda as ações e volições que repercutem sobre a vida humana e a cidade. Portanto, o verdadeiro rétor necessita de método e cuidado. Notemos que o verbo *mélō*

<sup>86</sup> Cf. *Rep.* VII 518c-d. A dialética é a ciência capaz de conduzir o olhar da alma àquilo que é, e, da dimensão daquilo que é, a mais luminosa, à do que é bom (*tò agathón*). Ver também *Rep.* VI 486a, a natureza do dialético é a capacidade de ver a totalidade do tempo e a totalidade do ser, sem se perder no múltiplo.

<sup>87</sup> Há um pressuposto aqui digno de nota, na filosofia platônica a alma é afetada em suas moções pela música, a qual teria um efeito moderador sobre os estados anímicos, um papel terapêutico.

<sup>88</sup> τὰ γὰρ πρὸ ἁρμονίας ἀναγκαῖα μαθήματα ἐπίστασαι ἄλλ’ οὐ τὰ ἁρμονικά.

apresenta sentido duplo de compor uma peça musical e, ao mesmo tempo, fazer algo diligentemente.

Assim como a alma é um todo composto de elementos constituintes que precisam ser unificados para que seus movimentos sejam ordenados, o discurso é um todo constituído por elementos que necessitam ser reunidos cuidadosamente, sem se perder nas fragmentações ou nas composições apressadas. Sem esse método, corremos o risco de fazer uma “travessia de cego” (*typhloû poreíai* 270e). E fica claro que a essência da natureza para quem os discursos são oferecidos é, sem dúvida, a alma, pois a persuasão é produzida nela.

O importante desfecho de toda essa digressão é o que está em questão, desde o início, acerca da discussão sobre a alma. Em primeiro lugar, com muito cuidado, verificar se ela é uma ou se tem múltiplas formas; e, em segundo lugar, entender o que sua natureza pode produzir e pelo que é afetada (271a). Em terceiro lugar, uma outra fundamental operação é relacionar os gêneros de discursos e os tipos de almas, a fim de saber quais serão persuadidas e quais não serão, e por quais causas. Assim, os que são hábeis em todas as artes discursivas conhecem sobre a alma, ainda que não o admitam (271c); afinal, para influenciar as almas em seu movimento é preciso conhecer as formas (*eíde*) que as almas têm, o que as afeta e como elas agem.

Dessa forma há um movimento circular, que se inicia com a demonstração sobre a natureza da alma – anunciada no começo do diálogo (245c) – e retorna às formas (*eíde*) da alma (271d), a fim de esclarecer os riscos de uma retórica não filosófica.

Somente quando o retor for capaz de dizer como e pelo que ocorre a persuasão, bela e acabada será a arte adquirida. Para tal é preciso revelar a natureza da alma, a quem se dirigem os discursos, e sobretudo sabendo o momento oportuno (*kairós*) de falar e de calar, e também o momento de usar cada uma das formas de discursos, se breves ou longos, se piedosos ou veementes, reconhecendo quando há o momento oportuno ou, ao contrário, a falta de oportunidade (*akárias*) (272a). Afinal, é belo ocupar-se das coisas belas (274a).

Outro recurso retórico utilizado por Platão é a alegoria da arte do agricultor (*georgós*) que tem intelecto (*noûs*) e deseja cuidar de suas sementes para que frutifiquem, que deve lançá-las em terreno adequado, para que elas atinjam a sua maturidade (276b). E, se é assim com a arte do agricultor, o que dizer daquele que tem conhecimento do justo, do belo e do bom? Aqui o pressuposto é que aquele que tem conhecimento desses atributos do ser possui ainda maior intelecto (*noûs*) que o agricultor, pois como já vimos, tais atributos são alimentos para a alma: nutre suas asas e faz com que elas cresçam.

Somente a arte dialética, que toma uma alma para plantar e nela semear com conhecimento (*epistème*), pode produzir discursos capazes de se defenderem e defenderem a quem os semeou, pois possuem um germe que fará nascer outros discursos em almas diferentes, tornando-os imortais e tornando felizes os homens, tanto quanto possível (276e-277a).

Fica evidente que o orador precisa compreender a natureza da alma, descobrir a classe de discurso que se ajusta a cada natureza, que organize e ordene seu discurso em consonância com tudo isso, e proporcione discursos elaborados e harmoniosos às almas complexas, e simples conversações às almas simples. Enquanto não executar dessa forma, não se capacitará a empregar o discurso como arte, a fim de que possa controlar metodicamente os discursos, quer com propósitos de ensino, quer com propósitos de persuasão (277b-c).

Por um lado, é preciso conhecer a alma que se pretende conduzir, como o próprio texto evidencia: “dado que a potência do discurso é conduzir as almas, aquele que se tornar orador deve saber quantos gêneros de alma há” (271c-d).<sup>89</sup> Por outro lado, são os discursos escritos na alma os únicos “merecedores de serem denominados filhos legítimos de seu autor” (278a).<sup>90</sup> Portanto, a demonstração da natureza da alma e seus movimentos é fundamental para se determinar a legitimidade dos discursos, seja oral, seja escrito.

H. Yunis (2011, p.224) comenta que a questão fundamental é a diferença entre se obter meramente informação e ter conhecimento acerca de um assunto. Segundo o autor, não basta o acúmulo de informações para se gerar conhecimento legítimo, é preciso sabedoria para avaliar a natureza do objeto a ser examinado, e sobretudo – podemos acrescentar – sabedoria para avaliar o terreno adequado, bem como o momento oportuno.

Sócrates está condenando o uso trivial da arte como se uma pessoa se julgasse especialista em um procedimento ao ler um livreto qualquer, o que poderia implicar em prejuízos para a conformação da alma. Assim, o uso adequado do saber pressupõe não apenas o conhecimento da arte e o domínio da técnica, mas também o discernimento acerca do momento oportuno para semear e colher, assim como o terreno apropriado onde se deve lançar as sementes, tendo em vista uma colheita profícua.

---

<sup>89</sup> ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὐσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἶδη ἔχει.

<sup>90</sup> δεῖν δὲ τοὺς τοιούτους λόγους αὐτοῦ λέγεσθαι οἷον ὑεῖς γνησίους εἶναι,

## Conclusão

Neste capítulo, dedicamo-nos a analisar as imagens acerca da alma por meio das narrativas e da demonstração, evidenciando como a questão do movimento se coloca desde o início, pelo cortejo de imagens elencadas, especialmente pela analogia com a parelha alada. A carruagem que representa a alma humana, dotada do poder do *lógos*, é uma intermediária entre a necessidade – cuja imagem são os cavalos – e o auriga condutor – cuja imagem também pode ser remetida ao próprio deus *Éros*, o “gerador de asas” (252b). De modo análogo, o lugar da filosofia é igualmente o da mediação entre a opinião e a verdade, nesse sentido ela tem semelhança com a própria alma, uma vez que esta, pensada como *dýnamis*, faz a mediação entre as instâncias sensível e inteligível sendo, pois, uma potência de relação.<sup>91</sup>

A alma ocupa uma posição central no diálogo, portanto, foi fundamental avaliarmos como ela age e é afetada, ou seja, como ela move a si mesma e que potências alteram este movimento. Além disso, vale notar que, para Platão, a alma é considerada um princípio de vida, e no caso do *Fedro*, um princípio do movimento.<sup>92</sup>

Ademais, além de equivaler a noção de natureza à noção de alma, Platão liga as raízes da virtude à natureza da alma, sendo assim, como nos aponta Maria D. Reis (2007, p. 37) “o que é melhor não será propriamente aquilo que é estabelecido culturalmente como tal, mas aquilo que, impresso pela natureza, faz com que o homem cumpra o que lhe é próprio”.<sup>93</sup>

A noção de justiça em Platão, como uma virtude fundamental tanto para a alma como para a cidade, está relacionada a cada um fazer o que lhe é próprio. Hackforth (1952, p.86) observa que a filosofia é algo próprio da natureza humana, contudo somente alguns poucos entreveem a justiça, a temperança e tantas outras que são preciosas para a alma, aproximando-se das imagens por meio dos imprecisos órgãos dos sentidos (250b). Assim sendo, nada mais justo para a alma humana que o filosofar, ou seja, realizar a atividade que lhe é própria, ainda que haja alguns pressupostos para que tal atividade seja de fato empreendida, e para tanto, Platão propõe um método.

As imagens acerca da alma foram extraídas do texto como um todo, pois entendemos que todas as imagens elencadas por Platão são importantes, e não apenas a imagem da parelha

---

<sup>91</sup> Em nossa dissertação de mestrado trabalhamos com o tema da alma como potência de relação entre o sensível e o inteligível. Ver: Barbosa, P. L. *Do conhecimento da alma à alma do conhecimento*. UFMG, 2014. M. Dixaut (2003) nos esclarece que a característica da *dýnamis* é que ela só pode ser conhecida por suas ações e padecimentos, não havendo propriamente uma forma da alma em Platão.

<sup>92</sup> Cf. *Crátilo* (400a) Com relação à natureza do corpo é a alma que faz com que ele viva e se mova.

<sup>93</sup> Cf. *Rep.* IX 586e.

alada, imagem clássica para se referir à estrutura da alma. Assim optamos por examinar todas as imagens por reconhecer que cada uma delas remete a um aspecto relevante da concepção platônica de alma. Em nosso primeiro capítulo, empenhamo-nos em discriminar e explicitar os aspectos subliminares que servem de parâmetro para o estudo do tema que consideramos fulcral no diálogo, o da condução da alma.

Através desse cortejo de imagens (*eikones*), Platão representa de diferentes maneiras o movimento: o périplo de Fedro e Sócrates para fora da cidade, a alteração da paisagem em torno deles, a escolha de um lugar apazível para se assentarem, a agitação das cigarras que observam do alto, o andar da carruagem, o cortejo dos deuses, a referência ao asno, animal de transporte de carga, e ao cavalo de combate, potência motora mais vigorosa, assim como a ação de plantio do agricultor no tempo oportuno. Todas essas imagens evocam, cada uma a seu tempo, a ideia de movimento, e evidencia como esses ícones se encontram intrinsecamente ligados ao movimento da ascensão do pensamento a que se propõe o texto platônico.

O ponto que ressaltamos como fundamental é a advertência socrática de que é preciso continuar dialogando e não ceder à tentação da lassidão. Há uma espécie de ginástica mental que inclusive demanda mais esforço que a própria atividade física, e por isso mesmo muitos sucumbem ao canto das cigarras no calor do meio-dia (259a). Recordemos que na *República* (537b-d), quando se discute a idade boa para selecionar os candidatos à filosofia, Sócrates afirma que é preciso, primeiro, ter ultrapassado os exercícios de ginástica obrigatórios, pois “a fadiga e o sono são inimigos do estudo” (537b).

O *eikós* no *Fedro* é aquilo que está próximo da verdade, por assemelhar-se a ela (273d). É aí que se encontra justamente o perigo, como Sócrates adverte, pois é mais fácil se enganar quanto ao que é sutil e se assemelha, como “o justo e o bom”, do que quanto àquilo que é tão concreto e visível como “a prata e o ferro” (263a).

A alma, por excelência, não se enquadra no estatuto do ser, pois ela apenas se assemelha a ele e, sendo assim, é fácil de se enganar quanto ao que ela realmente é. A definição da alma é fugidia e se encontra em um movimento incessante entre o ser e o não ser, como bem nos aponta Araújo Junior A. (2005, p.117) em sua tese sobre o não ser na ontologia de Platão:

A imagem é, na medida em que se assemelha ao inteligível e mostra-se determinada, e não é, na medida em que seu ser depende de uma outra realidade, o receptáculo indeterminado, da qual é diferente, mesmo estando junta, como uma espécie de imagem-espelho. Isto é, na sua relação provisória com o receptáculo indeterminado, a imagem é sempre fugidia e indeterminada. Resumindo: a imagem é na medida em que possui uma realidade ainda que condicionada e não é na medida em que não tem sua própria razão de ser nela mesma.

A imagem é um recurso indispensável à dramaturgia de Platão, e o diálogo em questão é especialmente performático. A dialética é vivida em ato, passo a passo, com muitas circunvoluções e rodeios, mas sem perder jamais o alvo, que é o conhecimento da verdade. E é justamente esta a atividade do guia da alma no mito da parelha: a de não permitir que ela perca o fio da meada e a de cuidar para que a trama não se anovele, formando uma tecitura orgânica com cabeça, tronco e membros bem articulados. Na narrativa, os cavalos são força motriz indispensável para o movimento do carro, mas sem o auriga, esse movimento se tornaria caótico, e a alma se perderia, arrastada por suas próprias tendências desregradadas.

## Capítulo 2

### Os movimentos da alma

#### Introdução

A fim de defender a tese de que o diálogo como um todo se dá sob a égide do movimento apresentamos as imagens do movimento da alma em três (mais um) atos: o movimento animal, o movimento das almas celestes, o movimento das almas humanas, e como um quarto passo que atravessa estes, o amor como força motriz. Trata-se de uma performance ativa que nos convida a ver além das imagens de tal modo que elas sirvam de convite à reflexão, nos incitando, contudo, a não estacionarmos nelas, mas sim a nos mantermos em movimento.

Percorrer com os personagens o périplo além dos muros é como olhar pela janela de um meio de transporte em movimento, podemos apreciar a paisagem, nos deixar inspirar por ela, mas não devemos nos fixar a ponto de perder a viagem. O diálogo não trata, a nosso ver, simplesmente de um lugar – na terra, no céu ou acima do céu –, mas sim de uma travessia necessária para a alma alcançar uma visão apurada acerca do seu próprio ser. Assim Platão lança mão das imagens, não para nos prendermos a elas, mas para que possamos ultrapassá-las.

Tratar das performances da psicagogia no *Fedro* confere a nós a necessária tarefa de explicitar como se articulam as imagens da alma a ser conduzida e seus movimentos. Conforme explicitamos, optamos pela metodologia de separar os termos da psicagogia – psique e ago – para, posteriormente, reunificá-los no terceiro capítulo, dedicado a examinar como a filosofia atua por meio da retórica psicagógica. Deste modo nos propomos a realizar na prática, como um bom açougueiro, o procedimento dialético, tratando, neste capítulo dos movimentos da alma a ser conduzida pelo *lógos* (*ágo*).

Assim sendo, o primeiro ato da peça dramática foi apresentar as imagens da alma, e o segundo ato, agora, é avaliar as alegorias do movimento por meio da imagem do animal faminto (230d-e), a da procissão dos deuses (246e-247e) e a lei de Adrastéia (248c-253c). Qual seria a característica de cada movimento e como tais imagens nos remetem ao tema da condução da alma por meio do discurso filosófico, promovendo nesta um movimento interno que altera seus estados e ações?

Apontamos mais uma vez para a importância do tema da natureza da alma como uma *dýnamis*, noção esta que implica em um duplo movimento de agir e padecer. A própria estrutura da alma é movimento, a psicagogia é apenas o poder de direcionar esse movimento, por meio do *lógos*, e não de causá-lo.

Há uma potência dinâmica e motriz no discurso que causa efeitos detratores ou salutares sobre a alma, e aquele que conduz pelo discurso não pode se furtar à responsabilidade por tais efeitos. Portanto é fundamental ressaltar que a arte de dialogar não está alheia ao domínio ético e, por isso mesmo, não basta apenas observar a composição estética e estilística do discurso, é preciso se interrogar por suas implicações sobre os sujeitos e, em última instância, sobre a cidade.

Como pretendemos demonstrar, o movimento é a matéria-prima do diálogo, e cabe a nós avaliarmos como essa matéria prima se transforma em uma arte bem-acabada e bela ou se ela deforma em uma aparência ilusória e dissonante. Há basicamente três qualidades de movimento que precisamos explicitar: as imagens móveis da alma animal, as da alma humana e as da alma dos deuses. Só um dos movimentos nos cabe, o humano, mas devemos conhecer o primeiro, o animal, a fim de superá-lo, assim como o último, o divino, a fim de nos assemelharmos a ele. De fato, trata-se sempre da alma humana, mas as imagens sugerem uma natureza animal e outra divina presentes na mesma estrutura da alma, daí optamos por estabelecer a divisão.

Procuramos, assim, estabelecer o movimento triádico de que se vale Platão para exercer sua dialética por meio da performance psicagógica, como defendemos em nossa tese. Então, para compreender a alma humana é preciso avaliar a condição sub-humana e supra-humana, como procede o próprio texto. Se o tema da investigação é a alma, tomando-a conceitualmente como uma potência de ação, é preciso considerar que a força do amor é o que move essa potência, que pode gerar relacionamentos lícitos ou ilícitos, sendo o mais lícito, como veremos, justamente o movimento anímico acionado por meio do desejo de saber.

Deste modo, optamos por acrescentar um ato à peça performática ao demonstrar que o amor é que move a alma humana para o alto, nutrindo e fazendo brotar as asas que foram



perdidas; amor este que se apresenta duplamente como um ser movente e como um alimento que faz crescer e altera o estado da alma. Esse passo se faz necessário para compreendermos como a força motriz erótica está presente em toda a extensão do diálogo, a ponto de muitos comentadores, desde Hermias, afirmarem que se trata de um diálogo sobre o amor.<sup>94</sup>

Assim sendo, optamos por acrescentar um quarto ato que é justamente o elo que nos auxilia a compreender a ligação entre o que perpassa os três tipos de imagens da alma elencados, a animal, a humana e a divina. Há um tipo de *éros* para cada tipo de alma, assim, é o modo como ela ama e também o modo como o *lógos* e a necessidade (*anankhé*) atuam sobre ela é que determinam suas ações e interações.

*Éros* é definido como a quarta mania, a mais elevada, e a própria filosofia é uma espécie de loucura erótica no diálogo. Nesse sentido demonstramos o papel do amor como um quarto elemento, que perpassa toda a triangulação que ocorre ao longo do texto, daí a justificação do quarto passo sobre o movimento do amor.

O tema do amor se coloca desde o princípio, e ainda que tenhamos elegido trabalhar com os movimentos da alma em sua condução, não podemos desconsiderar que a psicagogia só é possível ao ativar a força motriz de *éros*, que é ao mesmo tempo o combustível e a modulação dos movimentos anímicos. No presente capítulo temos como mote a demonstração dos tipos de movimentos da alma, sob a égide do amor que lhes é próprio.

### 1. O animal faminto (230c-e)

Já destacamos que Sócrates se diz pouco interessado nas coisas da natureza, uma vez que os campos e as árvores nada teriam a lhe ensinar, mas sim os homens na cidade. Contudo, ao se declarar amante dos discursos, vê-se impelido a seguir Fedro para fora dos muros da cidade, como um animal faminto que não pode resistir quando se lhe acenam um fruto ou galho qualquer.

O termo empregado para qualificar a ação de Fedro é *eksenágetai* (230c), uma ação de guiar estrangeiros; do verbo *ksenagéō*, que pode carregar também o sentido de ser líder de mercenários, o que sugere um ato ilícito.<sup>95</sup> Assim, Sócrates se coloca como alguém que não conhece o caminho, o que é obviamente uma encenação, pois ele é um autóctone. Eles

<sup>94</sup> Não iremos nos dedicar ao tema da unidade do *Fedro*, primeiramente por considerarmos que muitos estudos já se dedicaram a isto, e não teríamos como acrescentar de modo original; em segundo lugar, porque consideramos que o tema da psicagogia filosófica como forma de despertar o potencial inerente da alma de se direcionar para o *noûs* é, de fato, o que constitui a originalidade da nossa tese. Para uma discussão sobre a unidade do Fedro, ver a tese de Anita Câmara, *Sobre a unidade do Fedro de Platão: o movimento psicagógico e a arte retórica*, 2018.

<sup>95</sup> LSJ [www.perseus.com](http://www.perseus.com), consultado em 9 de fevereiro de 2022.

caminham descalços pela paisagem bucólica, assentam-se em uma paragem idílica e dialogam sobre o discurso de Lísias. Sócrates confessa que Fedro teria encontrado o *phármakon* do seu êxodo (230d), o qual o teria forçado a se mover para fora dos muros da cidade.

O local à sombra do magnífico plátano em plena floração é justamente o lugar do rio Ilisso onde Bóreas teria raptado (*harpásai* 229b) Orítia. Oportunamente, cumpre notar que aqui temos a imagem de um movimento de “condução coercitiva” por meio do rapto, tema aliás muito comum na mitologia grega, assim como na literatura poética.<sup>96</sup> Diz Sócrates: “alguns dizem que ela teria morrido pelo rapto (*anárpaston*) de Bóreas – ou que isso ocorrera no aerópago – pois contam também essa outra versão de que ela foi raptada (*herpásthe*) de lá e não daqui” (229c-d).<sup>97</sup>

O relato mítico do rapto de Orítia, filha de Erecteu, por Bóreas – o vento norte –, enquanto ela brincava com a ninfa *Pharmacéia* é, segundo Ronna Burger (1980, p.14) – a qual, por sua vez, segue a interpretação do comentador antigo Hérmiás – representativo do lugar que os personagens ocupam na cena. Sócrates seria identificado com o vento Bóreas, Fedro com a jovem Orítia, e Lísias com *Pharmacéia*. Segundo essa linha interpretativa, Sócrates teria raptado Fedro, levando-o para o campo ao arrancá-lo das mãos da sedução de Lísias, que seria um *phármakon* negativo para Fedro, como um entorpecente.

Ainda que a chave de leitura da autora, que segue a de Hérmiás, seja interessante, consideramos que Sócrates irá justamente propor um movimento diverso ao movimento do rapto, uma vez que tal movimento aciona paixões violentas, as quais subjugam a inteligência que passa a ser comandada por elas. Nesse sentido, Sócrates bem poderia ser o *phármakon*, como uma espécie de antídoto, e Lísias, por meio de seu discurso ostentado por Fedro, seria o raptor, enquanto o próprio Fedro seria o raptado; o que nos parece uma linha interpretativa mais viável.

Contudo, a ambiguidade do termo *phármakon* poderia, sim, sugerir as duas chaves de leitura. Como nos adverte a tradução de R. Costa, da *Farmácia de Platão* de J. Derrida (1997, p.12), não há remédio inofensivo, “esse encanto, essa virtude de fascinação, essa potência de feitiço podem ser — alternada ou simultaneamente — benéficas e maléficas”.

Sócrates diz que não examina (*skopō*) as coisas em outro lugar senão nele mesmo, “seja uma fera mais complexa e inflada de vaidade do que Tifão, quer seja o animal mais cativo e

<sup>96</sup> A ideia do rapto que aparece por meio dessa narrativa do mito é relevante, pois expõe os perigos desse tipo de amor que pode inclusive gerar abuso físico e violência sexual. Consideramos, portanto, que a menção ao mito não é fortuita.

<sup>97</sup> καὶ οὕτω δὴ τελευτήσασαν λεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀνάρπαστον γεγενῆσθαι—ἢ ἐξ Ἀρείου πάγου: λέγεται γὰρ αὐτῷ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὡς ἐκεῖθεν ἄλλ’ οὐκ ἐνθένδε ἠρπάσθη.

simples” (230a),<sup>98</sup> fazendo jus à recomendação délfica. A referência ao monstro Tifão e a um animal mais doméstico é indício de que se vai examinar algo de natureza animal, podendo se tornar grosseira e perigosa ou dócil e administrável.

Sócrates diz que Fedro poderia conduzi-lo (*ágo*) a um passeio por toda a Ática ou para qualquer outro lugar que queira levá-lo (*periágo*); e assim Fedro segue com a leitura do discurso de Lísias. O detalhe é que Fedro acena um discurso escrito, e como posteriormente o tema da escrita é problematizado, fica a seguinte questão: Sócrates estaria fazendo alusão crítica especialmente à palavra escrita ou ao discurso em geral?

É importante salientar que o verbo *periágo*, como vemos em sua entrada no LSJ, diferentemente do verbo *ágo*, sugere uma ação mais contundente de conduzir, e podemos considerar sua tradução como levar, arrastar. Tais ações sugerem movimentos mais incisivos sobre a alma que supostamente seria conduzida, no caso, a de Sócrates.

A ambiguidade do *phármakon*, aqui representado pelo discurso escrito de Lísias, parece aludir à sua condição perigosa, pois esse tipo de condução que ‘animaliza’ o humano apela para a urgência da fome, que pode nos tornar, obviamente, irrefletidos. Mais adiante, no diálogo, a própria escrita será considerada um remédio para memória, e mais uma vez essa ambivalência será explorada. Notemos que uma referência indireta ao *phármakon* já havia sido feita com relação à ninfa *Pharmacéia* que brincava com Orítia quando ocorreu o seu rapto pelo vento norte.

O tema do poder do *lógos* já foi tratado por Górgias, no *Elogio de Helena*, e é relevante destacar que o termo psicagogia aparece ali referindo-se, igualmente, ao efeito sobre a alma da condução pelo discurso.<sup>99</sup> No presente capítulo vamos demonstrar como existem basicamente três forças motoras poderosas que atuam sobre a alma, a necessidade, a palavra e o amor. Cabe identificar que a força motora de *éros* é exatamente o que é tematizado na palinódia socrática, aliás, é, inclusive, o que justifica a necessidade de se fazer um novo canto.

Podemos identificar, no tema de *éros*, a mesma ambivalência explorada acerca do tema do *lógos* como um *phármaco* que pode, por um lado, afligir, enganar, encantar, amedrontar ou; por outro lado, produzir confiança, guiar, orientar. Ambos atuam sobre a alma como os remédios atuam sobre o corpo, podendo reestabelecer a saúde ou intoxicar.

<sup>98</sup> εἶτε τι θηρίον ὄν τυγχάνω τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἶτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῆον,

<sup>99</sup> No “*Elogio de Helena*” Górgias diz: “A potência da palavra entretém com a constituição da alma a mesma relação que a constituição das drogas entretém com a natureza dos corpos”. (DK 82 B 11,14)

A propósito, o discurso de Lísias lido por Fedro argumenta que se deve ceder ao amante não apaixonado justamente por todas as desvantagens que essa força violenta que parece caracterizar o amor poderia acarretar, ao menos aos olhos de Lísias, arrastando (*anairéō*) até mesmo para um ódio violento (233c). Platão parece aludir que ceder ao amante que, supostamente, não ama seria como ceder à retórica não-filosófica. Vê-se que há um paralelo, por assim dizer, entre a sedução do amor daquele que finge não amar e a persuasão do discurso não comprometido com a verdade.

Deste modo, veremos na sequência dos discursos que a mesma ambivalência do *lógos* como *phármakon* está também em *éros*, que poderia enfeitiçar ou encantar a alma, de acordo com a qualidade de seus movimentos, se discordes ou concordes. Há um tipo de amor nocivo que deve ser, a todo custo, evitado, pois, além da injúria social, ele pode levar à desmesura e até mesmo à falência.

Em síntese seriam estas as desvantagens dos amantes apaixonados: 1) podem se arrepender das gratificações e querer reavê-las inutilmente; 2) podem se desentender com seus parentes; 3) podem hostilizar outros a fim de agradar seus companheiros; 4) os apaixonados ficam normalmente mais doentes do que prudentes; 5) por não poderem dominar-se, frequentemente perdem a reputação. Ademais, conclui o discurso que são muitas as aflições desses amantes, além de considerar que tudo lhes trouxe prejuízo e, ao recobrem a sobriedade, os ex-apassionados lamentarão amargamente tudo o que fizeram (230b-234b).

Este discurso escrito de Lísias e lido pelo garoto para Sócrates não deixa nenhuma reabilitação possível para o amante e sugere que o menino deve se deixar conduzir pelo homem sóbrio, aquele que estaria livre das afetações inconvenientes do amor em sua própria alma. Eis aí o embuste; na verdade Sócrates vai sugerir, em seu primeiro discurso, que simplesmente não existe um amante não apaixonado, mas que ele – o amante – apenas finge desinteresse para se mostrar superior, portanto, seria uma estratégia enganadora.

Consideramos importante salientar a lista de desvantagens elencadas pelo discurso de Lísias para tornar claro que o amor a que ele se refere é, por assim dizer, sem sabedoria, ou seja, nesse sentido, um amor não filosófico. Frente a esse amor, Sócrates irá justamente propor, ao realizar a palinódia, um amor com liberdade e sabedoria, ou seja, um amor filosófico. Trata-se de uma outra condução possível, por meio de um outro amor desejável.

Inicialmente, Sócrates afirma que o companheiro tomou o livro, tendo-o decorado, e, ao atravessar os muros para exercitar-se, fica feliz por ter encontrado um par coribante – o próprio Sócrates – que o ordenará a prosseguir (*proágo* 228b). Consideramos importante destacar como

a as expressões utilizadas para se referir a esse tipo de condução remetem à coerção e até mesmo à violência:

E, instado a falar pelo amante de discursos, negaceou como se não lhe apetecesse falar, mas agora está a ponto de proferi-lo nem que seja à força (*bía*), caso não tenha quem o queira ouvir. Tu, portanto, Fedro, insiste junto dele para que faça já o que rápido fará de um modo ou de outro. (228b-c)<sup>100</sup>

Mais adiante, o verbo *proágo* aparecerá mais duas vezes; Sócrates pede que Fedro prossiga (*proágo*) e encontre o lugar onde discursarão (229a), e quando Fedro indica o plátano ele insiste: “prosegue então (*proágois an* 229b)”. É relevante para os fins de nosso tema apontar para a triple presença do verbo *proágo* (228b, 229a, 229b), verbo esse que, segundo o LSJ, apresenta também o sentido de liderar, levar adiante, persuadir ou induzir, sugerindo uma ação mais contundente que o verbo *ágo*.

Fedro diz que ninguém poderia produzir outro discurso sobre o tema mais extenso e mais digno que o de Lísias (235b), e Sócrates responde que não poderia ser persuadido (*peitho*) pelo jovem, pois os antigos sábios, homens e mulheres que escreveram discursos,<sup>101</sup> iriam refutá-lo, se ele concordasse com Fedro apenas para lhe agradar (*kharízo*).

É importante destacar, nessa fala, os termos associados à persuasão, que é o pano de fundo da crítica à arte de conduzir as almas por meio da retórica dos oradores. A seguir Sócrates irá discursar às cegas, e esta encenação é bem paradigmática ao que está em jogo: ser agradado, ser persuadido, e, por fim, ser arrastado cegamente pela força do *lógos*. Consideramos ponto fulcral no diálogo explicitar a diferença entre a condução que arrasta a alma e a condução que a guia.

A leitura do texto de Lísias faz com que Sócrates se coloque em uma posição de ser forçado a falar. Mais uma vez observamos os verbos que indicam uma conotação violenta: “*anankásai légein*” (236c)<sup>102</sup>. Vejamos a fala de Fedro (236c-d) que apresenta inclusive um tom de ameaça:

<sup>100</sup> ἐπορεύετο δ' ἐκτὸς τεύχους ἵνα μελετῶη. ἀπαντήσας δὲ τῷ νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν, ἰδὼν μὲν, ἰδὼν, ἦσθη ὅτι ἔξοι τὸν συγκορυβαντιῶντα, καὶ προάγειν ἐκέλευε. δεομένου δὲ λέγειν τοῦ τῶν λόγων ἐραστοῦ, ἐθρύπτετο ὡς δὴ οὐκ ἐπιθυμῶν λέγειν: τελευτῶν δὲ ἔμελλε καὶ εἰ μὴ τις ἐκὼν ἀκούοι βία ἐρεῖν. σὺ οὖν, ὦ Φαῖδρε, αὐτοῦ δεήθητι ὅπερ τάχα πάντως ποιήσει νῦν ἤδη ποιεῖν.

<sup>101</sup> Sócrates vai citar a seguir a poetisa Safo e o sábio Anacreonte, uma mulher e um homem portanto. Não deixa de ser surpreendente incluir uma mulher, sobretudo a poetisa Safo entre os sábios do passado.

<sup>102</sup> O verbo *anankázō*, segundo o Middle Liddell, é composto pelo substantivo *anánke*, necessidade, sugerindo, portanto, algo que se impõe forçosamente. Na sequência temos várias repetições desta forma verbal. Recordemos que para Platão o domínio da necessidade é justamente aquilo que se impõe. No *Timeu*, a gênese do universo é uma combinação entre inteligência e necessidade e, muitas vezes a necessidade impõe restrições à inteligência.

E fica sabendo que daqui não sairemos antes que profiras as coisas que dissestes trazer no peito. Estamos a sós, num lugar isolado, sou eu o mais forte e mais jovem, e por tudo isso, entende o que te digo, e não queiras de modo algum falar à força (*bia*), mas de bom grado.<sup>103</sup>

Na sequência, Fedro diz ter um trunfo que o forçaria (*anankázo*) a falar, e faz uma promessa diante do plátano: se Sócrates não fizesse outro discurso nunca mais comunicaria a ele exposição nenhuma de quem quer que seja (236d). Assim Sócrates se vê obrigado a “cumprir as ordens” (*keleúo* 236e) do rapaz, uma vez que se diz amante dos discursos.<sup>104</sup>

Sócrates pronuncia seu primeiro discurso com a cabeça encoberta e faz uma invocação às musas, a exemplo de um poeta inspirado (*enthousiasmós*), para que elas tomem da sua palavra e o obriguem (*anankázei* 237a) a dizer da melhor forma possível. Obviamente a atitude de cobrir a cabeça pela vergonha denuncia que Sócrates encena um dolo diante da tentação provocada por seu amor aos discursos, sendo induzido a falar sem sabedoria, coercitivamente.

Curioso notar que Sócrates invoca as musas a fim de que elas tomem a sua narrativa (*mithós*) e o obriguem (*anankázo*) a falar da melhor forma possível para que seu companheiro, parecendo ser sábio, num primeiro momento, tenha agora melhor reputação. Assim Sócrates pronuncia seu primeiro discurso, encenando um ato vergonhoso, encenação esta que se configura como uma performance forçada.

O discurso é um tanto inusitado e traz a intenção de parecer ser o que não se é, tema este recorrente em toda crítica platônica à arte do discurso. Trata-se de um menino belo que tinha muitos pretendentes (Fedro?), e um dos adutores (Lísias?) escolhe uma estratégia um tanto anódina, a de se mostrar mais apto a ser escolhido justamente por fingir não estar interessado no garoto (237b). Ou seja, o primeiro discurso de Sócrates é um verdadeiro jogo velado com a cabeça encoberta enquanto o segundo será com a cabeça exposta, às claras. Mais uma vez, destacamos o movimento oscilatório de luz e sombra que o diálogo desempenha em seu conjunto narrativo.

Não podemos deixar de conjecturar que, sutilmente, Sócrates está revelando para Fedro que essa impostura é a do próprio Lisias, que poderia tentar persuadi-lo pela sedução de sua oratória, dizendo-se não apaixonado, quando, na verdade, estaria, sim, apaixonado. Essa é uma

<sup>103</sup> ἀλλὰ διανοήθητι ὅτι ἐντεῦθεν οὐκ ἄπιμεν πρὶν ἂν σὺ εἴπῃς ἃ ἔφησθα ἐν τῷ στήθει ἔχειν. ἐσμὲν δὲ μόνω ἐν ἐρημίᾳ, ἰσχυρότερος δ' ἐγὼ καὶ νεώτερος, ἐκ δὲ πάντων τούτων 'σύνες ὅ τοι λέγω,' καὶ μηδαμῶς πρὸς βίαν βουληθῆς μᾶλλον ἢ ἐκὼν λέγειν.

<sup>104</sup> O juramento diante do plátano é, segundo R. Campos (2018, p. 157) uma alusão ao juramento hipocrático, sendo que a própria planta possui qualidades medicinais.

interpretação viável, pois Sócrates diz que o jovem somente “parecia” ser sábio num primeiro momento, portanto era preciso preservar sua reputação.

Na sequência, temos todo um vocabulário da escolha (*boulé* 237c), deixando claro que se trata de uma deliberação que o jovem precisa fazer, entre aquele que se diz melhor pretendente justamente por não estar apaixonado (Lísias?) e por aquele que diz a verdade acerca do amor (Sócrates?).<sup>105</sup>

É mister notar, como já destacamos, a prevalência do vocabulário da necessidade (*anánke*). A imagem sugere que a força da necessidade se impõe à psique com a violência de um cavalo selvagem, causando dificuldades para o auriga domar as rédeas e tomar a direção. A nosso ver, Platão quer nos persuadir de que esse seria o maior obstáculo à retórica filosófica e um traço da oratória que visa apenas convencer, arrastando ao invés de conduzir. A filosofia não lida com o elemento selvagem, uma vez que ela se presta ao auriga, auxiliando-o a cumprir, a bom termo, sua função de condutor; contudo ela precisa reconhecer a força da necessidade como um movente da alma, além da potência do *lógos* e de *éros*.

É necessário constatar, pela complexidade da perspectiva platônica, que aquilo que pode nos arrastar, enquanto almas humanas, ao declínio moral é algo presente na própria alma e não no corpo, e, portanto, seria simplista associar o fator corruptor tão somente à presença do corpo. Como bem observa M. Dixsaut (2013, p.108) a respeito da passagem da *República*, que nos parece oportuna neste contexto:

O problema não é tanto o do domínio dos desejos e das paixões, mas a própria estrutura da alma humana. A imagem célebre da *Rep.*IX (588c-e) que a descreve como composta por uma hidra, um leão e um homem, significa que há na alma mais de animosidade e monstrosidade que de humanidade. A loucura se deve justamente, ou talvez mais, à constituição natural da alma do que à sua ligação com o corpo.<sup>106</sup>

Somos filhos da necessidade e com ela temos que nos haver; por isso mesmo a filosofia é tarefa humana não para os “deuses”, pois estes não teriam necessidades nem carências. Portanto, não necessitariam exercitar o auriga, uma vez que ele exerce sua função sem esforço algum, já que, no caso, ambos os cavalos são dóceis ao comando.

<sup>105</sup> A posição de Lísias parece ser denunciada por Sócrates, no seu primeiro discurso, supondo que o que se diz não apaixonado o faz de caso pensado, para persuadir o ingênuo garoto. Denuncia também que uma escolha amorosa puramente neutra, como propõe o discurso de Lísias, é um embuste retórico. Essa hipótese nos parece plausível, pois a palinódia virá justamente para elogiar a loucura amorosa, o que, obviamente, implica em uma perda temporária de um tipo de racionalidade, para alcançar outra, aquela que é inspirada. Além disso Sócrates vai dizer que é preciso conhecer o conteúdo acerca do que se vai discursar, sugerindo que Lísias não conhecia sobre o ser (*eidos*) do amor.

<sup>106</sup> *Platon et la question de l'âme*, Vrin, 2013. Tradução nossa.

Além disso, a crítica socrática, a nosso ver, não parece se dirigir propriamente à questão do apetite em geral, mesmo porque há o apetite pelo saber, o qual deve ser estimulado pela prática do diálogo, mas à desmesura (*hýbris*), um apetite desregrado e excessivo que opõe à moderação (*sophrosýne*) (237e).

Há um elemento bestial em toda alma humana, o que gera um conflito de forças que pode muito bem arrastar a alma como um todo para a desonra, a patologia e o vício. Trata-se de uma espécie de apetite terrível, selvagem e sem lei que existe em todos os homens, mesmo naqueles que parecem ser comedidos.<sup>107</sup> Essa ideia do conflito intrapsíquico, algo como um tirano adormecido na alma, é bastante relevante para a história contemporânea, o que torna esse tema incrivelmente atual.

A filosofia é necessária porque, apesar de haver em nós um comando racional, isso não garante que tal direção irá prevalecer em todas as almas. Somos potencialmente racionais e autogeridos, mas igualmente desmedidos e bestiais, tal como sugere a metáfora do grande animal.

É conveniente fazermos a confrontação com a imagem que sugere uma condução forçada, algo que faria com que a alma sofresse uma coação, com a imagem sugerida pelo mito da paelha alada, da alma que melhor consegue “seguir o deus” e que se encontra envolvida em um movimento circular (*periphorán* 248a). Destacamos mais uma vez como o modelo do movimento dos astros é tomado como paradigma de ordenação do movimento da alma, por sua regularidade espiralada.<sup>108</sup>

O movimento inicial da preleção de Sócrates no diálogo é uma encenação com a cabeça encoberta, uma ironia em ação, na qual Sócrates, aparentemente, abdica de sua função de auriga e se deixa arrastar pelo belo jovem, seduzido pela força do *lógos* do qual se diz amante. Esse é justamente um contraexemplo, um paradigma que não deve ser seguido pelo filósofo, daí a necessidade de uma palinódia a fim de realizar retratação diante de *Éros*.

A própria definição de *Éros* como um certo tipo de apetite (*epithymia tis* 237d) será revista por Sócrates; o amor é, antes de tudo, um deus, sendo assim é, por excelência, beatífico. Esta não é uma posição unívoca nos diálogos, como vale ressaltar, uma vez que, no *Banquete*, *Éros* não é um deus, mas um *daimon*, um intermediário entre os homens e os deuses. Veremos, adiante, que o amor no *Fedro* é perene e se dirige à alma como um todo, portanto, unifica; enquanto o apetite é mais fugaz e se limita a um objeto específico, portanto, fragmenta.

---

<sup>107</sup> Cf. *Rep.* IX 572b.

<sup>108</sup> No livro IV da *Rep.* 436c-e, o movimento da alma é comparado a um pião, portanto circular, e no livro X *Rep.* 617a ele é comparado ao fuso que gira sobre si mesmo.



Neste sentido, o mal maior para a alma é amar com a fome de um animal, sendo essa uma atitude não filosófica. É preciso amar com sabedoria, conhecendo-se a si mesmo e preservando os próprios limites.<sup>109</sup> Recordemos que, segundo a filosofia platônica, o conhecimento de si implica em um domínio de si, ou seja, em uma auto condução.

Mas se, por um lado, a alma que não governa a si mesma facilmente se deixa conduzir pelo (des)governo do empuxo animal; por outro lado temos necessariamente que lidar com os apetites animais, uma vez que a estrutura da alma é triádica. Não se pode simplesmente amputar um dos pilares da estrutura tripartite da alma, sob pena de comprometê-la em sua totalidade.

Assim, se é também o desejo que move a alma, sendo ele um princípio de ação, não podemos simplesmente prescindir dele, quando muito, “segurar as suas rédeas”, torná-lo temperado, alinhando-o à faculdade da *diánoia* e à virtude da temperança, segundo as instruções e o governo do intelecto (*noûs*).<sup>110</sup> Portanto, é a qualidade do movimento que está em questão, de tal modo que retirar um dos elementos do composto poderia paralisar a alma, uma vez que o cavalo selvagem cumpre também um papel, qual seja, o de impulsioná-la na direção do belo.

Nesse passo, Sócrates abandona a máscara do orador e desveste a cabeça, assumindo, com transparência, sua posição de guia (auriga) para o belo e ingênuo jovem.

Cabe a nós, leitores de Platão, não sermos igualmente ingênuos ao supor que essa não seria a sua intenção desde o início, a de nos conduzir aos regatos da retórica do filósofo, ao nos convencer de sua superioridade frente à retórica do orador.

Sobretudo, a cena revela que o bom discurso não é aquele que tem apenas método, mas que é preciso ir além da forma externa e avaliar se o conteúdo produz algo belo na alma, tornando-a gradualmente melhor, por amor da verdade.

M. C. D. Peixoto (2011, p.195) em seu artigo sobre a psicagogia diz, oportunamente:

Sob efeito da psicagogia socrática, o jovem vai pouco a pouco cedendo em suas reticências. Esta nos parece ser a razão das palavras de Sócrates ao se interrogar pelo menino que antes se encontrava diante dele: Onde esta o menino a qual me dirigia antes? Ao que Fedro responde: ‘Ei-lo, está sempre bem junto a você quando você o quer.’(243e). Em outras palavras, o estranhamento de Sócrates parece-nos sugerir que o Fedro de agora não é mais aquele de outrora tomado de fascinação pelo discurso de Lísias. A condução

<sup>109</sup> “No *Fédon* 83d, o mal maior para a alma é tomar as sensações como única realidade e perverter-se pelo apetite.

<sup>110</sup> Canto-Sperber (1996, p.1148) considera que as três dimensões da alma são potências de ação, assim, para além do chamado “intelectualismo socrático” – que faz equivaler virtude e saber de modo que conhecer a virtude é o mesmo que ser virtuoso – Platão inaugura uma visão mais complexa da psique humana, ao reconhecer que a ação moral possui motivações que podem ser tanto racionais quanto irracionais, de tal modo que a virtude é uma atividade interna da alma que envolve a correlação de todos os seus elementos. No livro IV da *Rep.* (436a-b) Sócrates propõe três modos de agir do homem e questiona se cada ação é executada por efeito do mesmo elemento da alma ou por meio de um elemento diferente. As ações em questão e suas relações com as instâncias da alma são: aprender (*logistikón*) irritar-se (*thymoidés*) e desejar (*epithymia*).

da alma de Fedro que opera Sócrates pelas sendas do discurso é lenta, mas gradual.

Portanto, aquele que se utiliza da arte com conhecimento visa a uma modificação na alma do interlocutor e, para este propósito, é necessário conhecer bem a alma, seus modos de vida e como influenciá-la, dispondo os discursos conforme essa qualificação. Esse poder da palavra pode produzir efeitos colaterais, especialmente se aguçar a natureza indômita, fixando-se na limitação da necessidade, ao invés de voltar-se para a inteligência, o que promoveria mais amplitude de movimento para a alma, emancipando suas asas.<sup>111</sup>

O risco de queda é iminente quando o processo não promove a emancipação almejada. Toda a antítese da alma filosófica vai desembocar na alma tirânica, que é justamente a “vitória” dessa dimensão animal na alma humana, uma espécie de levante. Como nos diz M.C. Reis (2016, p.63), em sua introdução à tradução do *Fedro* “já que a fonte mais comum de doenças políticas é o desejo imoderado, a boa retórica [...] busca sobretudo criar ordem, proporção geométrica, harmonia e comedimento na alma dos cidadãos; cujos traços são favorecidos pelos deuses”.

Ainda que o *Fedro* não trate especialmente do tema da tirania, a não ser colocando-a no último estágio da degradação humana, como veremos no tópico a seguir, podemos entender que o movimento da alma que se deixa arrastar pelos impulsos e pela animalidade configura exatamente o perfil desse tipo psicopatológico, o qual Platão define na *República IX* (577d) como o mais injusto, e, portanto, o mais infeliz “escravo de escravos”.

A concepção de doença psíquica é fulcral na antropologia platônica, e a psicopatologia do tirano é corolário dessa contribuição ímpar para a história do pensamento contemporâneo, que problematizou mais minuciosamente a noção de conflito intrapsíquico. Como nos aponta Ivan Frias (2005, p.80), “ao atribuir à alma a hegemonia sobre o corpo, ele (Platão) está, ao mesmo tempo, imputando à alma a causa da doença do corpo e admitindo, por consequência, a doença da alma.”

N. Bigoto (1998, p.143) nos diz que a felicidade da cidade depende da justiça e da sabedoria e o que Platão faz, então, “é mostrar que o tirano, apoiando-se na parte da alma que é simetricamente oposta à que se dedica ao saber, tem a maior distância possível da única e

---

<sup>111</sup> No *Timeu* 47e, Platão nos diz que há aquilo que nasce pela inteligência e aquilo que nasce pela necessidade, sendo que a alma do cosmos é regida pela primeira.

verdadeira fonte de felicidade na cidade, que é a sabedoria.” Também seguindo essa direção, temos a linha argumentativa de M. Canto-Sperber (2003, p.341), que nos esclarece que toda filosofia moral de Platão preconiza a racionalidade como o melhor meio de progredir em direção à virtude e à vida melhor, aquela que é a mais feliz. Bem como M. Dixsaut (2013, p.185) para quem “Sócrates parece conceber a felicidade, sobretudo, como um benefício da justiça.”

O argumento da felicidade aparece em 276e-277a:

Mas suponho ser muito mais bela ainda a seriedade que surge disso tudo quando alguém, empreendendo acha da dialética e alcançando uma alma conveniente, 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 semente da qual crescem outros discursos competentes em transmiti-la sempre imortal – fazendo feliz e à altura do possível para um ser humano quem dele dispõe.<sup>112</sup>

Há um modo de conduzir a alma que pode desencaminhá-la para a injustiça, e, conseqüentemente, para a infelicidade, tornando-a cativa, limitada e indomada. A preocupação política com esse tipo de condução desastrosa reside no fato de que a cidade como um todo pode ser contaminada por essa patologia, manipulando as crenças da maioria. Toda discussão, portanto, parte da premissa de que a alma é efetivamente conduzida ao ser estimulada em suas constituições internas, podendo seguir uma ou outra direção, o que traz, obviamente, conseqüências para a cidade.

Deste modo, para a retórica que lida com o verossímil e com a persuasão, bastaria conhecer a crença da audiência para conduzi-la nesta ou naquela direção. Já a retórica filosófica, por sua vez, é o caminho mais longo, pois pressupõe um relacionamento transparente, um outro discurso, que é o “irmão legítimo” (276a) daquele, mas que surge de um outro modo, capaz de defender a si mesmo e que é escrito na alma.

Consideramos que o tema do efeito do *lógos* sobre a alma humana, classicamente presente na obra de Platão, nunca foi tão atual, especialmente no contexto em que vivemos, no qual uma simples opinião pode, literalmente, nos matar. Sobretudo, o movimento da alma que se volta para o valor essencial da vida humana é que nos pode fornecer o mais potente antídoto contra os efeitos tirânicos do discurso. Afinal, faz parte do “conhecimento de si” reconhecer os riscos da emboscada que a linguagem pode representar, a fim de, sabiamente, evitá-la.

<sup>112</sup> πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδῆ περὶ αὐτὰ γίνεταί, ὅταν τις τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπεύρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἱ ἑαυτοῖς τῶ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἦθεσι φυόμενοι τοῦτ' αἰεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπων δυνατὸν μάλιστα.

## 2. A Procissão dos deuses (246d-247e)

Dentro da narrativa mítica da parelha alada, Platão insere outros recursos imagéticos, como o cortejo das almas no séquito dos deuses, no caso das almas divinas; e o ciclo da queda das almas, a lei de Adrastéia, no caso das almas humanas. A procissão dos deuses nada mais é que a narrativa do movimento das almas divinas em sua revolução na dimensão acima do céu. Chamamos atenção para a presença dos verbos na forma ativa, referendando maior capacidade de ação e comando por parte das almas dos deuses, como iremos destacar.

Consideramos que não se trata de outros mitos, mas de um recurso retórico do qual Platão lança mão para melhor entendimento do caminho árduo da ascensão das almas, despertando o que há de inteligível nelas. Portanto, é uma estratégia discursiva que recorre a imagens de movimento para descrever a constituição da alma e sua condução ascendente.

Desta forma, conforme nos descreve a introdução à tradução de Luc Brisson (2004, p.17), temos as imagens do movimento por meio da descrição das viagens da alma no carro alado (246d-249d): as imagens antes da encarnação (246d-247e), as almas no céu (246e-247e), acima do céu (247c-e), a queda das almas (247e-248c), e, por fim, a encarnação (248c-249d).

O tema da carruagem alada, segundo Hermias (122.19-21 Couvreur), é muito anterior a Platão. A *Iliada* apresenta uma parelha alada que traz um deus triunfante (V 837; VIII 41) ou um herói (XVI 148). Além disso, vemos também em Parmênides (DK 28 B1.1-10) e em Empédocles<sup>113</sup> (DK 31 B3.5) o tema de um carro alado que carrega o escolhido dos deuses. Na cosmovisão indiana, presente na epopeia *Mahabharata*, ligada à tradição oral que remota há mais de cinco mil anos, temos a célebre imagem da carruagem em que *Krishna* teria assumido as rédeas no lugar do arqueiro pandava Arjuna, que disparava suas flechas contra os kuravas.<sup>114</sup> Na tragédia de Eurípedes, a carruagem de Hélios, o sol, é puxada por duas serpentes aladas, e Medéia, neta de Hélios, a teria usado em sua rota de fuga após o assassinato dos filhos que teve com Jasão.<sup>115</sup> Além disso, frequentemente se associa o nascer e o pôr do sol na mitologia como a passagem da carruagem de Apolo pela abóboda celeste.

Ao tratar da alma como fonte e causa do movimento, Platão lança mão da imagem do principal meio de transporte de seu tempo, a carruagem, uma imagem muito presente na estética

<sup>113</sup> Interessante ressaltar, no caso da cosmologia de Empédocles, que as forças constituintes do cosmo são movidas pelo amor (*philia*) e o ódio (*neikós*), sendo que o amor combina os elementos em um arranjo que une em harmonia formando uma mistura homogênea em uma esfera cósmica. O modelo das esferas celestes e do amor como princípio motor possui um eco importante no diálogo em questão.

<sup>114</sup> Schulberg, L. *Índia histórica*. Tradução de J. A. P. de Lemos. Rio de Janeiro: José Olympio Editora. 1979, p. 164.

<sup>115</sup> EURÍPIDES. Medéia. In: ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

grega. Já nos referimos ao fato dessa imagem ser muito comumente utilizada para ornamentar os vasos e afrescos, muitas vezes tendo como auriga o próprio Zeus, ou *Érqs*, ou uma alma excelente de herói ou semideus. Em todos os casos, a função de dirigir e dominar as rédeas fica sempre sob o comando de uma inteligência superior, enquanto a força propulsora vem dos cavalos.<sup>116</sup>

Na presente tese, tratamos especialmente do tema do movimento da alma, e nenhuma alegoria poderia ser tão representativa quanto utilizar a do veículo de transporte para retratar a alma divina e humana. H. Yunis (2011, p.138), em comentário à sua própria tradução do *Fedro* nos diz que Platão utiliza a imagem da carruagem pois esta era o motor mais potente de movimento da época.

A alegoria da carruagem apresenta a imagem do movimento das almas aladas na dimensão supraceleste; as qualidades desse *tópos* são imateriais, e daí a importância de dizer alegoricamente, uma vez que a planície hiperurânia não é propriamente um lugar, mas sim o grau máximo da ascensão por onde a alma pode comunicar-se com os seres em si mesmos.<sup>117</sup>

Rogério G. Campos (2006, p.16), em sua tese sobre a cosmologia no *Fedro*, diz que “a própria definição etimológica de alegoria sugere essa fala, essa declaração (*agoreúo*) a respeito de outros (*allen*) lugares, que, no caso do *Fedro*, é o supraceleste, só alcançado pela *anamnese*, pela iniciação nos mistérios e pela loucura amorosa”.

Vejamos, então, o que ocorre com a procissão dos deuses. Sócrates faz uma pequena introdução e diz que, quando a alma é perfeita e alada, ela atravessa as alturas e governa todo o cosmo (246c). O verbo de movimento utilizado aqui é *meteoropoéo*, de onde vem nosso substantivo meteoro, com o significado de viajar pelo céu, cruzando as alturas.

E quando vem a perder as asas, ela cai em algo sólido e “instala” em um corpo. Já aqui, se utiliza o verbo *katoikízo*, dando a imagem de um movimento que se findou, estabelecendo-se em um lugar, podendo significar também, segundo o LSJ, algo como ser colonizado. Nesse sentido a alma teria colonizado o corpo, formando um composto que chamamos ser vivente mortal. O corpo “parece mover a si mesmo devido à potência que está nele” (246c)<sup>118</sup> ou seja, a alma; cumpre ressaltar o tema recorrente na crítica de Platão quanto a confundir o que parece com o que é.

<sup>116</sup> No *Timeu*, o demiurgo coloca a inteligência (*noús*) na alma (30b) e a alma, no corpo. Assim, uma vez que o *nóus* está presente na alma cósmica, ela não apenas promove movimento e vida a todos os seres nascidos, como gera a ordenação e a harmonia, comandando o elemento corpóreo.

<sup>117</sup> Preferimos traduzir *tópos* por dimensão ao invés de lugar, pois se trata de algo incorpóreo. Sócrates diz que é necessário ousar dizer a verdade acerca da essência que é ser (*ousía*, *óntos*, *oúsa*) é sem cor, sem figura e intangível (247c).

<sup>118</sup> αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν

A potência que move é a alma, o corpo é movido, mas, como só vemos o movimento do corpo e não vemos a alma que está nele, parece (*dokéō*) que ele move a si mesmo. Neste sentido, a própria existência do corpo pode ser fonte de um erro cognitivo, ao considerá-lo, por exemplo, autônomo em seu movimento. Este é, a nosso ver, um ponto relevante pois não se trata de considerar o corpo ruim em si mesmo, mas de não se deixar trair pela aparência dos sentidos.

Quanto à alma imortal, é preciso “plasmar” uma forma que está além do raciocínio humano (246c). O verbo *plássō* é empregado aqui sugerindo um molde formado para remeter a algo outro, uma espécie de imitação, figura ou escultura mental. A escolha deste verbo para introduzir o tema das almas divinas é importante pois deixa claro que o que virá a seguir é obra de um raciocínio humano e limitado, não a descrição de uma realidade em si, já que o “divino” só pode ser plasmado pela racionalidade humana e não percebido diretamente.

De modo até mesmo abrupto, Sócrates já esclarece a causa (*aitía*) da queda (*apobólēus* 246d) das asas: a maldade (*kakós*) e o vício (*aiskhrós* 246e).<sup>119</sup> A partir desse ponto, todo o movimento que descreve as qualidades e diferenças entre as almas divinas e humanas irá de algum modo, remeter à condição de perda e recuperação das asas, e, uma vez que “só cria asas o pensamento (*diánoia*) do filósofo” (249c), trata-se de recuperar a memória do que confere a “divindade aos deuses”.

Zeus, o condutor (*hégemon* 246e) no céu, atravessa (*poreúō*)<sup>120</sup> com seu carro alado, cuidando de todas as coisas no cosmos e é seguido por um exército de deuses e *daimônes*, divididos em onze grupos, enquanto Héstia permanece sozinha na casa dos deuses (246e).<sup>121</sup> Os demais deuses, em número de doze, são ordenados e seguem à frente dos grupos para os quais foram designados.<sup>122</sup>

Os espetáculos dessas revoluções no interior do céu são executados pela feliz raça dos deuses, cada um fazendo o que lhe é próprio, livres da inveja (*phtónos* 247a). Cumpre notar que o verbo *epistréphō*, na passagem, encontra-se no modo indicativo, *epistréphetai*, o que sugere um movimento circular. Já indicamos que o movimento circular e espiral é o paradigma da estabilidade e harmonia das esferas cósmicas, modelo de excelência para as almas. Este verbo

<sup>119</sup> *Kakós* pode significar tanto maldade quanto covardia, vício, fraqueza, preguiça ou má reputação. Já o nominativo *aiskhrós* pode significar tanto o feio quanto o vergonhoso, reprovável, que causa desonra ou vício. LSJ. [www.perseus](http://www.perseus), consultado em 10 de fevereiro de 2022.

<sup>120</sup> O verbo *poreuō* está relacionado com o substantivo *póros*, e traz o sentido de abrir uma passagem, bem como o de guiar, comunicar.

<sup>121</sup> Interessante notar que Héstia é uma divindade doméstica, guardiã do fogo da casa, portanto ela nunca sai de sua casa.

<sup>122</sup> Temos aqui duas formas verbais que remetem ao verbo *tássō*, ordenar e ao substantivo *táxis*, ordenação.

pode também indicar o voltar-se na direção de algo, como dirigir-se a si mesmo, prestar atenção ao que lhe é próprio, o que nos remete à origem latina do refletir (*reflectere*), voltar-se para si mesmo.

As almas imortais “atravessam por fora” (*éxo poreutheísai* 247b), e, quando chegam no cume, se estabelecem no dorso do céu, *tópos* supraceleste nunca cantado dignamente pelos poetas, e que só pode ser contemplado pelo intelecto, piloto da alma (*psykhés kybernétei monôi theathe nôi* 247c). Na passagem referida, destacamos novamente a presença do verbo *poreúō* (carregar, ultrapassar, comunicar) antecedido do advérbio *eksō* (fora). Tal verbo remete ao substantivo *póros*, passagem, que sugere a imagem mental de uma fissura ou abertura no cimo do céu, que permitem às almas ultrapassarem e alcançarem o que está acima do céu.

Destarte, assim como o “pensamento do deus” (*theoû diánoia*) a alma é nutrida pela pureza do intelecto (*noús*) e do conhecimento (*epistéme*). Notemos que Zeus é o “guia supremo” (*mégas hegemon* 246e) sendo o primeiro a abrir caminho para o cortejo. Essa supremacia do deus será relacionada, posteriormente, com a supremacia das almas que seguem a filosofia e perfilam no cortejo de Zeus. O nome *hegemon* carrega a conotação de liderar e quando se apresenta antecedido do adjetivo *mégas*, é possível vermos ampliada a capacidade dessa condução.

Neste sentido o guia é aquele que atua sobre a alma, modificando seu estado, suas afecções e suas ações. Assim, o essencial na imagem, para nós, é revelar como o papel do guia transforma em outro aquele que o segue, como já nos referimos quanto à pergunta de Sócrates sobre onde estaria aquele Fedro ao qual se dirigira antes (243e). O condutor é aquele que tem a prerrogativa de alterar o movimento da alma de quem o segue, e nisso reside também sua incumbência. Há uma transformação a ser operada na alma no sentido de alcançar maior estabilidade em seus movimentos; contudo, é preciso recordar que Sócrates tem um apetite quase desmesurado por discursos, e não está de modo algum acima dos desejos.

Aqueles que são realmente bons oradores tornam-se imortais e se assemelham aos deuses (258c), e, como sabemos, o tema da semelhança com o divino é recorrente em Platão.<sup>123</sup> O auriga (*heniokhos*), nominativo formado pela união do verbo ter (*ékho*) com o substantivo plural rédea (*henía*), é aquele que comanda a direção dos cavalos, dominando suas rédeas. No

---

<sup>123</sup> Somente a parte melhor pode governar, pois, ela seria a mais aparentada com a divina e funcionaria como um princípio de ordenação para a totalidade da alma. Contudo, vemos na *Rep.*VII (539b) a cautela inclusive quanto ao discurso racional, especialmente para aqueles rapazinhos que sentem o sabor dos discursos e passam a servir-se deles como um brinquedo, usando-os para contradizer e refutar os demais, como cães sentindo prazer em arrastar e dilacerar seus trapos (*Rep.* VII 539b). Neste sentido, a própria atividade racional requer moderação, pois ela poderia seguir o modelo animal.

caso das almas dos deuses, sem esforço; e contrariamente, no caso das almas humanas, a custo de muito empenho.

As almas dos imortais, sendo levadas e trazidas ao seu redor, no curso da revolução no céu, alcançam a planície hiperurânia onde a essência, que é o ser, não tem cor, nem figura, é intangível e somente contemplada pelo intelecto (*noûs*). Eis aqui o *tópos* em que se encontra o gênero que é o objeto do verdadeiro do conhecimento (247c). Notemos que, segundo o relato, cabe às almas divinas tão somente o movimento de atravessar o céu, nutrindo-se da contemplação (*theoréo*) do ser, conhecendo a verdade.

A seguir, temos a descrição da natureza da potência alada, que é a de “conduzir o pesado para cima, onde tem morada a estirpe dos deuses (246d)”.<sup>124</sup> Destacamos novamente a presença do verbo *ágo* (conduzir) acrescido do advérbio *ána* (para cima), indicando um movimento de ascensão. As almas humanas que melhor acompanham e se assemelham ao deus “elevam” (*hypéren* 248a) a cabeça e, com muito esforço, veem do alto os seres. Enfatizamos o verbo *hyperaíro* que indica um movimento de “levantar-se acima de”, ir além de algo, erguer-se, no sentido mesmo de uma visão ampliada. Mais adiante na passagem, encontramos a ocorrência do verbo *anakúpto* (249c) com o mesmo sentido de “elevar a cabeça”, no sentido de contemplar o ser.<sup>125</sup>

As almas divinas, quando vão ao cume banquetear-se em festins, atravessam o ápice das escarpas que sustentam o céu, e estando as suas carruagens em equilíbrio ultrapassam facilmente (247b). Assim, as almas imortais, uma vez que alcançam o cume, avançam para fora da abóbada celeste, e, uma vez ali, a revolução as faz girar (*periágei*) enquanto contemplam o que há acima do céu (247c). Então, assim como o pensamento de um deus, a alma é nutrida pela pureza do intelecto (*noûs*) e do conhecimento (*episthémē*), sentindo-se completa por ter contemplado a verdade (247d), conhecendo “a própria essência que está no ser” (*òn óntos epistémen oûsan* 247e).

L. Brisson (2004, p.39) nos diz que, como as almas dos deuses se encontram sobre a cobertura exterior da esfera do cosmo – o dorso da esfera sensível –, elas nada poderiam ver do sensível; somente caberia a elas, portanto, a contemplação do inteligível. Essa disposição corresponde, segundo o autor, à descrição do “círculo do mesmo” no diálogo *Timeu* (32c), ou seja, fora da esfera do mundo, não há nada de sensível, deste modo tais almas livram-se de

<sup>124</sup> πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ.

<sup>125</sup> Cf. *Rep.* 529b: *anakptôn* e *Fédon* 109d: *anakúptontes*, *anakúpsas*, *anakúpsanta*. Todas as ocorrências com o mesmo sentido de vislumbrar o que está acima, erguendo a cabeça.



serem vitimadas pelas dimensões sensíveis que lhe são exteriores, tais como a velhice, a doença e, portanto, a morte (33b).

Não vamos entrar aqui na querela da discussão acerca dos dois mundos em Platão, pois, ainda que a discussão seja bastante oportuna, extrapola os limites da investigação a que nos propomos na tese, entretanto, ressaltamos no comentário de Brisson uma alteridade radical das almas divinas, que inclusive desconheciam as condições limitadoras da dimensão sensível. Paradoxalmente, por conhecerem a verdade, elas desconheciam a condição ilusória das realidades sensíveis. Não deixa de ser interessante notar certa limitação de conhecimento no caso das almas divinas em relação à realidade mortal.

Não é fácil entender o que Platão quer dizer exatamente com a imagem da abobada (*hárpsís* 247b) que sustenta o céu. Parece que o céu é comparado a uma imensa esfera de modo que os deuses e seu séquito se dirigem, primeiramente, para o interior dessa esfera em um movimento ascendente; e somente posteriormente é que alcançariam o vértice, passando para o outro lado, postando-se assim no dorso dessa esfera, portanto, acima do céu.

As almas divinas, em sua revolução, desfrutam das delícias por terem contemplado a verdade, até que o movimento circular as tragam de novo ao ponto de partida, nutrindo-se de justiça (*dikaiosýne*), prudência (*sôphrosýne*) e conhecimento (*epistémē*). Desta forma, aquilo que serve de alimento para a alma dos deuses é o que lhes confere a natureza alada e as mantém em estado de movimento perene e harmônico.

Tendo contemplado as realidades verdadeiras e delas se nutrido, as almas divinas voltam para casa novamente (*pálin*), alimentam os cavalos no estábulo com ambrosia e néctar para beber; sendo esta a vida dos deuses (248a). Há um detalhe aqui que convém não passar despercebido: apesar de as almas divinas terem uma estrutura semelhante, um auriga e dois cavalos, como já ressaltamos, o alimento dos cavalos é o mesmo dos deuses, a ambrosia e o néctar, conforme a *Íliada* (V 368).<sup>126</sup> Deste modo, mais uma vez, é, por um lado a nutrição e, por outro lado, a visão das essências que definem a ‘divindade’ das almas e seus constituintes, a saber, os cavalos e seu condutor.

Segundo M. Dixsaut (2013, p.143), Platão não concebe que a inteligência possa existir apartada da alma, e, ao mesmo tempo, uma realidade inteligível seria inacessível à inteligência sem a alma pensante.<sup>127</sup> A estabilidade da “alma divina” se dá, enfim, por seu próprio movimento, o qual é similar à regularidade do movimento dos astros celestes de tal modo que

<sup>126</sup> A ambrosia é um alimento da imortalidade dos deuses no panteão grego como a *amrta*, termo sânscrito do qual deriva a palavra ambrosia, o é para o panteão hindu. Ver L. Brisson, 2004, p. 21.

<sup>127</sup> Cf. *Filebo* 30c: certamente, sabedoria e razão jamais poderiam existir sem a alma.

podemos asseverar que o que há de divino na alma é o fato de ser inteiramente dirigida pelo *noûs*.

Nesse sentido, a alma, como o pensamento de um deus, é nutrida pela pureza do intelecto e do conhecimento, tendo visto o ser através do tempo, sentindo-se completa até que possa chegar, pelo ciclo, ao ponto inicial do trajeto a que foi levada, conhecendo a própria essência que está no ser (247e). Deste modo vemos que somente aos deuses é outorgado o conhecimento direto do ser que é; às almas humanas cabe alcançar a essência pelo piloto da alma, o intelecto, e por isso mesmo nenhum poeta ou adivinho, de fato, conseguiu cantar suficientemente esse *tópos*, por não lhes estar acessível diretamente.

Podemos notar que aqui está subentendido que os poetas e adivinhos não desenvolvem suficientemente o intelecto a ponto de captar a essência, e isso é o que veremos por meio da posição que eles ocupam na lei de Adrastéia.

Por fim, é este vislumbre da verdade acerca dos seres que são, ou seja, do inteligível, que no *Fedro* é representado pelo *tópos* acima do céu, a planície da verdade, que faz com que um deus seja um deus (249c).

### 3. A lei de Adrastéia (248c-253c)

Quanto às almas humanas, não temos uma revolução no céu, propriamente, mas, sim, um ciclo de queda, pois elas servem-se do alimento (*trophé*) da opinião (*dóxa*) sem chegarem propriamente à contemplação do ser (*óntos*), a não ser pela memória. É preciso grande empenho por parte das almas para “ver (*ideîn*) a planície (*pedion*) da verdade (*alethéias*), de onde provém o melhor pasto e a natureza do alado (*pteroû physis*) que eleva a alma que ali é alimentada” (248b-c).

Há algo digno de nota nessa passagem que não está evidente e, portanto, precisa ser explicitado: não é propriamente o impulso animal, representado pelos cavalos, o responsável pela falha mnêmica, mas sim a imperícia do próprio auriga: “Então ocorre tumulto, luta e suor extremos, é quando muitas almas claudicam pela maldade do auriga (*kakíai heniókhon*) e destroçam suas asas” (248b).<sup>128</sup>

Essa passagem enfatiza a tese de que é a habilidade de condução que define a qualidade das ações e afecções da alma, e não a presença do corpo e suas vicissitudes. Conforme já apontamos, a filosofia não é ginástica – o que não significa obviamente que esta não tenha

<sup>128</sup> θόρυβος οὖν καὶ ἄμιλλα καὶ ἰδρῶς ἔσχατος γίγνεται, οὗ δὴ κακία ἠνιόχων πολλαὶ μὲν χωλεύονται, πολλαὶ δὲ πολλὰ πτερὰ θραύονται.

importância –, e por isso mesmo não tem muito o que oferecer quanto ao corpo físico. Entretanto, como um exercício dialético, a filosofia tem, sim, muito a oferecer quanto à habilidade de condução do auriga da alma humana.

Assim sendo, o que pode levar o composto corpo e alma à decadência diz mais respeito à alma do que ao corpo. Além disso, os apetites, que são atributos da alma em sua conjunção com o corpo, não são passíveis de serem domados completamente, à custa de gerar uma paralisia do movimento. Precisamos dos impulsos dos cavalos para iniciar o movimento, do contrário, não nos dirigiríamos para a apreciação do belo no amado, e, conseqüentemente, a busca do belo em si.<sup>129</sup>

No que diz respeito à alma humana, o que nos cabe demonstrar é que se deve cuidar diligentemente da qualidade de seu movimento. Uma vez que este não pode ser cessado, pois a alma é o que se move sempre, o movimento anímico deve se tornar o mais semelhante possível à estabilidade do movimento dos modelos celestes, os quais seriam uma espécie de “paradigma no céu”.<sup>130</sup>

O papel do auriga é o que garante o êxito da viagem da alma rumo ao horizonte da verdade. Sendo a verdade uma planície, um *horismós*, não se pode ter uma apropriação dela, mas sim um avanço, uma aproximação – sempre ascendente – em relação a tal direção. Cabe à alma humana fomentar a razão que lhe é própria, dar-lhe o alimento adequado e o fundamento justo, especialmente quanto às funções cognitivas da memória e da reflexão. É o fardo do esquecimento (*lethés*) e do vício (*kakós*) que faz pesar a alma, fazendo com que ela despenque por terra, perdendo suas asas (248c).

Portanto, é a falibilidade do elemento que tem o papel de governar, o racional, que causa a perda da capacidade alada, a qual, por sua vez, nos tornaria semelhantes às almas divinas. O que podemos depreender da imagem do movimento da alma humana em seu direcionamento à própria natureza mais elevada, a fim de realizá-la, é que devemos zelar pela boa destreza do auriga.

Neste sentido, de nada adiantaria penalizar o corpo e os desejos humanos, amputando suas necessidades legítimas, se não exercermos a função psíquica superior do intelecto. A

---

<sup>129</sup> Os problemas de uma interpretação dualista – portanto não dialética – da psicologia de Platão, é que ela parece fazer equivaler *hybris* e *epithymia*. A nosso ver, essa é uma distorção muito frequente, e não leva em consideração a importância da noção de medida, que recoloca o problema não no apetite em si, mas no que excede o *métron*. A própria etimologia da palavra *sophrosyne* já carrega a possibilidade de ser ter os apetites sãos (*sós* + *phrén*).

<sup>130</sup> O livro IX da *República* (592b) se refere à *kallípolis* como um “paradigma no céu”. Tomamos o termo por empréstimo por considerar que os modelos celestes são como a bela cidade, uma construção por meio do *lógos*.

filosofia é necessária porque a alma humana é intrinsecamente agonista, uma vez que há um acordo necessário entre elementos que são, a priori, díspares.

Alcançar a planície da verdade exige muito empenho, mas é justamente nesse campo que germina o alimento apropriado à porção mais nobre da alma, alimento este que lhe possibilita a nutrição das asas, as quais, por sua vez, conferem mais leveza e beleza à alma humana. A lei de Adrastéia é, em suma, o movimento ordenado de toda alma que, no séquito de algum deus, consegue contemplar algo das verdadeiras realidades ficando, assim, livre de padecimentos até a revolução (*períodos*)<sup>131</sup> seguinte (248c).

Enfatizamos, por fim, que a hierarquia das almas está relacionada à qualidade de seus atos e afecções, ou seja, de sua potência e de seu movimento. Isso sugere que a virtude da alma, assim como o vício, é consequência das correlações dinâmicas entre seus estados e obras, por meio de seus movimentos. Em suma, é o movimento da alma que define seu estatuto valorativo, a saber, sua nobreza ou sua vileza.

Eis a ordem dos nove gêneros das almas em seus movimentos de involução ou queda, segundo o modo de vida a que se dedicam:

A lei é que não se implante em qualquer natureza animal na primeira geração, mas naquela de mais ampla visão, que vá para o sêmen de um homem destinado a amar o saber, ou a amar o belo, ou de um homem devoto às musas e às coisas do amor; a segunda, para o sêmen de um rei legítimo ou guerreiro e comandante; em terceiro, para o sêmen de um político ou administrador ou negociante; a quarta, para o de um ginasta amante do esforço físico ou alguém que se ocupa da cura do corpo; a quinta terá a vida de alguém profético ou iniciado nos mistérios; o sexto lugar, a um poeta ou algum outro dos afeitos à imitação; em sétimo, um artesão ou lavrador; em oitavo, um sofista ou demagogo; e, em nono, um tirano. (248d-e).<sup>132</sup>

Em todas essas possibilidades de gêneros humanos, aqueles que se dedicam à justiça terão melhor destino (*moíras* 248e), e aqueles que cometem injustiça, o pior. Essa passagem é relevante pois admite alguma participação das almas na definição de seu lugar no ciclo das revoluções, de modo que não se trata de um destino inexorável, mas mais propriamente de uma interação entre arbítrio e destino, a qual não se dá, obviamente, sem um considerável esforço para ascender na escala das almas.<sup>133</sup>

<sup>131</sup> A junção do prefixo com o nominativo *peri+hodós* traz a imagem de um movimento ao redor, como uma ronda, circunferência, patrulha ou revolução.

<sup>132</sup> ἀλλὰ τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἔρωτικοῦ, τὴν δὲ δευτέραν εἰς βασιλέως ἐννόμου ἢ πολεμικοῦ καὶ ἀρχικοῦ, τρίτην εἰς πολιτικοῦ ἢ τινος οἰκονομικοῦ ἢ χρηματιστικοῦ, τετάρτην εἰς φιλοπόνου ἢ γυμναστικοῦ ἢ περὶ σώματος ἴασίν τινος ἐσομένου, πέμπτην μαντικὸν βίον ἢ τινα τελεστικὸν ἔξουσιν: ἕκτη ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησίν τις ἄλλος ἀρμόσει, ἑβδόμη δημιουργικὸς ἢ γεωργικὸς, ὀγδόη σοφιστικὸς ἢ δημοκοπικὸς, ἐνάτη τυραννικὸς.

<sup>133</sup> Cf. *Fedro*. Trad. Rogério G. de Campos, 2018, p.165.

Como já nos referimos, no que diz respeito às almas divinas, há uma maior atividade destas ao passo que há um maior padecimento das almas humanas; contudo é preciso considerar que, dentro do ciclo das revoluções, quanto mais as almas se aproximam do “séquito do deus”, por meio da filosofia e da virtude, inclusive por meio do amor ao belo, tanto mais elas se tornam semelhantes aos seres, e, por meio dessa semelhança, como podemos conjecturar, maior atividade elas alcançam, diminuindo, pois, o seu padecimento.

A ideia do fluxo do desejo (*himeros*) carrega em si esse princípio econômico de forças de tal modo que a fluência em uma determinada direção gera um esvaziamento em outra. Assim sendo, uma espécie de distribuição, pela inteligência, dos “recursos hídricos” se faz necessária.

Cada uma das almas não chega no mesmo lugar de onde saiu antes do ciclo de dez mil anos, pois elas não criam asas antes desse tempo, a não ser que sejam amantes do saber ou amantes de jovem, de acordo com a filosofia (248e). Nestes casos, se, por três períodos de mil anos consecutivos, escolherem esse modo de vida, recuperam as asas e dali se afastam no terceiro milésimo ano (249a).

Às demais almas, ao findar a primeira vida, ocorre uma separação (*krisis*) e são submetidas a um julgamento no tribunal subterrâneo, no qual elas prestam contas, enquanto outras, por sua dignidade e justiça, são levadas a algum lugar do céu. Decorridos mil anos, essas almas terão que escolher a segunda vida, sendo que, se as almas encarnam como homens e não como feras, é porque viram algo da verdade, ainda que um breve vislumbre. É necessário ao homem atingir algo da ideia que vai do múltiplo sensível à unidade, mediante o raciocínio (*logismós* 249b), ou seja, a encarnação humana sequer seria possível sem a memória da visão dos seres. Tal afirmação tem consequências éticas e epistêmicas, já que, mesmo as almas mais baixas teriam que ter alguma inteligência e memória de sua origem; do contrário, não alcançariam a forma humana.

A seguir, Platão define o que é a reminiscência (*anamnésis*) do que a alma viu, usando, mais uma vez, uma imagem de movimento: a alma levanta a cabeça (*anakúpsasa*) para o ser que é (*tò ón ontos* 249c). E é por isso que, “com justiça de fato, somente o pensamento do filósofo tem asas; pois segundo sua capacidade está sempre próximo pela memória àquilo a cuja proximidade o deus deve sua divindade.”<sup>134</sup>

Contudo, poucas são as almas deixadas com suficiente memória (250a). Porém, no séquito de Zeus, o feliz cortejo pode ver a luminosa beleza “iniciados em puro brilho,

---

<sup>134</sup> διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια: πρὸς γὰρ ἐκείνοις αἰεὶ ἔστιν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν.

purificados também nós e sem o sinal deste cárcere que agora chamamos corpo e que nos envolve à maneira da ostra em sua casca.” (250c)<sup>135</sup>

A ideia presente nessa passagem é, a nosso ver, uma justificação da necessidade do exercício dialético, uma vez que são poucas as almas que se recordam das coisas celestes, estando atadas à realidade corpórea. A imagem do corpo como uma concha sugere que o valor essencial que se encontra ali é como uma pérola que precisa ser formada no decorrer de muito esforço e atrito, até que possa ser manifestada. Há um longo caminho a ser percorrido para que a alma desperte para seu valor essencial, desprendendo-se da identificação com a casca exterior.

Não se trata, pois, da depreciação do elemento corpóreo, mas de uma discussão de natureza epistêmica e axiológica: o discernimento acerca daquilo que em nós representa o verdadeiro valor, ao resgatar a memória de quem somos e de onde viemos, ou seja, a dimensão inteligível dos seres. Daí a importância do axioma “conheça-te a si mesmo”, afinal, conhecer é conhecer o ser.

Há uma importante consideração a ser feita quanto à relação entre os termos *séma* e *soma* que aparecem na passagem (250c). A ambiguidade do termo *séma* é explorada também no *Crátilo* 400c, no *Górgias* 493a, *Fédon* 61e - 62c e *República* IX 586a. Portanto, por serem numerosas as referências na obra de Platão, cabe destacá-la no diálogo em questão. O termo *séma* se refere a túmulo, todavia é também sinal, marca ou presença que permite que algo seja percebido e identificado, no caso, a alma.

Neste sentido, é o corpo, ou, mais precisamente, o seu movimento, que nos dá o sinal de que a alma está nele, pois, do contrário ele não se moveria, uma vez que a causa do movimento é a alma, e é por meio do princípio do movimento que está nele que temos a impressão de que ele move por si.

Desta forma, o próprio fato de o corpo se mover é sinal de que a alma atua sobre ele, de tal modo que não é sequer o corpo em si que é sinal da alma, mas o seu movimento. Há uma passagem muito elucidativa a esse respeito em *Memoráveis* de Xenofonte na qual Sócrates pergunta: quando o escultor desenha os músculos tensionados que dão movimento à escultura, não seria a alma que ele está representando, pois não seria a alma que dá movimento ao corpo?

136

Tal citação é bastante relevante para demonstrar como é o movimento do corpo (*soma*) que dá o sinal ou a marca (*séma*) de que ele está animado pela alma. Quando não há movimento

<sup>135</sup> ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὁστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι.

<sup>136</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. Trad. Ana Elias Memorabilia. Annablume: Coimbra, 2009, p. 218.

não há vida. Neste sentido a alma pode ser duplamente compreendida como princípio de vida e movimento; afinal, movimento é sinal de vida.

Assim, a alma alegra-se com a memória (*mnéme*) do belo (251d). A essa afecção (*páthos*), os homens chamariam amor volátil; mas na perspectiva dos deuses imortais seria *ptérotá*, pela força (*anáanke*) do brotar das asas (*pterophytor*), conforme os versos homéridas (252b). Portanto, os que seguem Zeus são geradores de asas, mas os que seguem Ares, quando estão tomados por *éros* e são injustiçados pelo amado, podem chegar ao ponto de matar e sacrificar a si mesmos junto com o favorito (252c). E assim cada qual passa a vida honrando e imitando o deus no coro no qual tomou parte (252d).

Vejamos, sinteticamente, os termos no trecho investigado que nos trazem as imagens do movimento da alma humana:

1) A alma que se torna acompanhante (*synopadós*) de um deus fica ileso (248c). Aqui temos a imagem de um movimento conjunto, de alguém que caminha com, segue junto.

2) Quando não é possível gerir-se, perde as asas, despencando (*píptō*) por terra em função do fardo de esquecimento e do vício (248c). O verbo sugere uma força que atua como queda, como ruína.

3) As almas que se conduzem (*diágo*) com justiça têm o melhor destino (248e). Mais uma vez ressaltamos o verbo *agó* (conduzir), somado ao prefixo *día* (através).

4) Cada uma das almas não chega (*aphiknéomai*) ao ponto de onde saiu antes de dez mil anos (248e). Verbo que traz o sentido de um deslocamento de lugar ou de transformação de um estado a outro.

5) As almas amantes do saber ou amantes de jovens de acordo com a filosofia, contudo, se elegerem (*hairéō*) este tipo de vida por três vezes consecutivas, voltam-se para a natureza alada (249a). O verbo destacado traz a ideia do movimento de tomar com a mão, pegar ou escolher.

6) As demais almas são submetidas a julgamento, sendo levadas (*érkhomai*) umas tantas para prisões embaixo da terra (249a).

7) Enquanto outras, aligeiradas pela sentença são conduzidas (*diágo*) para algum lugar no céu onde levam uma vida mais digna (249a). Mais uma vez destacamos o verbo de condução, *agó*.

8) É a reminiscência do que a alma viu, atravessando junto com o deus (*synairéō*) e levantando a cabeça (*anakúpto*) para o verdadeiro, que a faz atingir (*gígnomai*) a ideia que vai do múltiplo ao um (249c). Destacamos nessa passagem os movimentos de caminhar junto, levantar a cabeça e alcançar a ideia.

Os que seguem Zeus procuram fazer que a alma do amado por eles seja como a de Zeus, observando se a natureza da alma é de filósofo ou de governante (*hegemonikós* 252e); aqueles que por sua vez seguem Hera, procuram alguém de caráter régio (253b); os companheiros de Apolo e cada um dos outros deuses, da mesma maneira, buscam fazer com que seu amado seja de natureza da alma semelhante ao deus que honram; desse modo, há uma afinidade natural entre as almas de um mesmo séquito.

Assim, a imagem sugerida por Platão, por meio da afinidade das almas humanas com um determinado cortejo divino, define o modo de vida dessa alma – se será, na melhor das hipóteses um filósofo ou amante da beleza, ou, na pior, um tirano – e também determina a escolha do perfil do amante – se mais semelhante ao deus governante, Zeus, ou ao deus da guerra, Ares – passando, obviamente, pelas várias gradações entre estes extremos.

Não se pode deixar de notar os elementos aristocráticos presentes na concepção hierárquica das almas em Platão, haja vista a pouca consideração atribuída ao agricultor (*georgiokós*), que ocupa o sétimo lugar, ao lado do artesão (*demiourgikós*), sendo que o sofista (*sophistikós*) e o demagogo (*demokópos*) estão em oitavo lugar e só perdem para o tirano (*tyranikós*), que se encontra em nono, o último lugar.<sup>137</sup> O primeiro lugar, como vimos, está resguardado para o amigo da sabedoria (*philosophos*), o amigo da beleza (*philókalos*), o músico (*mousikós*) e o amante (*erotikós*); o segundo lugar para o rei legitimado pela lei (*basiléos egnómou*) e o comandante bélico (*polemikós kai arkhikós*).<sup>138</sup>

Como nos diz R. Campos (2006, p.43), há um movimento de “atravessamento” das almas humanas, movimento este que coincide com a aquisição de maior discernimento das etapas que vão sendo superadas numa via ascendente:

No Fedro a última e mais elevada etapa da alma, a erótica – a do filósofo, do músico, dos amigos do belo –, é o único grau que a alma, tal qual *Eros*, atravessa, ou pode atravessar, por entre todas as outras etapas e pode julgar (discernir) as coisas pertencentes às etapas inferiores.

<sup>137</sup> No *Sofista* (268c-d) temos a descrição da diferença entre o sofista e o demagogo, sendo que o primeiro faz uso de seus discursos esvaziados de ciência no domínio privado, enquanto o segundo, se dirige às multidões, portanto, ao domínio público de maior alcance e gravidade. Vale ressaltar que o termo *demokópos* não tem a presença do verbo *ágo*, e sim do verbo *kóptō*, ferir, golpear; portanto a melhor tradução seria o que fere ou lesa o povo, não o que conduz o povo, como sugere o termo demagogo.

<sup>138</sup> Certamente que a escala de valor platônica guarda relação com suas posições políticas, adepto da monarquia, não se pode deixar de considerar o projeto de poder presente da *República* que poderia ser definido como uma ‘sofocracia’, o governo do sábio, ou o rei filósofo. Ainda que seja questionável se a cidade seria uma proposta pragmática ou apenas um “paradigma no céu” (*Rep.* IX 592b). Consideramos necessário, como adverte Vegetti (2010, p.25), adquirir consciência crítica acerca do Platão político “certamente não de um ponto de vista “neuro” (presunção não só ingênua como impossível), mas atento ao que se encontra em jogo no conflito das interpretações e da sua complexa estratificação.”



Os amantes que resistem com “palavras e pudor” se tornam “senhores de si (*enkrateís hautôn*) e disciplinados (*kósmioi óntes*)”, pois só assim eles subjagam aquilo que faz nascer a maldade (*kakía*) em suas almas e deixam em liberdade as forças pelas quais a virtude é gerada (256b). O autor R. Campos (2006, p.51) comenta ainda que o sentido de cosmo como um regime de vida que gera uma ordenação no movimento da alma é amplamente empregado, “numa alegoria do trajeto e da combinação entre os cavalos da parelha alada que a alma, na imagem, dirige”.

A diferenciação entre as almas se deve ao fato de existirem forças motrizes distintas na origem de seu movimento, portanto é a dinâmica do movimento dos elementos constituintes da alma que determina sua classificação na hierarquia dos deuses. Além disso, o próprio argumento da imortalidade da alma divina lança como demonstração fundamental a questão automotriz.

É nesse sentido que consideramos fulcral na economia do diálogo avaliar os movimentos da alma e suas consequências em termos de ação e afecção, estados estes que são correlatos das implicações práticas destes mesmos movimentos internos.

Os estados dinâmicos da alma – suas crenças, seus afetos, suas moções, suas percepções e juízos – estão em trânsito juntamente com os personagens pelo périplo além dos muros. E, conforme a paisagem vai se transformando, assistimos também às transformações nestes mesmos *pathémata* da alma dos caminantes.

Como já ressaltamos na análise do movimento da alma que se deixa arrastar como um animal faminto, a mais baixa degeneração, tanto para o cidadão quanto para a cidade, é perverter-se pelos apetites e perder de vista a dimensão do todo, fragmentando-se a psique e gerando a sua subversão. Assim a posição política nunca pode ser alijada da dimensão ética, ontológica e epistêmica, além, obviamente, da dimensão antropológica.

A palavra tem o poder de mover a alma, assim como a necessidade e o amor, e este poder acarreta necessariamente consequências políticas e, desta forma, a preocupação com a retórica dos oradores apenas como forma de organização eficiente do discurso será transformada em um questionamento mais profundo sobre as implicações a respeito da alma e da cidade. As potências moventes podem nos aproximar ou nos afastar da vida filosófica, por isto mesmo a retórica como psicagogia precisa ser melhor problematizada.

L. Oliveira (2014, p.27), em sua tese sobre a relação entre *lógos* e *noûs* no *Fedro*, também afirma que o movimento da alma é um tema que perpassa todo o diálogo, ainda que o termo psicagogia propriamente dito só apareça no final, na redefinição da retórica: “a relação entre *lógos* e movimento representa o ponto de partida do diálogo que será utilizado por Platão

para mostrar que, subjacente à disciplina da retórica, há uma discussão muito mais fundamental entre *lógos* e *psykhé*.”

Destarte, o modo como a alma é afetada em seus movimentos pela força do discurso e pela potência erótica traz para o âmbito da retórica uma investigação necessária acerca dos tipos de alma, suas motivações, sua composição e seu destino e, por fim, os efeitos destes mesmos movimentos na constituição da cidade.

Nas assembleias públicas, a força do *lógos* é decisiva para “mover” a opinião coletiva para uma ou outra direção. Tal poder possui, obviamente, seu lado obscuro, que, inclusive tem no próprio mestre de Platão o seu exemplo mais funesto devido à condenação de Sócrates pelo tribunal de Atenas. Assim sendo, consideramos fundamental no *Fedro* a pesquisa dos modos como o discurso afeta não apenas as almas, mas o próprio tecido social.

É preciso, pois, interrogar-se pelo que, como e por que a alma se altera em seus estados, bem como se faz imprescindível perguntar por qual mirada ela se orienta; qual o alcance e qual o objetivo que a leva a avançar numa determinada trajetória. Afinal, aquele que não sabe o que busca tampouco saberá justificar as vias escolhidas.

Não por acaso, na discussão acerca do amor, como veremos a seguir, Platão abandona a terminologia apaixonados e não-apassionados e utiliza os termos recém-iniciados (*neotelés*) e plenamente iniciados (*artitelés*) (250e). A pesquisa vai se voltar para o grau de “iniciação” no inteligível, e não mais para a presença ou para a ausência de paixão.

Em última instância, o que a lei de Adrastéia nos traz é a imagem de que o destino das almas humanas é definido sobretudo pela qualidade de seus movimentos, e pelo êxito em erguer o olhar para cima, em busca de se assemelhar ao divino. Para tal é preciso preservar o mais fielmente possível a memória da realidade dos seres, alimentando-se da nutrição que lhes é própria.<sup>139</sup>

#### **4. *Éros* motor – a imagem do movimento gerador das asas da alma**

São três os discursos sobre o amor, a saber, o discurso escrito de Lísias; o primeiro discurso de Sócrates com a cabeça encoberta, o qual praticamente retoma a mesma tese de Lísias, porém com outro arranjo; e o segundo discurso de Sócrates, que refuta essa tese ao realizar uma retratação ao deus *Éros*. E são três as instâncias da alma: o cavalo claro, o cavalo

---

<sup>139</sup> A ideia de que aquilo que alimenta a alma modifica sua natureza também se encontra no *Timeu* 44c: “com a nutrição de uma educação correta (*orthé trophè paideúseos*), o ser humano torna-se completamente são (*hygiés*) e inteiro (*holókleros*)”.

escuro e o auriga, que representam a correlação entre as potências geradoras de ação e movimento da alma. Contudo, são quatro as manias elencadas, a saber, a divinatória, a expiatória, a poética, e a erótica, sendo esta última a mais elevada.

Pretendemos demonstrar que o quarto elemento que permeia a tríade da alma é o que permeia todo os discursos e o diálogo como um todo, a potência motora e propulsora de *éros*, que é aquela que nos impulsiona na direção do *noûs*, fazendo uma convergência entre o *lógos* e a verdade. *Éros* está presente tanto no auriga quanto no cavalo dócil e no indócil, e é o tema central dos três discursos – o de Lísias e os dois de Sócrates.

Considerando a alegoria da alma como um carro alado, conduzido por um guia, tomemos como proposição que seu movimento pressupõe uma força propulsora, algo como um motor que gera a potência, uma força que é, a um só tempo, matriz e motriz. A. Vasiliu (2021, p. 391) nos atenta para essas qualidades cinéticas e cinemáticas surpreendentes:

*O Fedro* é, portanto, não apenas o mais cinético dos diálogos platônicos, mas também um daqueles que funcionam produzindo um efeito sabiamente poderoso sobre a emoção do leitor. De fato, deve-se dizer que não é apenas cinético, mas verdadeiramente "cinemático", se a comparação não fosse exagerada, pois o caráter dinâmico do *Fedro* não está apenas na letra, mas é mostrado visualmente e atua performaticamente, envolvendo seu leitor.

No *Fedro*, a filosofia é definida como uma espécie de mania erótica, a mais elevada das manias, pois é dotada de inspiração divina, e por isto mesmo não se deve temer o delirante de amor.<sup>140</sup> O amor, por sua vez, provoca um duplo movimento, o vôo e o brotar das asas, sendo “para os mortais *Éros*, deus que voa, mas para os imortais *ptéros*, gerador das asas” (252c).<sup>141</sup>

*Éros*, outrora uma possessão devastadora, será transformado em *Pteros*, o gerador de asas, conforme nos relata Kristeva (1999, p.51) “um pássaro que promove o movimento ascendente da alma, a qual, ainda que caída, recorda-se de haver estado no alto”. O autor destaca que a alma, por influência de *Éros*, recupera suas asas, retomando a condição anterior à sua queda, ou seja, a aproximação em relação aos deuses e às realidades verdadeiras.

Conforme já destacamos, o *lógos* tem o poder de conduzir de muitos modos, e assim como o *phármakon*, o efeito do discurso pode curar ou envenenar. Semelhantemente, a potência de *Éros* motor pode se transformar em um “gerador de asas” ou em um lobo devorador de

<sup>140</sup> Na passagem 245a, Sócrates argumenta que quem se apresenta às portas da poesia sem estar atacado pelo delírio das Musas, convencido de que apenas o auxílio da técnica chegará a ser poeta de valor, revela-se de natureza espúria. Argumento semelhante de que a inspiração divina é importante para a poesia ser valiosa se encontra nos diálogos *Íon*, 534e; *Ménon*, 99c-d.

<sup>141</sup> τὸν δ' ἦτοι θνητοὶ μὲν ἔρωτα καλοῦσι ποτηγόν, ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ' ἀνάγκην.

cordeiros (241d). Assim sendo, o mesmo *éros* pode atuar ora como um “amor divino” (*theion tina érota*) ora como um “amor sinistro” (*skaión tina érota*) (266 a).<sup>142</sup>

*Éros*, em seu aspecto divino e beatífico, é, para a alma que perdeu suas asas, o motor que gera a potência que a impulsiona de volta às alturas celestes, e inclusive supracelestes, de tal modo que, como nos diz Kristeva (1999, p.55): “*éros* e *psykhé*, não apenas na mitologia, mas também no discurso filosófico, são indissociáveis”.

O supraceleste (*hyperouránios*) é aquele *tópos* ocupado pelo ser que realmente é, “incolor, amorfo, sem rosto e intangível, que pode ser contemplado somente pelo piloto da alma (*psykhés kybernétei*), isto é, o intelecto” (247c- e). Sendo muito alto, o acesso é difícil e requer uma força propulsora muito potente, capaz de vencer todas as resistências da condição mais pesada da alma humana. Nesse sentido, consideramos que o que Sócrates pretende provar para Fedro é que o amor filosófico é uma força mais capacitada para mover a alma até as maiores alturas, acima do céu.

Escolher o amor filosófico seria, portanto, escolher a potência mais vigorosa, e, na verdade, a única capaz de mover a alma na direção daquilo que ela tem de mais elevado, a visão noética dos seres em si mesmos. Somente o amor filosófico, por ativar a reminiscência do belo em si (249c), atingiria tal altura, contudo o percurso ascendente é exequível a custo de muitos desafios. F. Fortes (2019, p.140) nos diz em sua tese acerca da linguagem no *Fedro* que:

A filosofia, enquanto método, não oferece garantias, o filósofo é movido por um desejo, tem à sua disposição um caminho (*ódós*), mas é filho da penúria (*penía*). 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 jovens, e o amor irracional que move o corcel irascível da alma.

Consideramos, portanto, que mais importante que a discussão sobre ceder aos favores do amante apaixonado ou ao não apaixonado é o pano de fundo dessa discussão, a saber, provar para o jovem recém iniciado na filosofia que ele deve ser conduzido somente pelo amor filosófico, o único que, no argumento de Platão, é capaz de levá-lo mais longe, ao elevar para as alturas nunca cantadas dignamente pelos poetas. Este é o mote de todo movimento do argumento platônico, que oculta, certamente, uma disputa política por espaço de formação do cidadão na *pólis*. Assim sendo, Platão defende que o uso excelente do *lógos* é o filosófico, e para isso precisa esvaziar o papel do *lógos* poético e do *lógos* dos oradores.

---

<sup>142</sup> Cf. *Banquete*, 108e, passagem na qual as duas Afrodites - urania e pandemia - originam dois tipos de *éros* - um nobre e outro vulgar.

Contudo, essa mesma potência movente pode ser desagregadora para a integridade da alma, arrastando-a impetuosamente, por isso mesmo é necessário a destreza do auriga, que somente a custo de muito esforço, a ponto de deixar a alma “banhada de suor” (*hidrōti pāsān ébrekse tēn psykhén* 354c) consegue refrear a violência do cavalo turbulento.

O aspecto sombrio de *éros*, ressaltado no primeiro discurso de Sócrates, em espelhamento mimético ao discurso escrito de Lísias, refere-se aos riscos do movimento desordenado da alma que se deixa arrastar como um animal faminto. No contexto da apresentação da lei de Adrastéia (250e), quanto à visão do belo em sim, esse tema do animal é retomado, de forma bastante literal:

E aquele cuja iniciação não é nova ou o que é um corrompido não é levado rapidamente daqui para lá, em direção ao belo mesmo, quando contemplo aquilo que aqui leva este nome. Por isso não lhe dirige o olhar com veneração, mas entregando-se ao prazer tentar montar a maneira os quadrúpedes e gerar filhos, levando-se pela desmedida, e não teme nem se envergonha de buscar um prazer contra a natureza.<sup>143</sup>

Devemos notar que, ao referir-se a *éros*, Lísias usa, com frequência, o vocabulário dos apetites (*epithymía*). Eis o que parece, a nosso ver, o equívoco do orador, há uma sobreposição de amor e apetite como se tratassem do mesmo modo de ser. Sócrates, por sua vez, vai usar o vocabulário da inteligência, tomando como imagem o renascer do broto das asas, por meio do exercício do pensamento (*diánoia* 249c).

Segundo M. Dixsaut (1994, p.135) é preciso distinguir *epithymía* e *éros*, sendo que o primeiro é mais restrito, referindo-se a uma única dimensão da alma, a apetitiva, e está sempre voltado para um determinado objeto, se tem apetite de algo específico, algo do qual carecemos. *Éros*, por sua vez, refere-se à alma como um todo, uma espécie de élan vital, força geradora de movimento e força unificadora, uma vez que conduz à unidade.<sup>144</sup>

Platão distingue duas formas (*idéa*) em nós geradoras de movimento, uma delas é inata, o apetite pelos prazeres e a outra é a opinião adquirida, e é a que tende para o melhor, para a moderação (*sophrosýne*). Algumas vezes essas duas tendências em nós estão em acordo, outras vezes entram em conflito (*stásis*) (237d-e).

Por um lado, é perfeitamente possível e desejável que a *epithymia* tenha como objeto aquilo que, em nós, se volta para o melhor, pois, para que a condução seja efetiva e altere, de

<sup>143</sup> ὁ μὲν οὖν μὴ νεοτελής ἢ διεφθαρμένος οὐκ ὀξέως ἐνθένδε ἐκεῖσε φέρεται πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος, θεώμενος αὐτοῦ τὴν τῆδε ἐπωνυμίαν, ὥστ' οὐ σέβεται προσορῶν, ἀλλ' ἡδονῇ παραδοῦς τετράποδος νόμον βαίνειν ἐπιχειρεῖ καὶ παιδοσπορεῖν, καὶ ὕβρει προσομιλῶν οὐ δέδουκεν.

<sup>144</sup> Mais uma vez apontamos a semelhança com a concepção de Empédocles do amor como força unificadora, que remete à totalidade. Contudo esse amor é denominado *philia* e não *éros*.

fato, o movimento da alma, é preciso que a potência do *lógos* seja acrescida da potência de *éros*, com todos os riscos e nuances que essa condição implica. Além disso, existem obviamente os apetites necessários à subsistência do corpo, com os quais temos necessariamente que lidar.

Por outro lado, a virtude tem também seus riscos, pois, quando em excesso, pode se transformar em um vício, gerando uma espécie de paralisia subserviente, como se evidencia na passagem a seguir:

A convivência junto a um não apaixonado, diluída em uma *mortal moderação*, por administrar aquilo que é mortal e escasso, e por produzir uma servidão elogiada por muitos, faz com que a alma, privada de intelecto, circule nove mil anos em volta da terra (256e-257a).<sup>145</sup>

Essa passagem é particularmente importante e ressalta que há um tipo de *sophrosyne* que causa uma espécie de apatia prejudicial à alma, evidenciando, portanto, que o risco para uma condução indevida da alma não está apenas do lado dos apetites. Consideramos fundamental ressaltar esse tópico para refutar uma leitura intelectualista ou moralista do texto de Platão, afinal, aceitar a aposta de Platão é exercer o raciocínio dialético.

O simples fato de a estrutura da alma ser triádica já implica em uma dimensão agonista, como vimos, pois, uma vez que não se pode simplesmente eliminar o cavalo indócil, impõe-se à alma a necessidade de uma condução. Há um estado constate de tensão e instabilidade na alma humana que pode desembocar em franca selvageria.

Vejamos as figuras de linguagem que revelam a força – no sentido concreto de violência – nos termos utilizados para descrever os efeitos da persuasão sobre o interlocutor: o cavalo indócil arrasta o auriga (*bía pheretai* 254a), o esforço é tal que deixa a alma banhada de suor (254c), o auriga puxa com mais força (*bía opísō spásas* 254e) o freio do cavalo turbulento, cuja língua se enche de sangue, e o obriga a encostar no chão as patas traseiras e as ancas, infligindo bastante sofrimento. Portanto, só a muito custo o cavalo vicioso cede ao prudente auriga (*heniókou pronóia* 254e).

Tomamos por pressuposto que o fator que gera atividade e movimento na alma é o amor, de tal modo que entender a psicagogia no *Fedro* seria entender justamente como essa força motora atua na dinâmica da alma, produzindo efeitos como afecções e ações. Segundo M. Marques, *Éros* é uma potência de movimento. Vejamos a citação acerca do “amor platônico” no *Banquete*:

---

<sup>145</sup> ἢ δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ ἐρώντος οἰκειότης, σωφροσύνη θνητῆ κεκραμένη, θνητά τε καὶ φειδωλά οἰκονομοῦσα, ἀνελευθερίαν ὑπὸ πλήθους ἐπαινουμένην ὡς ἀρετῆντῆ φίλη ψυχῆ ἐντεκοῦσα, ἐννέα χιλιάδας ἐτῶν περὶ γῆν κυλινδουμένην αὐτὴν καὶ ὑπὸ γῆς ἄνουν παρέξει. Trad. de M.C.G. Reis com modificações, grifo nosso.

Para o médico Erixímaco, no *Banquete*, Eros organiza os movimentos dos astros, ordena as estações e atua nos corpos de todos os seres, provocando cópulas e associações variadas. É assim que as ações do agricultor e do médico devem levar em conta a força erótica divina, seja para ter boas colheitas, seja para promover a saúde. [...] Amar, então, é gerar na beleza, ou seja, produzir algo perante o que é belo [...] não é a idealização ingênua da figura do ser amado, mas é abertura para o outro e, progressivamente, para uma alteridade inteligível; ele implica a relação entre corpos e almas, sempre em movimento, rumo a algum tipo de imortalidade. O movimento do amor não pode parar: além dos belos corpos, das belas ocupações, do bem comum, dos valores políticos, da convivência na cidade (pólis), ele é exigência máxima de racionalidade, buscando a causa de tudo o que é bom e de toda beleza.

Consideramos que o amor no *Fedro* tem igualmente esse efeito de motricidade, promovendo a elevação da psique às formas inteligíveis, de tal modo que a alma filosófica está em pé de igualdade com a alma erótica, como esclarecemos anteriormente com relação à lei da Adrastéia. Se há movimento, é preciso que haja um motor; e assim como as performances do *lógos* são muitas, muitas são as formas de *éros* no diálogo, a saber, o amor apaixonado, o amor não apaixonado, o amor filosófico, o amor detrator.

No *Banquete* (178c), justamente no discurso da personagem Fedro, assim como no diálogo que carrega seu nome, *Éros* é causa (*aitía*) dos maiores bens; já no discurso do médico Erixímaco (186a- 188e), *Éros*, deus tão antigo e poderoso, é uma força cósmica que organiza o movimento dos astros, assim como as estações e as relações humanas. Importante considerarmos que o movimento circular dos astros, devido à sua regularidade, é o paradigma no *Fedro* da ordenação do movimento da alma, aproximando-a das almas dos deuses, em direção à planície acima do céu.

E ainda um último e importante paralelo podemos realizar com o *Banquete* (212 a-b), na fala de Sócrates quando cita a sacerdotisa Diotima, em que *Éros* aparece como um colaborador (*synergós*) da natureza humana de tal forma que a visão do belo pode gerar não apenas a imagem da virtude, mas a verdadeira virtude, uma vez que seu contato não é com a imagem, mas com a verdade; conseqüentemente, quando a virtude verdadeira for gerada e nutrida, a alma humana estará apta a ser cara aos deuses.

No *Fedro* (251b), o efeito da visão do belo nas almas esquecidas é despertar a reminiscência, de tal modo que o fluxo do belo entumece os brotos das asas, estimulando o seu crescimento e lançando raízes por todo o interior da alma, pois antes ela era recoberta de plumas. A fruição da virtude e da sabedoria estão em íntima conexão com a mania erótica, a ponto de podermos afirmar que, no *Fedro*, *Éros* é igualmente colaborador da alma humana, ao contrário do discurso de Lísias (230a-234c), que o retrata como um detrator.

O belo, a sabedoria e a bondade são as qualidades que nutrem e fazem crescer novamente as asas, tornando a alma leve, ao passo que o vício e a vileza as fazem encolher e desaparecer (246e).<sup>146</sup> Contudo, há belezas, como afirma Platão no *Filebo* (51c), que não são belas relativamente umas às outras, mas são belas naturalmente, por si mesmas e eternamente, e que comportam prazeres que lhes são aparentados.

O que defendemos é que somente o amor filosófico nos liga à experiência noética, fazendo-nos recordar dela e ajustar o movimento da alma na direção desse *eídon*, o que não ocorre sem dificuldades. É importante destacar a passagem (250a) que explicita isto:

Ter deles (dos seres) uma reminiscência a partir destes daqui não é fácil para todas (as almas), 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.<sup>147</sup>

Mais adiante, nessa mesma passagem, Sócrates afirma que muitas almas ignoram a afecção (*páthos*) por não a ter percebido com força suficiente. É, a nosso ver, exatamente a força do amor filosófico que permite esse salto em direção à visão dos seres.

É preciso demonstrar as imagens de movimento que a visão do belo desperta na alma. O recém iniciado, ao se deparar com a beleza, primeiro estremece (*phrissō* 251a) e, se não temesse a fama de uma loucura excessiva sacrificaria (*thyō*) ao predileto como a um deus. Depois surge uma mudança (*metaboleús*) de tremor (*phrikē*) que vem acompanhada de um suor (*hídros*) e um calor atípico que o tomam (*lambáno*). Como já destacamos, a ideia do movimento está presente também na alteração dos estados da alma. A imagem sugere que o belo vem a ser um fluxo (*aporrón*) que entra pelos olhos e irriga (*ádretai*) a natureza alada, que fica intumescida e incha, fazendo-a brotar (*blastáno*). Nesse momento ela se irrita (*anakékiō*) e ferve (*gargalízō*) com as cócegas provocadas pelo crescimento das asas (*pteroPHYÉō*) (251c). Aqui temos uma descrição muito similar, inclusive, às transformações corpóreas que acontecem no próprio ato sexual.

O fluxo é chamado de desejo (*hímeros*), e o crescer (*hormáo*) das asas provoca uma agitação na alma a ponto de lhe tirar o sono à noite e não permanecer num só lugar durante o dia, atormentada por essa “atípica afecção” (*atopíai tou páthous* 251d). Assim ela corre (*théō*)

<sup>146</sup> καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον: τούτοις δὴ τρέφεται τε καὶ αὔξεται μάλιστα γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχυρῶ δὲ καὶ κακῶ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται.

<sup>147</sup> ἀναμνησκεισθαι δὲ ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥάδιον ἀπάση, οὔτε ὅσαι βραχέως εἶδον τότε τὰ κεῖ, οὔθ' αἱ δεῦρο πεσοῦσαι ἐδυστύχησαν, ὥστε ὑπὸ τινῶν ὀμιλιῶν ἐπὶ τὸ ἄδικον τραπόμεναι λήθην ὧν τότε εἶδον ἱερῶν ἔχειν.



ansiosa para ver aquele que possui a beleza, no qual ela encontra o único médico para seus maiores sofrimentos (251e).

Como podemos constatar, são inúmeros os verbos de movimento, e temos uma impressão bastante visual do que acontece com a alma do recém iniciado, o quanto ela é afetada pela visão do belo no amado.

É oportuno ainda sublinhar a rápida referência a *antéros* (255e) no contexto da discussão acerca do papel que *éros* exerce sobre a ascensão do movimento da alma, incitando o ressurgimento de suas asas. Como se trata de uma passagem realmente muito breve, convém nos perguntarmos: quem ou o que seria este contra-amor? Por que evocá-lo nesse contexto argumentativo?

De acordo com a mitologia popular, *éros* era solitário e se mantinha sempre criança, por isto os deuses engendraram seu irmão mais novo *antéros* para que este tivesse uma companhia e assim, ao se ver em um espelho, pudesse alcançar a maturidade. Ele é representado como semelhante ao deus em tudo, exceto pelos cabelos longos e asas de borboleta emplumadas, segurando um arco e flecha.

O que nos parece relevante é que o mito que introduz o *antéros* evidencia a importância da relação de alteridade até mesmo para o deus. Para Robert Merrill (1944, p. 268) *antéros* é tanto o vingador, o gênio contrário, quanto o que ama igualmente, contexto mais condizente com o *Fedro*, cujo sentido utilizado para o termo mais se aproxima de “love-in-return”, dando a noção de reciprocidade. Luiz Menezes (2010, p.112) acrescenta que:

Se entendermos a palavra *antéros* aqui indicada como sendo a imagem refletida, ou melhor, um reflexo de *éros*, podemos verificar sua correspondência com a palavra reciprocidade, pois é desta forma que o amado responde ao *éros* do amante: com uma imagem reflexiva. Mais abaixo o *antéros* sentido pelo amado será classificado como *philia*. Ou seja, a reciprocidade do amor refletida como *antéros* é reconhecida como *philia*. Assim, a amizade irá unir o amado e o amante, e compor o corpo do discurso amoroso ligando-se a sabedoria (*sophia*) e dando origem a *philosophia* (*Fedro*, 256a).

Concordamos com o autor quanto à imagem do *antéros* como um espelho, já que o contexto deixa claro que os olhos do amante, diante da beleza do amado, refletem o brilho que vem do alto, como uma superfície lisa ou sólida: “Tal como um sopro ou algum eco [...] assim o fluxo de beleza é novamente direcionado ao belo, através dos olhos, por onde a alma é acessada e tem as asas crescidas” (255c).

A própria íris é uma superfície lisa que reflete nossa imagem dentro dos olhos do outro, e deste modo podemos conjecturar – algo bastante difundido pela psicanálise contemporânea –

que a primeira imagem que temos de nós mesmos é aquela refletida pelo olhar de quem nutre e cuida.

Ora, no *Fedro*, o brilho do belo aqui na terra equivale ao brilho que a ideia (*eidos*) possui no hiperurânio, região supra celeste na qual se pode alcançar o que verdadeiramente é, e não o que parece ser (247 c-e). Desse modo, toda vez que a alma, mesmo a mais esquecida, depara-se com o tal brilho, rememora algo lá do alto e, por isso, desinteressa-se dos assuntos terrenos, perde o domínio de si mesma e fica tomada de entusiasmo.

Assim, a alma recebe o fluxo da beleza pelos olhos, “motivo pelo qual a sua natureza alada é irrigada” (251c). A semelhança do belo com a realidade das ideias na região acima do céu se dá por sua qualidade de ordenamento e simetria. Afinal os atributos do divino em Platão são os mesmos que os da forma inteligível, estão sempre relacionados àquilo que é estável, autônomo, incorruptível, belo, regrado e ordenado.<sup>148</sup>

Contudo, esse mesmo olhar que nos traz identidade como seres de relação, determinados pela necessidade inevitável do outro, pode nos alienar e aprisionar, arrastando para o vício e a desmedida. Não raro os desejos violentos da paixão insistem em desfilar nas páginas sangrentas das manchetes, de tal forma que *antéros* pode, sim, transformar-se em um gênio ruim.<sup>149</sup> Destarte, mais uma vez a ambivalência do amor está presente na própria concepção do espelho *antéros*.

Recordemos que, segundo a *República*, tanto o filósofo quanto o tirano são definidos por seu *éros*. No caso do filósofo, o amor se dirige ao saber, promovendo uma moderação dos apetites e uma harmonia na alma, tal como uma música celestial. No caso do tirano “*éros* como vive à maneira de um tirano na sua alma, numa total anarquia e ausência de leis, e é soberano único, conduzirá o homem, no qual habita como numa cidade, a toda espécie de audácias” (*Rep.* IX 575a).

Assim, a loucura como desmedida humana é condenada no *Fedro*, enquanto a loucura amorosa é louvada, sendo explicada à luz da reminiscência do belo (249d-250c) e da afinidade entre as almas de um mesmo cortejo divino. Segundo o diálogo, a semelhança gera amizade (240c) e é uma lei do destino não haver jamais amizade entre um mal e outro mal, enquanto o bem é necessariamente amigo do bem (255b).<sup>150</sup> Deste modo, a paixão amorosa pode funcionar

<sup>148</sup> Ver também *Banquete* 182a: “O belo é ordenado e regrado”.

<sup>149</sup> O substantivo *páthos*, cujo radical dá origem tanto à palavra patologia, quanto à palavra paixão, elucida claramente como os estados de alma sofrem alterações quanto ao tema do amor. Notemos que o sentido mais primitivo de *páthos* é ser alterado, assim como *alter*, a raiz latina do termo alteridade (diferença, diversidade) também dá origem ao termo alteração (modificação, perturbação), e ainda o nosso termo afeto, do latim *affectu* sugere algo como ser afetado agradável ou desagradavelmente por alguém.

<sup>150</sup> Ver também *Górgias* 510b: “A mais estrita amizade possível é aquela entre semelhantes.

como um gatilho para a reminiscência das realidades inteligíveis e divinas presentes na instância mais elevada da alma humana, o *noûs*.

Assim como no *Banquete* (211c) o corpo belo pode funcionar como um convite à ascensão, passando pelos belos ofícios e pelas belas ciências e nos remetendo à alma bela, e esta, por sua vez, ao belo em si; no *Fedro* temos igualmente um movimento de ascensão dialética que é representado pela imagem da espiral ascendente em direção à planície acima do céu, onde os deuses se baqueteiam, o lugar da essência que é o ser (*ousía, óntos, oûsa*) e é sem cor, sem figura e intangível (247c).

Alteramo-nos no contato efetivo com o outro, e disso decorre a potência do diálogo no encontro entre duas almas que se afetam mutuamente. Como afirma D. Cardoso (2006, p.78):

Cada discurso seu está voltado não para si mesmo enquanto discurso, que é sempre um objeto, mas está voltado para o outro. O que equivale dizer, para o sujeito. Eis porque da superioridade da oralidade em relação à escrita: não porque existe um público seletivo e outro geral, mas porque o escopo de todo discurso é atingir a alma de quem estabelece diálogo com o filósofo.

O movimento de Sócrates no *Fedro* destoa consideravelmente de sua performance em outros diálogos, ele não confronta seu interlocutor com sua implicância de costume, não destitui o suposto saber com perguntas provocativas, pois se trata de um movimento de deixar-se levar, em um primeiro momento, para em seguida conduzir, retificando a rota. Ainda que por trás dessa disfarçada sedução haja muito da sua afamada ironia, o tema do amor nos torna flexíveis, e assim o personagem Fedro é persuadido docemente pelo movimento de seu auriga.

Como bem nos aponta R. Campos (2006, p.11), o lugar do discurso no diálogo é um *tópos* atípico: “lugar em que a loucura é divina, em que a poesia arcaica porta um conhecimento, em que há uma retórica filosófica, posições que não são encontradas facilmente noutros diálogos de Platão.”

No momento da passagem do primeiro para o segundo discurso de Sócrates, ele diz a Fedro que estava prestes a cruzar o rio quando o sinal de seu *daimon* o detém e o proíbe de partir antes de se retratar; algo o perturbava, estava aflito, e, citando o poeta Ibico, confessa sentir receio de estar conquistando honras entre os homens, mas cometendo falta contra os deuses e admira-se do quão profética é a alma (242b-c).

A palinódia, a nosso ver, dá-se justamente para conciliar amor e conhecimento, para mostrar que não são opostos, mas pelo contrário, que a filosofia é justamente amor que se dirige ao conhecimento. Neste sentido, negar essa qualidade de movimento erótico seria negar a própria filosofia.

Ao atravessar o rio Ilisso, onde Boréas sequestrou Orítia, Sócrates também transpõe a aridez do seu primeiro discurso, tornando-se mais inspirado e mais benevolente com o amor. Longe das ofuscantes luzes da cidade e da sequidade da cena política, quiçá a loucura possa ser louvada, sob a sombra poética dos ciprestes. Nossa hipótese, contudo, é que Sócrates só sai da cidade para retornar a ela, pois ele não propõe um modo idílico de vida, desconectado da *práxis* da cidade.

Seria possível adotar uma postura de total sobriedade e distanciamento em relação à paixão humana ou a postura mais filosófica seria dar a ela um direcionamento ético? Há um movimento que une continuamente o amor ao crescimento das asas e ao despertar da reminiscência: ao se deparar com a bela figura do amado, o amante recebe o fluxo que desperta o amor, o qual por sua vez se manifesta como intumescimento dos brotos das asas, que ficam irrigados por esse fluxo.

Segundo Monique Dixsaut (2001, p. 131) “o dialético é o único que sabe que nenhum método é capaz de alcançar a verdade do que quer que seja, se não for animada por *éros*”. N. Muller (2012, p.97), por sua vez, nos diz acerca do movimento da alma pela palavra e pelo amor:

De um lado, o personagem Sócrates afirma que a retórica consiste na arte de conduzir a alma, uma *psycagogía*, que se realiza pelos discursos - e a história humana transmite exemplos evidentes da comoção provocada por discursos inflamados. Do outro lado, as longas descrições dos três discursos iniciais são concordantes ao mostrar o amor movendo intensamente a alma inteira – e isso todo amante bem sabe – embora eles divirjam na explicação sobre os contornos e as direções seguidas pelos fluxos eróticos. É claro, então, que discursos e amor movem a alma. Um pela palavra, o outro pela paixão. A palavra é a exteriorização de um pensamento, ela expressa um empenho de *diánoia*, a capacidade discursiva da alma. O amor, diz Sócrates, é um dom divino, ele expressa uma *manía*, um *enthousiásmos*, uma espécie de posse da alma pela divindade. Mas a palavra só consegue mover as almas por uma espécie de paixão que é *peithó* a amiga da deusa do amor. E o amor tanto se comunica por expressões de todo tipo, sem faltar *lógos*, a palavra articulada, quanto abraça a alma inteira, incluindo *lógos*, a razão.

Também assume essa posição a tese de R. Campos (2006, p.71), que afirma que o fluxo do desejo é o meio pelo qual o amor se manifesta, conduzindo a alma (psicagogia) em um movimento ascendente.

A anamnese, por um lado é o movimento de resgatar aquilo que foi grafado na alma em seu trajeto numa circunvolução passada na região supraceleste. Por outro lado, para que as asas cresçam, é necessário que a visão ative o fluxo do desejo. A relação entre o amor e visão, neste contexto, está em que ambos provocam um impulso que lança a alma em seu movimento.

Consideramos, portanto, que o amor, mais precisamente o amor filosófico, é a potência que realiza a convergência entre *lógos* e *noûs*, ao realizar um movimento na alma de atração e unificação entre a palavra e a visão noética.

Seguimos Kristeva (1999, p.54), quando diz que “o *Fedro* demonstra como a psique e *éros* são interdependentes, ao converter a alma no espaço necessário, o receptáculo da paixão amorosa.” Seguimos igualmente F. Fortes (2019, p. 101) que nos aponta:

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).

Um detalhe pouco explorado pelos comentadores é que na passagem 247d, quando Sócrates descreve a vida das almas imortais, a presença do verbo *agapáo*:

E, posto que o pensamento de um deus é nutrido por intelecto e ciência puros - 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 (*agapái*), bem como nutre-se e deleita-se contemplando o verdadeiro, até que a revolução circular a reconduza ao mesmo ponto.<sup>151</sup>

Podemos considerar o verbo *agapáo* em seu sentido comum de “regozijar-se”, contudo, ao considerarmos o substantivo *agápe*, em sua entrada no LSJ vemos o sentido de um amor dos deuses pelo homem ou do homem em relação aos deuses.

No capítulo seguinte veremos como se dá, na prática, a condição psicagógica por meio da dialética, em íntima relação como o movimento do amor filosófico. O filósofo dialético, o único digno capaz de ser seguido como a um deus, é comparado com o açougueiro experiente, pois divide o discurso em suas articulações naturais.

## Conclusão

Neste capítulo, demonstramos como se dá o movimento da alma, o que fizemos ao investigar as três principais forças motoras que atuam sobre ela, a saber, a *anankhé*, que caracteriza o movimento da “alma animal”; o *lógos*, característica fundamental da força motora que atua sobre a alma humana, e o *éros*, que é retratado como um deus e atua como uma força motora autônoma que faz nascer asas na alma humana a tornando semelhante às almas dos

---

<sup>151</sup> ἄτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς ὅση ἂν μέλη τὸ προσῆκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τάληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἢ περιφορᾷ εἰς ταῦτὸν περιενέγκῃ.

deuses. Obviamente todas as imagens se referem à alma humana, que integra em si a natureza do composto – corpo/alma, animal/divino, não alado/alado – cuja imagem é a parelha.

Para melhor compreender a ação das forças motoras envolvidas no movimento da alma, analisamos as imagens oferecidas por Platão: a do burrico que tentar apanhar o alimento à sua frente, a qual nos remete aos efeitos da necessidade que pode arrastar cegamente as almas; a imagem da queda das almas por meio da lei de Adrastéia e a tipologia das almas melhores, a saber, aquelas cujo movimento é mais livre e ordenado; e, por fim, aquela do cortejo dos deuses no séquito de Zeus, evidenciando o papel de *éros* sobre as almas humanas, as quais se nutrem do amor e do belo, nutrição esta que está relacionada ao movimento de brotação das asas.

Três são as principais forças que movem a alma: necessidade, *lógos* e amor. Consideramos que a questão do amor não se limita à esfera privada, pois o amor é a energia motriz por excelência que atua nas três dimensões da alma, a animal, a divina e a propriamente humana, e evidenciamos assim, que a cada uma delas corresponde um tipo de amor.

Torna-se patente que há uma maior autonomia e liberdade de movimento no amor filosófico, cuja imagem é a do deus gerador das asas. Ao associar *Éros* a *Pteros* Sócrates diz que se pode crer, ou não, nos versos, mas fica claro que o objetivo é buscar a causa dessa afetação da alma que é o amor.

Se a filosofia é uma relação erótica com a verdade, um amor pelo saber, a questão da definição de *éros* está posta, desde o início do diálogo como algo essencial. Sócrates afirma que seu primeiro discurso definiu (*horízo* 263d) *éros*. Inicialmente o amor é uma espécie de apetite, sendo que a palinódia virá para (re)definir o amor como um atributo divino – logo, inteligível – que impulsiona a alma em direção ao belo. Aquele que ama é partícipe (*metékhon*) da loucura (249e), uma vez que é “inspirado pelos deuses”, sendo que os apetites não podem ser suprimidos, mas apenas gerenciados, o que é atributo da atividade dialética.

A própria filosofia como abandono divino das normas habituais (265a) é uma espécie de mania benéfica, sendo esta definição a grande novidade do *Fedro*. As manias profética, expiatória e poética já eram conhecidas pela tradição, Platão, no entanto, traz uma forma nova, a mania erótica, que é a filosofia.

Sendo assim, *éros* é uma potência movente presente na alma humana que faz com que a atividade filosófica seja não somente um exercício do *lógos*, mas também, e principalmente, uma forma de amor. Este é um ponto fulcral no diálogo, é o que justifica a necessidade de um canto reparador, um novo discurso que vem justamente para questionar a possibilidade aventada pelo discurso de Lísias de existir um amante isento da afetação erótica.

Além disso, a perspectiva da alma como *dynamis* nos coloca também diante da necessária avaliação do jogo de forças a que ela está submetida, sobretudo é preciso destacar as forças motoras que atuam sobre a alma. Como vimos, tudo aquilo que está na alma possui uma função dentro da dialética, como observa E. Belfiore, (2006, p. 189) “o cavalo indócil impulsiona na direção do belo”; e sem esse impulso não haveria movimento na alma. Trata-se, portanto, de reconhecer o papel que cada elemento cumpre na dinâmica da alma como um todo.

O amor é um tipo de apetite, tal como é tratado no primeiro discurso socrático, assim como também é um deus, como retrata Sócrates em seu segundo discurso. Deste modo, não há um corte radical entre os dois discursos de Sócrates e nem mesmo entre estes e o discurso de Lísias. Todos os discursos são construtos platônicos e, portanto, são passos importantes no trajeto da dialética como uma forma de psicagogia.

O que destacamos é que a força do *lógos* não está apenas no *lógos* em si mesmo, mas também nas potências presentes na alma, sobretudo pela capacidade do *lógos* de se ligar a *éros* produzindo a força propulsora que leva à ação. Sócrates diz que perseguiria Fedro até Mégara por causa dos discursos, contudo, o que convence Sócrates a seguir Fedro não é propriamente o interesse pelo discurso de Lísias, mas o fato de ele se colocar como *philomáthes* (230d) e não suportar a ameaça de Fedro de não preferir mais nenhum discurso (236d).

A potência do *lógos*, assim como a potência de *éros* podem atingir o extremo da coerção e, ainda que não haja necessariamente violência física, os efeitos dessa modalidade de condução são danosos para a alma e, de modo semelhante, para a cidade.

De fato, o que pretendemos demonstrar é que a força de *éros* é ainda maior que a força do *lógos*, e, sendo assim, é a força do amor que empresta ao *lógos* maior potência em sua capacidade movente sobre a alma. Os riscos para a cidade são evidentes quando os discursos apaixonados arrastam para a selvageria, logo é mister não perder de vista o contexto político da discussão sobre as moções da alma.<sup>152</sup>

Para que o *lógos* possa, de fato, conduzir as almas, é preciso conhecer as almas que se pretende guiar, conhecer suas necessidades, suas aspirações, seus desejos, seus valores, suas inclinações e aptidões e modelar os discursos segundo esse conhecimento. Isso porque, como vimos, o que potencializa a capacidade de condução presente no *lógos* é justamente a ação de *éros*. Assim sendo, se o discurso por si só possui a capacidade de guiar, uma vez dotado de potência erótica, ele o fará com maior eficácia.

---

<sup>152</sup> Recordemos que na *Rep.*IV (334e-335a) a cidade é vista como análoga à alma em letras garrafais, e aquilo que afeta os movimentos da alma afeta os processos civilizatórios, uma discussão absolutamente fundamental para a democracia, seja a de Atenas, seja a de nossos tempos.

Neste sentido, assim como há vários tipos de *lógos*, há muitos tipos de amor, e indo mais além disso, há um tipo de amor específico para cada tipo de *lógos*, daí a importância de se considerar como a alma é afetada em seus movimentos por essas forças poderosas que modulam as turbulências de seu voo.



## Capítulo 3

### A filosofia como psicagogia

#### Introdução

No presente capítulo, pretendemos defender a tese propriamente dita, ou seja, a explicitação da atividade filosófica como uma performance psicagógica que, por meio do método dialético, atua sobre o *lógos*, princípio ordenador do movimento da alma humana, promovendo divisões e reuniões nas articulações naturais do discurso, e tendo como mirada a estabilidade máxima que é a imagem do movimento espiralado das carruagens aladas, movimento que se assemelha àquele dos astros celestes.<sup>153</sup>

Se queremos conceber a filosofia como psicagogia, teremos antes que estabelecer a relação entre a alma e movimento, de modo a compreender em que medida ela implica um método e um *télos*. Dito de outro modo, para se identificar a filosofia como um movimento de condução da alma, será necessário reconhecer que, na proposta (e a aposta) platônica, tal condução se dá de um modo determinado e diverso do que ocorre em outras práticas correntes em seu tempo. A peculiaridade da psicagogia platônica reside em seu movimento dialético, o qual tem por norte a visão do que é em si e por si. Está claro no texto que a retórica filosófica é a verdadeira retórica, (260e), a qual tem por objeto a alma (270d-e) e tem por finalidade conduzi-la (271d) em um movimento que se assemelha à uma espiral ascendente.

A dialética é a atividade por excelência do *noûs*, um exercício que eleva o pensamento, organizando os movimentos autônomos da alma, tornando-a mais harmônica. O *noûs*, instância

---

<sup>153</sup> Existem inúmeros termos que indicam o movimento circular, semelhante ao das esferas celestes, como podemos destacar os verbos: *periphéro* (247d), *peripoléō* (247c); o substantivo feminino *periphorá* (247d) e o substantivo masculino *periódos* (247a). Cf. *Rep.* VII (436c-e), passagem em que Platão compara o movimento circular da alma a um pião; e *Rep.* X (617a) passagem em que compara com o fuso que gira sobre si mesmo em um movimento circular. Ver também *Timeu* (34a) quanto ao giro uniforme da alma do todo; e a passagem (36e-37a), na qual Platão afirma que a alma, tendo sido tecida ao longo do céu, envolve-se em um círculo que a faz girar sempre em torno de si mesma.

intelectiva mais alta presente na alma, necessita do *lógos* para ser expresso, assim como o *lógos* necessita do amor filosófico exerce para se dirigir para os *noeta*. Sendo assim, tanto o amor filosófico quanto a retórica filosófica se distinguem de outras modalidades de amor e de discurso precisamente pela mediação do *noûs*. Trata-se, portanto, de uma dialética psicagógica ou, melhor dizendo, de uma psicagogia dialética, que faz com que a alma possa se voltar e se dirigir livremente na direção daquilo que lhe é próprio, ou seja, o inteligível.

No quadro da analogia entre a alma humana e a dos deuses em sua relação com o saber, pode-se dizer que a humana busca conhecer o que a divina já conhece, ou seja, ela se caracteriza pelo seu o amor ao saber.<sup>154</sup> Assim, a busca por assemelhar-se aos deuses oferece à alma uma direção, de modo que o *lógos*, conduzido pelo auriga, volta-se para o inteligível, assim como a percepção do belo aparente, conduzida pelo *éros* filosófico, volta-se para o belo em si.<sup>155</sup>

Neste capítulo pretendemos demonstrar como a tarefa difícil de conduzir a alma pelo método dialético deve necessariamente lidar com as duplas faces das potências motoras, tanto as da necessidade, quanto as da linguagem e as do amor. Veremos também como esse método se relaciona com o procedimento próprio à medicina de matriz hipocrática, especialmente no que tange à sua concepção orgânica do discurso. Por esse caminho, esperamos apresentar as razões que, a nosso ver, explicitam a identidade entre “retórica verdadeira” e filosofia e por fim, aquela entre filosofia e psicagogia.

## 1. Os discursos duplos

O diálogo como um todo, tal como vimos realçando, é uma performance ativa da prática dialética, de modo que o passeio sinuoso ladeando o fluxo das águas do rio Ilissos deixa entrever não apenas a multiplicidade das imagens em movimento, mas também as equivocidades do próprio *lógos*. Platão contrapõe, de forma magistral, no *Fedro* duas figuras maiores da arte do discurso, a saber, Isócrates e Lísias, e portando oportunamente a máscara desses seus interlocutores secretos submete ao *elenkhós* a sua *tékhne*.<sup>156</sup>

<sup>154</sup> Cf. *Banquete* (204 a-b). Os amantes da sabedoria, assim como o deus *Éros* não são nem sábios nem ignorantes, mas intermediários entre estes.

<sup>155</sup> Cf. Souza, J. M. R. *Mostração e demonstração de éros como philosophos no Banquete de Platão*. Tese de Doutorado. Natal: UFRN, 2011.

<sup>156</sup> Lísias é interlocutor que domina a primeira parte do diálogo e novamente citado no epílogo (278b-c) assim como Isócrates citado primeiramente na passagem (278e). Ao final do diálogo, Sócrates proclama aos deuses locais que Isócrates é seu favorito e Lísias o favorito de Fedro (279b). Segundo Yunis (2011) há inúmeras referências a Isócrates em diferentes obras de Platão, assim como há referências à Platão nas obras de Isócrates. Já destacamos também a referência ao poeta Estesícoro, por meio da palinódia, assim como a referência à Górgias, para quem o discurso seria como um grande soberano que, com o menor e invisível corpo, executa as ações mais

O texto mobiliza uma série de pares de opostos, exercendo na prática o que recomenda a arte dialética, a separação e a reunião nas articulações naturais do discurso. Neste sentido a duplicidade da linguagem é explorada amplamente, assim como a duplicidade do amor. Vejamos, mais pormenorizadamente alguns desses pares presentes no diálogo:

- 1) Duas formas de condução: o desejo dos prazeres inatos (*epithymía*) e a opinião adquirida que tende para o melhor (*sophrosýne*) (237d-e)
- 2) Dois cavalos: Um dos cavalos é nobre e belo, assim como a origem de sua raça, enquanto o outro é o contrário disso, tanto por si mesmo quanto em relação à sua origem (246b).
- 3) Os dois discursos de Sócrates sobre o amor: um detrator (237b-241d) e o outro como um elogio ou palinódia (243e-257b).
- 4) A ambiguidade de *éros*, que pode atuar: ora como um “certo amor divino” (*theion tina érota*) ora como um “amor sinistro” (*skaión tina érota*) (266a).
- 5) Dois tipos de oradores: O bom orador, que “fala belamente” (*kalós rethesoménois* 259e) porque conhece a verdade sobre o assunto de que trata; o orador que arrasta os ouvintes, brincando com as palavras (262d).
- 6) Dois tipos de temperança: Quando a opinião conduz através da razão ao que é melhor e predomina (237e); e a “prudência mortal” (*sophrosyne thnetei*) na administração de bens, que gera mesquinhez na alma do amado e é uma servidão elogiada por muitos (256e-257a).
- 7) A duplicidade da mania: como desmedida humana (*hybris*) e como abandono divino das normas habitualmente aceitas (265a).
- 8) O termo *phármakon*, tanto como remédio, quanto como veneno: *phármakon* é comparado por Sócrates como veneno, que pode enfeitiçá-lo e arrastá-lo para o êxodo da cidade (230d); e como o remédio para a memória no mito de Toth (275a).
- 9) O auriga providente e o auriga imprudente: a condução reflexiva do “auriga providente” (*heniókhrou pronoíai* 254e) capaz de direcionar a parelha de cavalos; e o “auriga imprudente” (*kakíai heniókon* 248b) que não consegue dominar as rédeas, sucumbindo ao empuxo dos cavalos.
- 10) O duplo encanto das cigarras: podem entorpecer causando sono, mas também podem interceder positivamente frente às musas (259b-c).

---

divinas (*Elogio de Helena*, 8). Ainda que não esteja no escopo da tese avaliar a relações com tais personagens, esse debate de Platão com as ideias de seu tempo não pode ficar ausente na leitura do diálogo.

- 11) A ambiguidade da imagem (*eikós*) que: tanto pode iludir pelo que parece ser, quanto ser semelhante à verdade daquilo que é (273d).
- 12) A ambiguidade da escrita: ela pode, por um lado, impedir a memória, mas quando é bela, por outro lado, é louvável (275c). O “escrever na alma” (*gráphetai en têi psychêi* 276a) como uma palavra viva, por oposição à escrita em um suporte material que seria letra morta, quando seu interlocutor pergunta e ouve como resposta o silêncio sepulcral das letras (275d-e).
- 13) Os dois tipos de agricultor: o agricultor inteligente aquele que semeia no tempo oportuno (*kairós*) e o que supostamente semearia em pleno verão (276b).
- 14) A duplicidade na analogia com o açougueiro: por um lado, o bom dialético que corta o discurso nas articulações naturais, como um trinchador experiente; e, por outro lado, o orador que decepa e fragmenta os elementos do discurso, como um açougueiro desajeitado (265e).

Toda essa paridade de discursos e temas remete a algo que consideramos fulcral na filosofia de Platão, a diferença entre ser e parecer.<sup>157</sup> Tal discernimento é o passo primordial para o raciocínio dialético, de modo que podemos considerar que o inventário de oposições acima apresentado desempenha um papel fundamental na condução retórica que o texto realiza em relação a nós os leitores. Platão nos conduz gradualmente ao raciocínio dialético por uma série de analogias, até alcançar um patamar epistêmico mais elevado, indo além do que é aparente e circunstancial para apreender o que é em si e por si, numa espécie de depuração intelectual.<sup>158</sup>

Segundo C. Kahn (1997, p.118), a concepção platônica de ser se caracteriza pela oposição entre ser (*eînai*) e parecer (*phainetai*) de tal modo que o ser não se deixa capturar nem pelo que aparece, nem por aquilo que está em devir (*gígnesthai*), mas somente pela inteligência podemos apreender algo acerca dele, sem, contudo, esgotá-lo.<sup>159</sup> Há um contraste entre o que permanece e o que muda.

---

<sup>157</sup> Cf. *Teeteto* (150b) Sócrates se compara com a parteira e nos aponta que sua função é ainda mais complexa, pois envolveria discernir se os frutos do partear seriam seres reais ou apenas aparências, e por isso mesmo escolhe a dedo seus interlocutores. No *Sofista* (261b) a falseabilidade é avaliada à luz da opinião (*dóxa*) e do discurso (*lógos*) e mais adiante, nas passagens (254c-256d), Platão analisa como os pares ser e não-ser, identidade e diferença, ao atravessarem todas as ideias, estimulam o raciocínio dialético. No livro VII da *Rep.* (514a-541b) temos a clássica alegoria da caverna que trata da tendência a tomar as imagens pelo que realmente é. Ver também *Górgias* (463b), acerca da distinção entre parecer (*dokéō*) e ser (*eînai*) apresentada por Sócrates.

<sup>158</sup> Cf. *Sofista* (253d), passagem na qual a prática dialética é dividir por gêneros ou classes, de modo a não tomar por outra uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra.

<sup>159</sup> Cf. *Teeteto* (153a) Platão apresenta a demonstração de que o movimento (*kínesis*) é a causa de tudo o que parece ser (*tò men eînai*), de todo devir, e de que o repouso é a causa de todo não-ser (*tò de mê eînai*) e perecer. O fogo,

A questão do erro cognitivo seria, portanto, correlata ao fato de julgar pelo que parece ser e não pelo que realmente é, o que poderia acarretar uma consequência ético-política especialmente quando o erro está ligado a temas fulcrais para a cidade. Sócrates afirma que é bem mais fácil se enganar quanto ao justo e ao bom do que quanto a saber o que é o ferro e a prata (263a).

Aquilo que parece é o verossímil (*eikós*), o qual nasce a partir da semelhança com a verdade, sendo que é o que à maioria parece ser (*dokéō*) (273b-c). O argumento é o de que aquele que conhece a verdade do ser tem mais facilidade para perceber o que lhe é semelhante (273d). O agir e o padecer não dizem respeito ao ser, mas à alma, uma vez que ela é tratada como uma *dýnamis*, contudo, sem a alma não seria possível a inteligibilidade do ser, pois é ela a intermediária entre o que parece e o que é. Sob este ponto concordamos com M. Marques (2006, p. 199) quando afirma que “a alma que conhece, em seu movimento inerente, opera a passagem do sensível para o inteligível.”

Contudo, se o conhecer se produz pelo movimento de aproximação da alma em relação à estabilidade do ser, como vimos demonstrando na presente tese, é pela oposição e pela diferença que essa aproximação pode se realizar, ou seja, é preciso separar em articulações estratégicas para melhor reunir, mantendo a organicidade do discurso. Portanto é justamente o movimento de exposição dos divergentes, por meio da oposição, que nos convida à reflexão dialética.<sup>160</sup>

Neste sentido Platão necessita de seus oponentes na cidade grega – sejam eles poetas, oradores, sofistas, logógrafos, políticos ou tiranos – uma vez que a oposição é parte indissociável de sua metodologia. R. Rachid (2021, p. 79) nos esclarece acerca dessa estratégia do *lógos* platônico:

Atendo-se tanto no *Fedro* quanto no *Sofista* ao processo de divisão por formas como o método próprio da ciência dialética, Platão visa explicitar sua função de desvelar a natureza ou destra ou especiosa do *lógos*. Se no *Fedro* a ciência dialética tem como contraexemplo a logografia, lado sinistro da retórica filosófica, no *Sofista*, o seu contraexemplo é a ciência doxástica, cujos procedimentos nefandos, para o dialético, êmulo do doxósofo, se pautam pela projeção no plano da linguagem das escolhas efetuadas no âmbito epistemológico. Reafirma-se, então, a copiosa construção da figura do filósofo e de sua ciência dialética a partir da percuciente exposição das artes

---

por exemplo – “que gera e coordena todas as coisas” – seria gerado pelo avanço e pelo atrito, sendo estes, formas de movimento. É relevante notarmos nessa passagem a forte influência heraclitiana no pensamento de Platão, especialmente no tocante à questão do fluxo e do movimento, que são centrais em nossa tese sobre a condução da alma.

<sup>160</sup> Na *República* VII (523b-c) Sócrates nos diz: “Os objetos que não convidam a inteligência à reflexão são todos aqueles que não conduzem simultaneamente a sensações contrárias; os que conduzem, coloco-os entre os que convidam à reflexão, sempre que a sensação, quer venha de perto, quer de longe, não põe em evidência se trata-se de um dado ou de seu contrário”. Trad. por Anna Lia Prado, 2006.

produzidas pelos outros gêneros produtores de discurso, existentes na pólis clássica.

Assim, o *Fedro* é um diálogo que joga com os duplos a todo momento, mas, ao invés de cair na tentação erística ou na mera truculência verbal, aponta uma saída dialógica que estrutura uma nova etapa dialética.

O paradigma da estabilidade da alma, por meio da harmonização dos seus movimentos, não nos libera da tarefa de lidar com a imprecisão do *lógos*, uma vez que nossa humana condição se apresenta em uma atmosfera de inconsistência. Nesse sentido, a ambiguidade não é necessariamente sinônimo de equívoco, pois pode inclusive ser o que enseja a pesquisa. A filosofia não se detém no já aprendido, mas mantém-se em movimento entre a ignorância e o saber, e, justamente por saber o tanto que ignora, também do saber à ignorância.

A cada circunvolução que simboliza o movimento de busca pelo saber, por parte da alma, temos um acréscimo de conhecimento, assim sendo, o raio de abrangência se amplia, em um patamar superior. Por isso mesmo a analogia com o movimento circular não é, de fato, um círculo fechado em si mesmo, mas uma espiral em crescente ascensão, como já apontamos no capítulo anterior.

O ato de conhecer em Platão, como nos esclarece R. Rachid (2021, p. 66), em seu artigo sobre a *dýnamis koinonias*,<sup>161</sup> é uma relação dialética entre o ser, o movimento e a alma. Vejamos:

O padecer, o sofrer a ação, não pode originar-se do repouso,<sup>162</sup> da inabalável morada, no qual o ser parmenídico, ingênito, incorrupto, imóvel, mas do movimento. O poder do conhecer move o ser real, rejeitando-lhe o permanente repouso e, por essa afecção, provocada pelo conhecimento, o ser efetua sua comunidade com o movimento. A ação de conhecer supõe a condição do movimento, pois sem o mobilismo não pode haver a atividade epistêmica, por meio da qual a alma efetua a mediação entre aquilo que está submetido à corporeidade do devir e o que está, por sua vez, subordinado à inteligibilidade da essência. O poder (*dýnamis*) revela-se, portanto, como a tensão ontológica essencial entre a relação dialética entre o agir e padecer, entre o movimento e o repouso.

Concordamos com o autor em sua assertiva quanto à importância do movimento para o próprio ato da inteligência, o qual, por sua vez, como nos bem aponta M. Dixsaut (2013, p.143), não pode acontecer sem a alma pensante. Portanto, entre a estabilidade máxima dos seres e a instabilidade extrema das imagens e das aparências sensíveis, temos o movimento ordenado da

<sup>161</sup> Cf. *Sofista* (251c) O movimento e o repouso participam do poder da comunidade (*dýnamis koinonias*) com o ser.

<sup>162</sup> Cf. *Sofista* (248e).

alma que permite um acesso possível ao inteligível, uma via humana, sempre mediada pela palavra e pelo amor.

## 2. O discurso como um ser vivo

No contexto da crítica à retórica (266d-269c) Sócrates introduz o tema da medicina e se refere ao médico Erixímaco como amigo de Fedro (268a). Cumpre observarmos que já no *Banquete* Platão acenava para o interesse do personagem Fedro pela medicina hipocrática. Há, portanto, uma clara finalidade, por parte de Sócrates, em escolher a medicina para estabelecer uma analogia com a arte de conduzir pelos discursos, uma vez que sua intenção é a de atarir a atenção do rapaz para algo que lhe seja realmente atraente, persuadindo-o a segui-lo.

Sócrates diz que o que se aplica à medicina se aplica também à retórica, pois em ambas é preciso “dividir a natureza” (*dielesthai physin*), na primeira a natureza do corpo, na segunda, a natureza da alma, se quisermos superar a rotina (*tribê*) e a experiência (*empeiria*) e alcançar a arte (*tekhné*) (270b). Notemos que a aquisição da arte pressupõe o exercício e a experiência como condições necessárias, mas não suficientes, pois a arte vai além destas.<sup>163</sup>

O âmbito da arte não é simplesmente uma repetição rotineira de uma ação (*tribê*) tampouco a experiência prática (*empeiria*) adquirida por este exercício, mas sim uma ação que inclui esses processos, mas os supera, uma vez que pressupõe o domínio racional da ação. Conhecer a natureza do objeto da *tekhné* pressupõe investigar suas causas, seus efeitos, assim como as habilidades que funcionam como meios para realizá-la a contento.

Conforme nos aponta M. Veggetti (1965) caberia ao detentor da arte médica a investigação das causas (*aitia*), através da *anamnêsis*, bem como a busca por sinais e sintomas (*semeion*), de modo a sistematizar, por meio do saber racional, uma forma (*eidos*) de tratamento possível. Sabemos que o movimento da investigação das causas aliado à justificação racional será muito importante para a concepção platônica da verdadeira arte retórica.

De acordo com H-G. Gadamer (2006, p.49), o uso do termo *eidos*, que viria a se tornar tão fulcral para a filosofia platônica, foi utilizado pela primeira vez por Tucídides em um contexto médico ao descrever a peste em Atenas. Notemos que o termo virá a ser posteriormente associado também àquilo que escapa do sentido físico da visão, o que estende o seu emprego

---

<sup>163</sup> Contradizendo uma perspectiva intelectualista de Platão, chamamos atenção para a importância da experiência na aquisição da arte do discurso. Ver também *Teeteto* (149c) “a natureza humana é fraca para adquirir uma arte na qual não se tem experiência (*empeiria*)”; e o livro IX da *Rep.* (582a), passagem na qual Sócrates esclarece que o prazer da atividade filosófica é maior, pois o filósofo seria o único que reúne os três critérios para julgar: a experiência (*empeiria*), o discernimento (*phrónesis*) e a racionalidade (*lógos*).

também ao plano das realidades inteligíveis. Contudo em Tucídides teria justamente esse sentido mais simples de “o que é visto”, pelo fato dele ter, inclusive, contraído a doença.

O mesmo ocorre com o termo *anamnēsis*, assim como com os termos *aitia*, *semeion*, *idéa*, entre outros. Platão aos poucos vai ressignificando esses termos, descolando-os de seu significado usual e concorrendo para que adquiriram progressivamente um sentido mais abstrato e especializado, ainda que muitas vezes Platão o empregue no uso corriqueiro que é o seu, e o faz de modo mais ou menos desavisado. O rigor metodológico que vigora em nossos dias não é obviamente o mesmo que os antigos cultivavam, contudo, chamamos a atenção para a semelhança do método da arte retórica verdadeira, aquela que se apresenta como uma *psicagogia*, e o método próprio à arte médica.

O método que Sócrates atribui à Hipócrates pressupõe a compreensão do que seja a natureza, se ela é algo simples ou composto, se simples, trata-se de saber como essa determinada natureza age e padece; se composta, como cada uma das formas enumeradas age e padece. Destarte, tem-se por princípio que somente ao conhecer a natureza de algo se torna possível determinar o que é mais apropriado para preservá-la. Sócrates ainda assevera que sem esse método faríamos tão somente uma “travessia de cego” (*typhlou poreiai* 270e).

A noção de método aqui presente (270c) está em estreita relação com aquela da medicina hipocrática, no quadro da qual se pressupõe que o médico conheça as relações existentes entre as partes do corpo e sua disposição quanto às funções que lhes são correlatas, de modo que são essas articulações que promovem uma dada condição do corpo animado. Estudar as partes separadas de um cadáver, isoladas de seus sistemas e interações, não produz um método adequado ao conhecimento da saúde do corpo, a qual é compreendida como um equilíbrio dos elementos.<sup>164</sup> Tal método de divisão consiste justamente em relacionar a parte com o todo, como vemos no passo seguinte: “E tu consideras ser possível compreender o valor da natureza da alma sem, contudo, compreender a natureza do todo?” (270c).<sup>165</sup>

O substantivo *hólos* (todo), conforme sua entrada no LSJ, difere de *tó pan* (todo) pelo fato de que o primeiro inclui uma ordem definida, enquanto o segundo não. Por *hólos* se entende uma unidade organizada, que é mais do que a mera justaposição das partes e que pressupõe uma cabeça, ou seja, uma inteligência ordenadora.<sup>166</sup> Sem cabeça, o discurso (*lógos*) vagaria por toda parte, sem forma, indistinto.

<sup>164</sup> Cf. *Timeu* (82a). A origem das doenças está ligada ao excesso ou carência dos elementos: terra, fogo, água e ar, bem como ao movimento destes, quando um deles deixa a sua região se movendo para a do outro.

<sup>165</sup> ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἶε δυνατόν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;

<sup>166</sup> No *Górgias* (505d) Sócrates diz a Cálicles que se produz dano ao interromper a narrativa no meio, e que, portanto, deve-se instalar uma cabeça na discussão. No *Timeu* (69b), vemos também a alusão de que se deve



A comparação sugere que, além da necessidade da cabeça, o corpo tem seus pontos de articulação, os quais permitem o movimento coordenado do todo; de modo similar, o discurso teria essas mesmas junções, a fim de adquirir uma estrutura lógica integrada. Como veremos posteriormente, essa imagem será importante no âmbito da analogia entre o dialético e o bom açougueiro.

Há, por assim dizer, uma concepção orgânica do discurso (*lógos*); “o discurso deve ser organizado assim como um ser vivo, tendo ele mesmo uma espécie de corpo, de modo a não ser desprovido de pé e nem de cabeça” (264c)<sup>167</sup>. Essa preocupação com a unidade do discurso e com a visão de conjunto aparece ao longo de todo o texto de modo recorrente, e notemos que, assim como no corpo são as articulações que permitem o movimento, no *lógos* são suas articulações naturais que não lhe deixam ficar preso às opiniões. O fato de que a opinião pode ser facilmente influenciada por desejos passionais e parciais, faz com que se torne ainda mais necessário o exame dialético, o qual, por sua vez, só é possível por intermédio da filosofia.

S. Marino (2011, p.130) observa que a presença de uma única cabeça no discurso é relevante, uma vez que poderia haver uma anomalia se ele fosse policéfalo, como uma hidra, tal como descrito no *Sofista* (240c) e no *Eutidemo* (297c) e na *Rep.* IV (439d). Esta é uma alusão clara à crítica de Platão ao discurso sofista que, uma vez refutado, poderia ser regenerado ao ser defendido de outra maneira. O autor aponta ainda que no *Timeu* (90a-b) a cabeça tem sua origem no céu, de onde a alma teve sua primeira geração, e por isso é a parte mais divina e a que mantém o corpo ereto.<sup>168</sup> O mesmo princípio é aplicado à descrição dos dois cavalos no *Fedro* (253d-e) o cavalo de raça é “ereto na forma, bem articulado, pescoço longo”; enquanto aquele que puxa para baixo é “torto, grandalhão, desconjuntado, pescoço curto e grosso”.

Todo esse conjunto de imagens acerca do discurso e de sua semelhança com o corpo vivo traz à tona a noção de um movimento ordenado e dirigido por um regente superior (cabeça) que reúne e articula seus membros em torno de um eixo central. A disposição correta das partes articuladas é o que garante a clareza do discurso, reunindo o diverso numa visão sinóptica como nos esclarece a passagem seguinte (265d): “Reunir em uma única ideia coisas dispersas aqui e

---

colocar uma cabeça no discurso, a fim de harmonizá-lo com a discussão anterior. No *Teeteto* (204e-205c) Sócrates afirma que o todo não é a simples soma das partes, assim como a sílaba não é uma letra, mas uma ideia indivisível. Sobre essa relação entre *pan* e *hólon* em Platão, ver também *Sofista* (243d-245e).

<sup>167</sup> δεῖν πάντα λόγον ὡς περ ζῷον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν,  
<sup>168</sup> Se, por um lado o corpo necessita da cabeça, por outro lado, no *Timeu* (44d), a cabeça tem igualmente necessidade do corpo, pois, do contrário, sairia rolando por toda parte. Destarte, tanto o *lógos* sem cabeça do *Górgias* quanto a cabeça sem corpo do *Timeu* são problemáticos, sendo que o todo é o único capaz de mover-se de modo articulado.

ali, abarcando-as numa visão de conjunto, a fim de tornar evidente, definindo cada coisa, aquilo que em cada caso pretende-se ensinar”.<sup>169</sup>

Dito isto, podemos conjecturar que a associação da cabeça com o *lógos* vem do fato do *lógos* ter de dar razão de si mesmo, uma exigência da prática dialética, pela qual Sócrates se declara apaixonado. A linguagem adotada na passagem dedicada à apresentação do procedimento dialético é marcada pelo entusiasmo, e Sócrates se declara um amante (*erastés*) da prática de dividir (*diaíresis*) e reunir (*synagogé*) os termos e os gêneros (266b). Procedendo dessa maneira o filósofo aprende a falar (*légein*) e discernir (*phroneîn*) adequadamente. O elogio do dialético, nesse contexto, se deve ao fato de que ele é o único que realmente sabe proceder por divisões sem se dispersar nas coisas particulares, e de reunir novamente o que foi separado pela divisão em uma visão de conjunto.<sup>170</sup>

A medicina e a retórica precisam distinguir a natureza de seu objeto de estudo, por meio do conhecimento e da experiência (270b), como é indicado no passo a seguir:

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 e alimentação, e a outra, transmitir qualquer persuasão e virtude que se queira e virtude por meio de discurso e de práticas legais.<sup>171</sup>

A concepção de equilíbrio, como harmonia, era, como se sabe, a base da concepção hipocrática que estabelecia como condição para a saúde o equilíbrio dos fluidos, em suas distintas proporções e configurações, que são os responsáveis pelo bom estado da natureza humana. Quando este equilíbrio se encontra comprometido, a doença acontece, uma violação da ordem natural. Cabe, pois, à arte médica atuar em vista de uma manutenção ou reestabelecimento dessa harmonia. Essa concepção orgânica pressupõe as ideias de justa medida, proporção e momento oportuno.<sup>172</sup>

Há, portanto, uma semelhança entre a retórica filosófica e a medicina hipocrática, contudo, segundo M. Veggetti (1965), enquanto a filosofia buscava explicar a multiplicidade das coisas partindo de um princípio universal da natureza no mais das vezes fora do alcance da percepção sensível, a medicina hipocrática buscava compreender a natureza humana com base

<sup>169</sup> εἰς μίαν τε ἰδέαν συννοῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῆ περι οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλη.

<sup>170</sup> Cf. *Rep.* VI (484b). O filósofo é aquele que é capaz de atingir aquilo que se mantém sempre, sem se perder no múltiplo.

<sup>171</sup> ἐν ἀμφοτέραις δεῖ διελέσθαι 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 ρώμην ἐμποιήσεις, τῇ δὲ λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους πειθῶ ἦν ἂν βούλη καὶ ἀρετὴν παραδώσεις.

<sup>172</sup> Cf. I. Frias, 2005; M. Peixoto, 2009.

na *empeiria*, e da conjugação das apreensões dos sentidos – tato, olfato, visão e audição – com as operações da razão tais como a *phronesis* e o *logismos*. A arte médica de matriz hipocrática exclui do campo de exercício da arte a ideia de uma natureza originária única e hipotética<sup>173</sup>.

Apesar da diferença quanto à sua concepção da *phýsis*, os hipocráticos admitiam que leis naturais afetavam a condição de saúde do homem. Contudo, ao invés de uma concepção de natureza eterna e abstrata, cada homem em particular teria uma natureza singular observável, afetada pela constituição dos seus elementos.

O que constituía o escopo da arte médica e a distinguia da filosofia era exatamente a existência ou não de uma *phýsis* própria do homem. Não caberia, portanto, ao médico intervir na natureza do corpo com o intuito de alterar a sua constituição, mas antes de preservar aquela que seria a constituição singular de cada indivíduo, assegurando a manutenção ou o reestabelecimento daquela proporção que lhe assegura o seu equilíbrio, em vista do que, o praticante da arte médica deve se mostrar capaz de identificar a justa medida e, por meio dela, concorrer para o restabelecimento da condição de saúde. Nesta perspectiva, o médico não tem o poder de alterar a natureza, mas ele pode atuar como um auxiliar ao processo de restauração do seu equilíbrio original.

A medicina como toda arte necessita de um método, do conhecimento do seu objeto e da aliança entre exercício e experiência. Seja como for, o que nos parece justificar o modelo da medicina como arte no contexto da discussão sobre a filosofia é a pergunta que se segue: seria possível uma verdadeira arte retórica? Sócrates evoca o juízo dos Lacedemônios, segundo o qual a “verdadeira arte da palavra, sem o capturar da verdade, não existe, nem existirá jamais e em tempo algum” (260e).<sup>174</sup> Será quando, então, para tornar possível uma “retórica verdadeira”, ele fará convergir a arte retórica e filosofia, acrescentando à primeira o que é a marca da segunda, a saber, o conhecimento da verdade, condição *sine qua non* da *epistémē*.<sup>175</sup>

O que justifica essa mudança de perspectiva, uma espécie de desvio em direção ao argumento da arte médica no contexto da defesa da filosofia como retórica verdadeira? A nosso ver, Platão está utilizando um argumento de autoridade ao eleger uma arte já bem respeitada e tão essencial quanto a medicina, para, ao transpor por analogia o que é dito a seu respeito, indicar as condições para se estabelecer a saúde da alma.

<sup>173</sup> Cf. *Sobre a medicina antiga*.

<sup>174</sup> ἔτιμος τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἤφθαι οὔτ' ἔστιν οὔτε μή ποτε ὕστερον γένηται.

<sup>175</sup> Diferentemente do *Górgias* (455a), diálogo no qual a retórica não seria *epistémē*, mas apenas persuasão para a crença acerca do justo e do injusto.

Neste sentido, há uma convergência do que se diz no *Fedro* com o que é dito no *Górgias*. Platão estabelece o primado da medicina como uma arte superior à culinária e à ginástica, por considerar que tais práticas seriam uma espécie de adulação, por se preocuparem em proporcionar, respectivamente, o prazer do paladar e o ornamento do corpo, sem contudo levarem em conta o que seria melhor para reestabelecer o seu equilíbrio natural.<sup>176</sup> Enquanto no *Górgias* a retórica seria um equivalente da culinária e da ginástica, no *Fedro*, ela tem seu *status* equiparado ao da medicina, sendo considerada como uma arte capaz de reestabelecer a *phýsis* humana por meio do cuidado da alma.

Destarte, *phýsis* e *lógos* mostram que corpo e alma em uma unidade dinâmica, a um só tempo automotora e movente, cujo fluxo de seus elementos constituintes é determinante de sua condição salutar, ao passo que a estagnação, seria a condição que ensejaria o seu padecimento.

É importante ressaltar que a natureza humana se constitui como um composto em que corpo e alma se encontram entrelaçados a tal ponto que o corpo não é, de modo algum, uma alteridade absoluta em relação à alma. A alteridade que conta para compreender os diferentes estados e ações da natureza humana deve ser buscada no interior da própria alma, entre os gêneros que indicam suas diferentes funções e explicam sua dinâmica em sua atividade motriz. A própria noção de movimento articulado nos impede de ter uma visão seccionada da alma em relação ao corpo.

Neste sentido, o princípio de movimento no *Fedro* é também um princípio de animação dos corpos viventes. Assim, o corpo não opõe contrariedade em relação à alma, a menos que seja um cadáver; de fato, Platão não está se referindo sequer ao corpo físico por si só, mas sim ao corpo animado ou, em outra palavra, ao corpo “empicado” ou, no contexto da analogia, um corpo de linguagem.

A força motriz do ser vivo animado, sua *dýnamis*, ao ser devidamente conduzida em sua determinação natural, é geradora da saúde do composto, que é entendida como a realização da natureza que lhe é própria, numa unidade vital.

### 3. A filosofia como a verdadeira retórica

No contexto da crítica ao logógrafo (257c), Fedro afirma que os mais veneráveis na cidade se envergonham de escrever discursos por medo de serem chamados de sofistas pela posteridade. Mas Sócrates refuta e diz tratar-se de um “doce rodeio”, uma vez que “os mais

---

<sup>176</sup> Cf. *Górgias* 462b-463b.

presunçosos dos políticos têm o amor da logografia e de deixar para trás suas composições” (257d-e).

A refutação irônica de Sócrates revela que, ainda que ele próprio seja também um crítico dos sofistas, especialmente pela má fama de cobrarem pelos discursos, ele não se deixa convencer pela hipocrisia dos poderosos e políticos. Afinal estes também pretendiam não apenas eternizar por meio dos seus escritos, como influir diretamente na constituição das leis escritas.

A fim de compreender essa crítica, convém contextualizar politicamente o movimento da logografia na cidade ateniense, no cenário de uma democracia emergente nos sécs. V e IV a.C. Como nem todos os cidadãos tinham aptidão para discursar de modo convincente nos tribunais, começa a se formar uma classe de oradores profissionais que vendiam discursos escritos de defesa ou de acusação, os quais normalmente eram memorizados e recitados diante da assembleia, a fim de persuadi-la acerca dos fatos.

O logógrafo passa então a influir nas questões jurídicas, contudo, ele não era necessariamente um cidadão ateniense, uma vez que era uma atividade frequentemente adotada por um estrangeiro. Tais profissionais passam a constituir uma nova categoria com uma considerável influência política sobre os rumos da cidade, o que não deixa de preocupar a aristocracia ateniense. Conforme nos aponta R. Caputo (2019, p. 60):

Por conta disso, esses profissionais do discurso eram estigmatizados e suscitavam certa desconfiança e até mesmo desprezo por parte da elite aristocrata tradicional que não simpatizava nem com a necessidade do sustento por meio do trabalho manual – para o caso do cidadão ateniense –, nem com a influência de estrangeiros sobre a educação dos jovens e muito menos com o envolvimento deles, ainda que indireto, nos assuntos políticos. Provavelmente, deve estar nisso também parte da desconfiança em relação à própria escrita, que estava intimamente associada a esses profissionais do discurso.

Esse é o pano de fundo que nos faz compreender a menção de Fedro a um “certo político” que teria insultado Lísias ao chamá-lo de logógrafo. Daí provém também o receio dos poderosos quanto à possibilidade de serem levados à desonra na cidade, por terem feito discursos escritos. Segundo Fedro, Lísias poderia até mesmo vir “a abster-se de escrever por amor a honra” (257c). Sócrates, no entanto, vai refutar o argumento de Fedro ao afirmar que bons oradores/escritores se tornam imortais e se assemelham aos deuses (258c), portanto, o ato de escrever em si não é vergonhoso, mas sim o de fazê-lo vergonhosamente (258d). É nesse contexto argumentativo que é introduzida a ideia segundo a qual a verdadeira arte retórica pressupõe a sua capacidade de capturar a verdade (260e).

O primeiro passo da crítica de Sócrates à retórica consistiu em destitui-la da condição de uma arte, uma vez que, para ele, ela só poderia ser uma arte se tomasse por objetos os seres inteligíveis que são os objetos de todo verdadeiro conhecimento. Razão pela qual vai definir a verdadeira arte retórica como sendo a filosofia. E dirá, ainda, que “se não filosofar adequadamente, nada apropriado algum dia irá dizer seja lá o que for” (261a). O passo seguinte constituiu em definir a retórica em geral como uma forma de psicagogia (261a-b). Segundo Schiappa (1990, p. 457), Platão teria inventado o termo *retoriké* no *Górgias*. Mas enquanto neste diálogo a retórica seria uma espécie de antítese da filosofia, no *Fedro* a filosofia não só é uma forma de retórica, como não há sequer uma retórica verdadeira se não houver a busca filosófica pela verdade dos seres.

Diante desta constatação, Sócrates então se interroga: haveria uma *tékhnē* verdadeira capaz de conduzir a alma que não fosse o conhecimento da verdade? (260e). Ao que ele responde dizendo que somente a filosofia poderia realizar tal tarefa, o que faz daquele que é o método filosófico por excelência, a dialética, o instrumento indispensável para a retórica. Essa é a brilhante estratégia de Platão no *Fedro* para nos persuadir acerca da superioridade de seu método, o único que garante de modo confiável a condução da alma por meio do *lógos*.

A verdadeira retórica é, então, a filosofia, justamente porque só é verdadeira a arte que se dedica à ciência (*epistémē*), a qual, por seu turno, se relaciona necessariamente com a verdade. A prática dialética é o mote da pesquisa e, ao mesmo tempo, é a que possibilita o seu *télos*; e para realizá-la é preciso separar (*diairesis*) antes de reagrupar (*synagogē*), pois, uma síntese sem análise pode ser apressada e grosseira, assim como uma análise sem a síntese dos termos em uma totalidade mais abrangente corre o risco de levar a uma digressão ao infinito.

Nesse sentido, há uma crítica severa, do ponto de vista ético, para o uso da arte de conduzir e de sua relação com o conhecimento da alma. Se a retórica é arte, ela lida com a verdade, ou seja, não há um uso inocente da retórica, pois, ainda que a intenção seja o engano, o conhecimento da alma de quem se quer conduzir é uma condição para a arte retórica seja realizada.

O argumento é o de que aquele que quer conduzir a audiência numa ou noutra direção tanto melhor o fará se tiver o discernimento para distinguir “o que é” e “o que parece”. Assim, paradoxalmente, engana melhor aquele que conhece a verdade: “Ora quem se propõe a enganar o outro, mas não a si mesmo, deve discernir (*diaídoi*) precisamente a semelhança e a dessemelhança das coisas que existem” (262a).<sup>177</sup>

<sup>177</sup> δεῖ ἄρα τὸν μέλλοντα ἀπατήσῃν μὲν ἄλλον, αὐτὸν δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι, τὴν ὁμοίότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοίότητα ἀκριβῶς διειδέναι.

Notemos que o verbo *diaído* tem, em sua entrada no LSJ também o sentido literal do que aparece (*eidos*) entre (*día*), carregando o sentido de discriminar, discernir. Todo o vocabulário dos *eidos* remete ao sentido da visão, e enquanto ato cognitivo, carrega o sentido de inteligir claramente.

A conclusão do argumento é explícita quanto a isso: “E os que, por hora, escrevem artes do discurso – de quem tu tens ouvido – são astutos e dissimulados, que tudo sabem sobre a alma” (271c).<sup>178</sup> Sendo assim, a advertência de Sócrates é severa; aqueles que são autores de tratados sobre a arte do discurso seriam deliberadamente enganadores: ocultam o fato de conhecerem a natureza da alma muito bem, pois, se não conhecessem, não teriam a capacidade de conduzi-las.

Sendo assim, o fato de Platão reabilitar a retórica no *Fedro*, habilitando o seu exercício nos limites da filosofia ao lidar com a verdade, não diminui o rigor de sua crítica quanto ao uso da persuasão sem o exercício da capacidade de discernimento própria do *noûs*. Ao contrário, pois, se há o conhecimento acerca do assunto tratado e ainda assim o orador conduz a audiência a uma direção equivocada, nisso haveria uma intenção deliberada.

Como bem observa M. D. Reis (2009, p. 94) acerca do livro VI da *República* (491d-e), passagem que consideramos apropriada para compreender a crítica acima referida no *Fedro*,

Mesmo tal natureza filosófica poderá sofrer degradações, porque sendo virtuosa e não medíocre, e se lhe ocorrer a influência de um ambiente perverso, sentirá ainda mais a falta do alimento conveniente. Por um lado, se lhe deparar o gênero de ensino que ele convém, é forçoso que, desenvolvendo-se, atinja toda espécie de virtudes; se, porém, for semeada e plantada num terreno inconveniente e aí for criada, caíra no extremo oposto... Ao receber uma educação má, a natureza filosófica pode tonar-se pior que uma natureza medíocre e voltar-se não só para a maldade, mas para o crime. Sócrates mostra assim que a educação é um fator *mais* determinante do que a natureza filosófica. Ela é o fator de condução ou de desvio da alma.

Se considerarmos esse aspecto, a crítica aos sofistas e oradores, pano de fundo da argumentação, é, no diálogo em questão, ainda mais dura que nos demais diálogos de Platão. Aquele que conhece a verdade pode ser ainda mais danoso na arte de enganar, uma vez que atua com maior eficácia no movimento de condução das almas da audiência.

Destarte Platão usa a força da persuasão para denunciar a própria persuasão, aquela que seria iníqua, sedutora, vazia de argumentos, não submetida ao escrutínio da dialética e ao compromisso ético com a verdade, ainda que esta seja tão somente uma mirada. Há assim caminhos e descaminhos na arte de conduzir as almas.

---

<sup>178</sup> ἀλλ' οἱ νῦν γράφοντες, ὧν σὺ ἀκήκοας, τέχνας λόγων πανούργοι εἰσιν καὶ ἀποκρύπτονται, εἰδότες ψυχῆς περί παγκάλως

Uma vez que a retórica é discutida à luz do poder do discurso de conduzir a alma, Platão amplia e aprofunda o horizonte da discussão sobre a arte, o que é muito mais abrangente do que simplesmente propor uma nova técnica. A discussão sobre a *tékhnē* problematiza as três grandes artes consagradas na época: a medicina, a música e a oratória, as quais já contavam, portanto, com a reputação pública.

A perspectiva filosófica se serve de um novo modelo de arte retórica, cuja inovação se dá pelo duplo movimento de separar e reunir, ou seja, o estabelecimento do método dialético.

F. Puente (2008, p. 17) nos esclarece os passos dessa condução dialética:

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.

Se a retórica dialética tem algo a mais a oferecer em relação à retórica sofista, é justamente a sua disposição de permanecer firme na pesquisa daquilo que é em si mesmo. Sendo assim, a filosofia não pode se equivaler inteiramente à retórica, menos ainda à sofística.

Vejamos o que nos diz M. Montenegro (2010) a este respeito:

Por outras palavras, mostrar que a filosofia não pode prescindir da arte retórica, não se igualando, porém, à sofística (*Fedro*, 272 d-e; 273a e segs.), nem à retórica pan-helenística de Isócrates parece o mesmo que admitir que a precariedade da condição humana, a ambiguidade intrínseca a sua alma e ao *logos* que lhe é concedido não o impedem de buscar alguma forma de reparação. Tal reparação está relacionada à possibilidade de se aspirar a alguma forma de conhecimento verdadeiro, dentro dos limites possíveis ao humano - o que, no final do diálogo, é identificado à dialética (277e).

A dialética, como veremos na próxima sessão, é o “caminho mais longo”<sup>179</sup> a ser perseguido pela alma, com vistas ao inteligível, caminho este que inclui o método de separar o lógos em suas articulações naturais e reuni-lo novamente numa visão de conjunto, tomando por objeto o conhecimento dos seres em si, aqueles que se encontram para além da multiplicidade sensível.

Tal prática, contudo, precisa ainda ser defendida e até mesmo exaltada para que possa ser consolidada como uma autêntica arte. Para realizar a defesa de algo novo frente à tradição já consolidada, Platão necessita reunir recursos a fim de melhor demarcar sua posição perante

---

<sup>179</sup> Cf. *Rep.* VI (504d). O caminho mais longo a ser perseguido pela alma, com vistas ao inteligível, é um caminho educacional que toma, por objeto, o ser (*eînai*), por método, a dialética (*dialektiké*) e, por finalidade, o valor (*ághathon*).



às demais formas de discurso. Desta forma ele atua como um “perfeito competidor” e aponta explicitamente seus oponentes. Fedro então, depois dessa advertência socrática, reconhece o risco de tais homens ensinarem e escreverem sem o domínio da arte (269c-d). Vejamos:

Fedro: Certamente há o risco, Sócrates, de que algo desse tipo seja o que tais homens ensinam e escrevem como sendo a arte retórica e a mim parece que dizes a verdade. Como e de onde, então, poderia alguém ser capaz de fato de conseguir a arte do que é realmente retórico e persuasivo?

Sócrates: É provável – e necessário até – que o capacitar-se para vir a ser um *perfeito competidor* seja como todo o mais. Se subsiste em ti um talento natural para a retórica serás orador notável adicionando conhecimento e prática. Mas, a quem isso faltar, por essa razão será imperfeito. E, em relação ao que há de arte, o caminho me parece não ser por onde seguem Lísias e Trasímaco.<sup>180</sup>

Temos aqui uma das pedras de toque na filosofia de Platão, a capacidade natural aliada ao conhecimento e à prática levam à excelência.<sup>181</sup> A combinação desses três seria necessária para que uma arte seja verdadeira, quer seja a medicina, a música ou a retórica, inclusive a retórica filosófica.

Dito de outro modo, não basta o conhecimento, nem mesmo o conhecimento da verdade, uma vez que esta não é persuasiva por si mesma, de modo imediato. É preciso que o filósofo seja capaz de convencer com argumentos racionais a fim de conduzir a alma daquele com quem dialoga numa determinada direção, aliando, por assim dizer, o saber à argúcia prática, por meio da experiência.

M. A. Montenegro (2007) argumenta que a necessidade da persuasão coloca o cerne da prática dialética na relação dialógica entre o filósofo e o aprendiz:

Se os nomes – e por conseguinte a linguagem – são ferramentas para ensinar e discriminar as coisas; em outras palavras, se são ferramentas para o conhecimento, sua atividade eminentemente pedagógica se viabiliza na relação mestre-discípulo. É justamente aí que entra em cena a dimensão persuasiva e, conseqüentemente, pragmática da linguagem e também da filosofia platônica. Persuasão esta que é demandada pela alma humana tal como se constitui, a saber, por uma porção maior apetitiva e passional e uma porção menor de cunho racional. Conforme apontam vários de seus diálogos, o trabalho do mestre/filósofo consiste em persuadir a alma do

<sup>180</sup> Φαῖδρος: ἀλλὰ μήν, ὃ Σώκρατες, κινδυνεύει γε τοιοῦτόν τι εἶναι τὸ τῆς τέχνης ἢν οὗτοι οἱ ἄνδρες ὡς ῥητορικὴν διδάσκουσιν τε καὶ γράφουσιν, καὶ ἔμοιγε δοκεῖς ἀληθῆ εἰρηκέναι: ἀλλὰ δὴ τὴν τοῦ τῶ ὄντι ῥητορικοῦ τε καὶ πιθανοῦ τέχνην πῶς καὶ πόθεν ἂν τις δύναιτο πορίσασθαι;

Σωκράτης: τὸ μὲν δύνασθαι, ὃ 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 πορεύεται δοκεῖ μοι φαίνεσθαι ἢ μέθοδος. Grifo nosso.

<sup>181</sup> Na *Rep.* IX (582b-c) Platão caracteriza a vida filosófica como sendo a mais prazerosa e desejável para aquele que possui os seguintes pré-requisitos: experiência (*empeiria*), inteligência (*phrónesis*) e racionalidade (*lógos*), sendo o filósofo o único que atende a esse tríplice caráter.

aprendiz/discípulo na direção do conhecimento através de belos discursos e exercícios dialógicos de perguntas e respostas.

Somente o homem capaz de provar com justificativas o que disse ou escreveu deve ser chamado filósofo. A filosofia é retórica, mas tal arte só pode ser considerada como tal se acrescida da potência de justificar algo acerca do qual os demais retores apenas opinam. Assentimos com M. Dixsaut (2001, p.22) quando ela diz que o diálogo de Sócrates com um sofista coloca, então, “inicialmente, a questão da possibilidade de um confronto entre dois usos diferentes do discurso, decorrente de duas concepções radicalmente diferentes do que é o saber.”

#### 4. A filosofia como psicagogia

Após uma longa digressão sobre o tema do amor, Sócrates, no contexto da discussão sobre a retórica, diz que somente aquele que conhece a verdade pode “conduzir os ouvintes em certa direção, brincando com as palavras” (*prospáizon en lógois parágoi* 262d).

Deste modo, o maior poder persuasivo de condução da alma tem relação com a filosofia, uma vez que esta tem relação com a verdade, como destacamos na sessão anterior. Dito de outra maneira, a meta da condução, de fato, é a verdade, a qual, por sua vez, pressupõe uma capacidade noética presente na alma humana que deve ser ativada pela filosofia, a saber, a memória da “visão” dos seres que são *em si e por si*.

Conforme nos esclarece A. Vasiliu (2021, p.388), a primeira expressão cinética da alma aparece na abertura do diálogo como expressão do movimento do apaixonado, o que revela a mobilidade do desejo por seu impulso, cuja meta é o prazer. Assim, “o movimento próprio do desejo é a base de uma viagem interior, manifestada aqui pelo caminhar”.<sup>182</sup> Sob o signo do desejo, o deslocamento dos corpos acontece em contraposição à necessidade do repouso à sombra do plátano, a qual convida à abertura para o *lógos*.

A psicagogia seria, na perspectiva da autora, uma viagem pelos ares que se realiza por meio de um carro alado; vôo cinético durante o qual a própria alma, por meio do auriga – o intelecto governante (*noûs*) – deve segurar as rédeas de seus atos e dirigir o movimento que a conduz ao *tópos* de sua natureza originária. O movimento do desejo, portanto, deve ser convertido ao conhecimento contemplativo dos seres. Vejamos como A. Vasiliu (2021, p.401) define o papel do *noûs* nessa viagem:

---

<sup>182</sup> Trad. nossa.

*A priori* o *noûs* não está sujeito a constrangimentos discursivos e a gêneros de linguagem porque não trabalha com palavras e frases, mas produz imediatamente as imagens reveladoras dos inteligíveis, as ideias específicas e as representações conceituais que são fabricadas a partir da memória e da imaginação. O próprio intelecto faz aparecer em sua ‘tela’ o que ‘vê’.

Segundo A. Vasiliu, essa faculdade noética (*pathémata*)<sup>183</sup> presente na alma é justamente a que permite a ela a autocontemplação, assim ela se alimenta diretamente daquilo que realmente é, uma vez que “o pensamento de um deus é nutrido de inteligência (*noûs*) e ciência (*epistémē*) puras” (247d).<sup>184</sup> Neste sentido, a recomendação délfica do conhecer a si mesmo, a que Sócrates diz ser mais importante do que interpretar os mitos, pode ser seguida a contento. Conhecer a si mesmo é conhecer a natureza da sua própria alma, como ela age e é afetada.

Concordamos com a autora quando ela diz que o *noûs* permanece na sua ipseidade, ao passo que o *lógos*, como vimos, se encontra sempre na fronteira entre identidade e alteridade, entre o mesmo e o outro, daí a equivocidade do discurso e seu caráter intermediário entre ser e parecer, conforme tratamos na primeira sessão deste capítulo.

Mas o que podemos depreender da passagem supracitada (247d) é que o *noûs* é, por um lado, uma nutrição para a parte divina da alma, nutrição esta que confere o movimento da brotação das asas. Por outro lado, o *noûs* é também o guia da alma, o seu piloto, como explícito está na passagem (247c-d): “Aquilo que realmente é, sem cor, nem formato e intangível, contemplável apenas pelo piloto da alma – o intelecto – aquilo a classe da verdadeira ciência, isso ocupa aquele lugar.”<sup>185</sup>

Dito isso, podemos afirmar que o *noûs* é tanto o que fortalece a alma para cruzar os ares em sua viagem, nutrindo suas asas, como o guia que conduz a sua jornada ascendente. Contudo, é preciso evitar a tentação de elaborar uma teoria geral acerca da alma ou do *noûs* em Platão, o que não é o que pretendemos, mas apenas destacamos a relação inequívoca entre a direção da carruagem, seu comando e contenção das forças conflitantes na alma, além da analogia com o alimento imperecível da alma, cuja imagem remete àquilo que fortalece seu movimento de elevação.

<sup>183</sup> Cf. *Rep.* VI (511d-e) Suposição, crença, entendimento e intelecção são *pathémata* da alma. O grau de claridade de um *pathémata* é maior quando este se dirige mais para o inteligível. Neste sentido a intelecção teria um grau maior de claridade, portanto, de visão. Sendo que esta é entendida como aproximação em relação à verdade. Ver também, a respeito das faculdades da alma, M. Reis, 2009, p. 96.

<sup>184</sup> ἅτ’ οὖν θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτω τρεφομένη

<sup>185</sup> ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὕσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.

A imagem sugere de modo claro que aquilo de que a alma se alimenta muda a sua natureza, podendo fortalecê-la ou torná-la viciosa. Alguns prazeres são danosos, enquanto outros são terapêuticos. Platão adverte que é preciso que o auriga resista ao parceiro licencioso “com palavras (*lógos*) e pudor (*aidós*)” (256a).

Somente se prevalecerem os elementos mais nobres da alma é que se poderá desfrutar de uma vida feliz e harmoniosa. Em vista disso, os amantes dirigem o entendimento para uma vida ordenada e dedicada à filosofia, submetendo “aquela parte pela qual emerge da alma o vício, enquanto libertam a da virtude” (256 b).<sup>186</sup> O *lógos* filosófico tem, portanto, uma função terapêutica para a alma, como observa M. A. Montenegro (2007):

Dado que esse trabalho de psicagogia (*Fedro* 271e), que coincide com uma verdadeira terapia pela palavra, deve levar em conta a especificidade de cada alma a ser persuadida (ou purificada), tal que para cada alma deve haver um discurso que melhor lhe convenha, não pode haver conhecimento sem a intervenção da linguagem. Consequentemente, não pode haver linguagem sem a possibilidade da polissemia.

O que consideramos legítimo defender é que a condução da alma pressupõe essa faculdade do intelecto que conhece a direção, uma vez que guarda a visão do “*tópos*” inteligível, cuja imagem é a planície hiperurânia. O texto é claro ao retratar a propensão do intelecto a trabalhar principalmente com imagens, sejam elas contempladas ou rememoradas. Imagens estas que seriam uma espécie de reflexo das formas, e que justamente permitem a ela exercer sua condição de autogoverno. É mister ressaltar que as palavras são também imagens das coisas.<sup>187</sup> A própria paisagem que emoldura o passeio pelo campo – o rio, o plátano, as estátuas, as cigarras, o sol – é parte da parte instrução da alma por meio da psicagogia.

Neste sentido, a alma teria uma supremacia com relação ao corpo, e de modo análogo, o intelecto teria uma supremacia em relação às demais faculdades presentes na própria alma, supremacia esta que se manifesta como uma função específica de dirigir algo outro, por ter um *télos* delimitado por sua própria natureza.

Há, por assim dizer, um posto de comando na alma, cuja representação é a imagem do auriga, que é capaz de realizar o procedimento dialético e aproximar-se da visão das realidades eternas e imutáveis. Se as sensações e as opiniões não estiveram subordinadas à esta função governante da alma, sob a condução do *lógos* filosófico, o risco de haver um desvio da rota é grande, uma vez que se perde o norte dado pelo horizonte da verdade, cuja imagem é a da planície supraceleste. O hiperurânio é um *tópos* imagético, de determinação psíquica, que

---

<sup>186</sup> δουλωσάμενοι μὲν ᾧ κακία ψυχῆς ἐνεγίγνετο, ἐλευθερώσαντες δὲ ᾧ ἀρετή

<sup>187</sup> Cf. *Crátilo* 439a.

carrega esse potencial de alcançar o que é acessível à alma, alçando o pensamento às alturas nunca cantadas pelos poetas. Três são os objetos dessa contemplação: a justiça, a temperança e o conhecimento (247d).

Tratar especificamente da condução psicagógica especificando a sua natureza dialética, implica, entre outras coisas, um movimento de refinamento da visão, o desenvolvimento do discernimento, e o compromisso, que é também ético, de conservar o olhar voltado para o que realmente é. Assim, Sócrates escolhe diligentemente as imagens mais claras possíveis a fim de estimular essa faculdade intelectual superior nas almas com as quais dialoga, tanto a de Fedro, quanto a nossa, enquanto leitores.

Destacamos, pois, o quanto é capital para a economia de nossa tese acerca da natureza da psicagogia, que consideremos o movimento desencadeado por Platão ao fazer desfilar diante de nossos olhos esta procissão de imagens tão luminosas quanto o “brilhante” Fedro. À base de seu procedimento, o vemos realizar a dissecação destas imagens, separando-as em pares de opostos a fim de reuni-las novamente em uma nova disposição noética. Platão opera assim uma depuração do olhar, ao estimular em nós a capacidade noética por meio da visão sinóptica. Contudo, esta depuração da visão por meio da ativação da faculdade do *noûs* não nos lança nas alturas inacessíveis de um “outro mundo” diferente do humano. A hipótese das formas inteligíveis e a elaboração de uma teoria do conhecimento dessas formas não secciona a realidade em dois mundos paralelos, tornando irreconciliável a relação entre as ideias e plano manifesto. A psicagogia operada pela dialética conecta as formas em vista da compreensão de um único mundo que se manifesta em diferentes dimensões ou planos. Concordamos com R. Rachid, (2021, p.79-80) quando ele diz que,

A relação entre o conhecimento próprio ao deus e aquele relativo ao humano não propõe a distinção entre duas formas diversas de conhecimento referentes a dois mundos separados, premissa da tese metafísica dos dois mundos, porém entre duas modalidades de compreensão correlatas à mesma realidade. Por isso, faz-se necessário o ofício do filósofo e, por consequência, do dialético, à medida que ele pode discernir a possibilidade ou não da relação entre as formas inteligíveis e seus prováveis referentes visíveis.

O exercício dialético, segundo Sócrates, se dá por um certo par de formas (*eîdos*) cuja *dýnamis* deve ser analisada, “se é que se pode captá-la por meio de uma arte” (265c). Esse par de formas é exatamente o separar e o reunir, ou seja, a prática dialética, por excelência, definida como a arte de “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 que em cada caso pretende-se ensinar” (265d).<sup>188</sup>

Fedro pergunta então a Sócrates o que ele teria a dizer quanto à outra forma, ao que ele responde dizendo que ela corresponderia à arte de “ser capaz de separar de novo em espécies e segundo as articulações naturais, e tentar não despedaçar as partes, à maneira de um mal açougueiro” (265e).<sup>189</sup> Eis, a nosso ver, aquele que é o ponto alto do movimento dialógico, o exercício próprio ao caminho filosófico.

A primeira dessas formas é a *synagogé* e a segunda a *diaíresis* (266b), sendo que a aplicação desse procedimento dialético que articula estes dois movimentos se impõe justamente em virtude da necessidade e do esforço de definir (*horízo*) *éros*. Isso explica por que se autodenomina Sócrates um amante (*erastés*) de “tais divisões e reuniões que o tornam capaz de falar (*lego*) e de pensar (*phronéo*)” (266b).

Observa-se, assim, a constância do movimento do amor ao longo de toda discussão acerca das potências da alma. Convém notar além disso que o método proposto não serve apenas à oratória, enquanto prática do falar, uma vez que ele concorre também para capacitar alguém a pensar criticamente (*phrónesis*).

Todo o movimento do pensamento que procede pelo método da divisão e reunião permite ver o um no múltiplo e o múltiplo no um, a semelhança na diferença, e a diferença na semelhança; e tudo isso sem descarrilhar o fluxo do raciocínio e sem se perder nas vias marginais. Isso nos faz pensar no que diz B. Cassin (2016, p.48), ao definir a filosofia como “uma tensão entre universal e multiplicidade dos singulares.” Os filósofos são aqueles que são capazes de atingir o que é estável, pois, dominar-se é, entre outras coisas, não se perder na multiplicidade.<sup>190</sup>

O caráter circular do diálogo se traduz como um recurso pedagógico, ou, mais exatamente, psicagógico na medida em que conduz a alma, pouco a pouco, fortalecendo e estimulando as interrogações que afloram ao longo do caminho, até empreender a escalada dialética em direção à estabilidade inteligível. Como observa C. Neil (1986, p. 242), “a chave para compreender a classificação de Platão sobre a natureza do reino da *dóxa* está na sua concepção de estabilidade. Estabilidade é para Platão uma virtude intelectual, moral e política.”

<sup>188</sup> εἰς μίαν τε ἰδέαν συννορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῆ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ

<sup>189</sup> τὸ πάλιν κατ’ εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ’ ἄρθρα ἧ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνῶναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον

<sup>190</sup> Cf. *Rep.* VI 484b

Contudo, tal estabilidade dos seres não se configura como uma ausência de movimento, uma vez que ela é empreendida pela alma, cuja própria natureza é a do que se move sempre. Necessitamos, para tanto, da mediação da palavra para alcançar esta estabilidade dinâmica e para capturar a imagem dos seres por meio das relações que existem entre eles. Seguimos, quanto a isso, Maura Iglésias (2004, p.254), no passo seguinte:

Como parte da refutação do Parmênides, Platão substitui a noção de pensamento como um *noein*, entendido como intelecção direta do ser (de algo que é como é), pela de um *dianoeisthai*, pensamento compreendido como uma tessitura de seres, que só podem ser apreendidos nessa tessitura e de nenhuma outra maneira. Apreender o ser torna-se assim apreender as relações que unem um ser a todos os outros, relações que se tornam evidentes na prática dialética.

A apreensão do que é particular e variável é instável e não ultrapassa os limites da opinião, somente o que se dirige ao universal pode satisfazer às exigências de uma epistême.

A imagem da estabilidade é ainda ilustrada pelo movimento circular e autogerido da alma. É interessante, a esse respeito, o que diz Vlastos (1987, p. 30) sobre o movimento circular: “é o mais apropriado para a razão e a inteligência;<sup>191</sup> somente assim, pode a invariância absoluta das formas eternas ser aproximada dentro da incessante variância que é inerente ao movimento.” A postulação do movimento circular da alma é o que possibilita a Platão relacionar suas afecções e ações, que precipitam a alma na instabilidade do devir, com sua natureza noética superior, semelhante à estabilidade dos seres e das formas.

É oportuno evocar aqui o parentesco da alma com as formas inteligíveis que aparece na página 79d do *Fédon*. A alma assemelha-se às formas, mas não é ela própria uma forma, como também não é o *noûs*. Vale notar que Anaxágoras e a sua cosmologia assentada na tese que confere ao *noûs* o estatuto de princípio universal de movimento é evocado na passagem (270a), e o filósofo é apresentado como aquele que sustenta a indistinção entre alma e *noûs*, posição que será refutada por Platão.<sup>192</sup>

Como demonstramos antes, o *noûs* aparece no *Fedro* como uma faculdade que precisa ser ativada pelo *lógos*, mas aquele não se confunde com esse, do mesmo modo que, estando presente na alma, não é idêntico a ela. A linguagem, de modo análogo, é necessária para a *epistêmē*, mas ela não é o mesmo que a ciência. É a constante fricção que o exercício filosófico promove que pode levar ao despertar da visão.

---

<sup>191</sup> Cf. *Timeu* 34a

<sup>192</sup> Cf. *Crátilo* 400a; *Leis* (967a-c) e *Fédon* (97c-99d).

A concepção segundo a qual é necessário que a alma seja despertada e conduzida no caminho do conhecimento das formas inteligíveis se encontra presente também na *República V* (476c): “Ora, quem acreditar que há coisas belas, mas não acreditar que existe o belo em si mesmo, nem for capaz de seguir alguém que o conduzisse no caminho do seu conhecimento, parece-te que vive em sonho ou na realidade?”<sup>193</sup> Essa passagem é relevante para nossa tese, pois, além da questão da condução da alma, Platão define aí também o que seria essa condição do “sonho”, como sendo a de quem acredita – desperto ou dormindo – que o semelhante a algo é a própria coisa a que se assemelha.

O filósofo é precisamente aquele que entende que existe o belo em si e que é capaz de o contemplar, tanto na sua essência quanto nas coisas que participam dele. O pensamento do filósofo é assim conhecimento, visto que possui um saber acerca do ser, ao passo que aquele que não se mostra capaz de percorrer esse caminho, permanece preso à opinião, visto que essa se funda nas aparências.<sup>194</sup> Somente a ciência é capaz de se ocupar do conhecimento do ser, ficando a opinião refém das aparências.<sup>195</sup> A respeito deste passo da *República* escreve Araújo Junior A. (2005, p.76:

... o filósofo possui a *ciência dialética*, na medida em que se relaciona com as realidades que, efetivamente, *são*, enquanto os não filósofos, isto é, os amantes dos espetáculos e das audições satisfazem-se com a multiplicidade das coisas sensíveis, possuindo *opiniões*, na medida em que se relacionam com a *aparência* das coisas, ou melhor, restringem-se a acolher o que lhes é mostrado, sem a menor preocupação com a fonte dessa mostração. Nessa perspectiva, se o conhecimento do filósofo é consistente, pois se refere ao que *é*, o conhecimento dos amantes da opinião é conjectura, saber errante e falível, tanto quanto seus próprios referentes, que *são e não-são*.

A ciência dialética se apresenta, então, como a única via possível para se alcançar algo que estaria fora do horizonte da opinião. A filosofia inova, assim, na proposição do método, a dialética, e na definição de seu *télos*, a planície da verdade, onde se encontra o que efetivamente *é* e não apenas *parece ser*. O elogio da dialética como única e verdadeira *therapeía* da alma, é o recurso psicagógico que o Sócrates platônico propõe para conduzir a alma, libertando-a do pior tipo de ignorância: aquela que ignora a si mesma.

<sup>193</sup> ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων μήτε, ἂν τις ἡγήται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἔπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν;

<sup>194</sup> Cf. *Rep.* V (476b).

<sup>195</sup> Cf. *Rep.* V (478a).



## Conclusão

Na primeira sessão do terceiro capítulo, vimos como o apelo à intelecção aparece quando entram em jogo as relações que evocam equívocos, paradoxos e ambiguidades. A duplicidade do *lógos*, explorada por meio desses discursos que se contrapõem, funciona como um espelho ativo na alma, movendo-a por meio da reflexão nos dois sentidos do termo, ou seja, tanto como um aprofundamento do raciocínio, quanto como uma possibilidade da alma se ver, voltando-se para si mesma.

Na segunda sessão, consagramos nossa atenção à análise da analogia que estabelece Platão entre a arte médica e a retórica, dissecando a imagem do *lógos* orgânico. A analogia, neste ponto, não é tanto com o espelho, mas com o ser vivo animado, dotado de cabeça, tronco e membros articulados. A imagem retoma a relação entre alma/corpo e *lógos*/movimento, sendo que o que garante a integridade do movimento, além das articulações corretas, é o fato de se ter a cabeça como regente, ou seja, a inteligência em um plano superior.

A seguir, foi necessário demonstrar como a arte retórica, para ser considerada uma verdadeira arte, precisa ter por objeto aquele que é o objeto da filosofia, a saber, a verdade acerca dos seres que são *em si e por si*. A força cinética que atua de modo mais potente sobre a alma seria justamente a verdade e, logo, se a arte retórica não está voltada e implicada com a verdade, ela não poderia funcionar como uma psicagogia na perspectiva em que a compreende Platão, e tampouco seria uma arte de fato.

O caminho que percorremos neste capítulo, como ao longo da nossa tese como um todo, foi importante para que reuníssemos todos os elementos necessários à defesa da tese propriamente dita, a saber a identificação da filosofia como psicagogia, o que se traduz na prática pela articulação de *lógos* e *noûs* em vista a condução da alma, pelo exercício da dialética. A atividade do *lógos* filosófico seria o movimento de separar e reunir, observando tudo que vimos antes, ou seja, os duplos sentidos da linguagem, o recorte nas junções naturais, a preservação da visão de conjunto, e, por fim, um novo patamar de inteligibilidade numa via ascendente.

A conclusão de que a retórica “é uma espécie de arte de conduzir as almas (*psykhagogía*) por meio de discursos” (261a) pressupõe, obviamente, o conhecimento do que move a alma, tanto em relação às suas partes inerentes quanto em relação ao todo. Assim, procuramos demonstrar como a potência do discurso reside na capacidade de alterar (mover) disposições e perspectivas, tanto em uma direção ascendente, como em uma possível queda.

O movimento, como vimos, está atrelado à própria definição de alma, contudo, como bem percebeu A. Vasiliu (2021, p. 391), “embora o movimento seja chamado explicitamente apenas para definir a alma, a encenação de várias expressões do movimento se mostra, da maneira mais viva, que o próprio texto é movimento por excelência.”<sup>196</sup>

Logo, pensar a filosofia como a verdadeira arte retórica que conduz a alma por meio da palavra – psicagogia – implica em considerar que uma transformação na alma é o destino inevitável do movimento dialético. É preciso saber organizar cada elemento de uma multiplicidade sem se perder nela, tendo em vista o olhar do todo.

Como mostramos, a função do *noûs* no governo da alma, corresponde àquela do auriga que conduz a parelha alada e, também àquela de nutrição para a parte que concorre para a liberdade da alma, cuja imagem cinética é o brotar das suas asas. Recordemos que Platão define a dialética no *Sofista* como “a ciência dos homens livres” (253c), liberdade esta que envolve a adesão voluntária ao intelecto.

O *noûs* realiza a operação sinóptica e é o que permite o discernimento adequado entre o ser e o parecer, portanto ele é a condição necessária para que a viagem do carro alado seja levada a bom termo. Sendo assim, o *noûs*, ao menos no contexto do *Fedro*, seria a faculdade superior da alma cuja função é de exercer uma regência sobre ela, atuando sobre as demais potências que são as suas.

A dialética não é simplesmente a passagem da inteligência por vários estágios, mas um movimento do ser, movimento este que tem o sentido de elevar-se na direção da verdade. Considerando o sentido de *aletheia* como desvelar, tornar patente, vemos que o acesso a ela consiste em um processo gradual que faz com que o ser se torne mais manifesto para o intelecto humano, retirando um a um os véus da aparência. Estamos, portanto, em uma viagem ao longo de um caminho que se percorre por meio de um processo de depuração intelectual, e não de uma experiência instantânea; as imagens presentes no diálogo são bastante eloquentes a esse respeito.

Ao explicitarmos esse sentido de um processo de conhecimento intermediado por uma condução dialética, mostramos que o movimento da alma é caracterizado pela determinação em continuar pensando, e isto é o próprio fato da natureza humana, uma vez que, como escreve G. Colli (1992, p.10): “o amor à sabedoria, para Platão, não significava de fato a aspiração a algo nunca atingido, mas sim uma tendência a recuperar aquilo que já fora realizado e vivido.”

---

<sup>196</sup> Trad. nossa.

Não nos esqueçamos que a visão privilegiada do auriga é o belo, sendo esse, dentre os objetos cognoscíveis que aparecem, inclusive aos órgãos sensíveis, o que mais guarda relação com os seres. Vale ressaltar sobretudo que o estatuto do belo em Platão é correlato ao do bem, e assim como na *República* o objetivo da escalada epistêmica é a captação do bem, cuja metáfora é a do sol, como o filho do bem; no *Fedro* o alvo derradeiro da ascensão é o belo em si mesmo.

Assim, Sócrates, o feio, não se deixa arrastar pela beleza física de Fedro, o brilhante, mas ao contrário o conduz amorosamente em direção à captação inteligível própria da forma do belo. Afinal o *lógos* como um espelho, é também imagem, corpo vivo, reciprocidade e reflexão; sobretudo é *phármakon*, palavra que enfeitiça e cura. Assim caminha a filosofia.

## Conclusão final

Como se sabe, não há entre os comentadores um consenso quanto à unidade temática do *Fedro*, uma vez que o diálogo trata dos mais diversos temas por meio de variegados discursos. Entretanto, há de modo evidente uma unidade dramática, a qual se traduz numa psicagogia em ato. É surpreendente a argumentação de Platão quanto ao fato de que aquilo que é realmente persuasivo para a alma é a relação do discurso com a verdade, ainda que tal relação seja apenas a de uma aproximação, a de um vislumbre, a de um percurso aporético.

Ao definir a *ousía* da alma como movimento (245e), o diálogo como um todo se dedica a explicitar como as poderosas forças que atuam sobre a alma afetam qualitativamente suas transformações cinéticas. A propósito, a própria composição do texto corresponde à natureza do seu objeto, a saber, o trânsito das almas rumo à filosofia. Sendo assim, a tessitura dramática se exerce como uma psicagogia em duplo sentido, a condução exercida por Sócrates em relação a alma de Fedro e a condução exercida por Platão em relação a nós, os seus leitores.

Recordemos que, para os antigos poetas, filósofos e médicos, o estado de saúde da alma pode ser modificado com palavras, especialmente aquelas que produzem música, ou seja, harmonia e ritmo. Daí a noção que aproxima canto e encanto por meio da imagem da condução da alma sob o poder do *lógos*. A palavra é magia que pode hipnotizar, obnubilar; assim como pode esclarecer e revelar.

Se somos seduzidos pela palavra, uma vez que ela possui qualidades de encantação, é preciso não nos portarmos como um animal faminto que se deixa arrastar cegamente pelas necessidades e paixões, mas como um bom auriga que domina os solavancos dos cavalos em nós, alimentando com belos discursos a natureza anímica semelhante ao deus alado, tendo como mirada a morada dos seres.

O encantamento por meio do *lógos* é representado em diversas passagens: Sócrates se diz “doente por récitas de discursos” (228b), adiante, o *lógos* é identificado ao *phármakon* que

pode fazê-lo pegar a estrada e “ser levado por toda a Ática” (230d), e, após ouvir o discurso escrito de Lísias, Sócrates se diz “estupefato pelo discurso divino” (234d).

Assim como o texto propõe o movimento de transposição de uma retórica meramente persuasiva para uma retórica comprometida com a verdade, paralelamente vemos a passagem da noção tradicional de psicagogia como uma espécie de encantamento ou sedução para a noção de psicagogia como orientação da alma, em uma perspectiva duplamente terapêutica e filosófica.

A perspectiva terapêutica, por um lado, apresenta-se como a possibilidade de a condução da alma alterar a sua condição para melhor, tanto em relação à sua ascendência epistêmica quanto à sua excelência moral. L. Palm (2017, p.25) observa que “o *cuidado de si* constitui o pano de fundo sobre o qual o *conhece-te a ti mesmo* se insere como uma de suas práticas.”

A recomendação délfica acerca do conhecimento de si ganha no *Fedro* esse aspecto fulcral do conhecimento acerca da natureza da alma, natureza esta para a qual a arte do discurso se endereça. Como vemos explicitamente na passagem 270 e: “E, ao oferecer a alguém discursos com arte, é evidente que mostra precisamente a essência da natureza daquilo a que se dirige o discurso – que há de ser, sem dúvida, a alma.”<sup>197</sup>

A inscrição no pórtico de templo em Delfos deve ser seguida para que possamos nos aproximar dos seres sem, contudo, extrapolarmos a medida humana (*hybris*); e tal aproximação é tema recorrente no diálogo. Assim, a função terapêutica se dá pela semelhança com o divino, e devemos notar que o termo *therapeutés*, significa tanto aquele que trata ou cuida de outrem como também aquele que cultua os deuses.<sup>198</sup>

Se conhecer-se é conhecer a própria alma, a fim de torná-la mais integrada numa unidade harmônica, temos a necessária relação entre cuidado de si e conhecimento de si.<sup>199</sup> Dito de outro modo, o culto aos deuses – sentido arcaico do verbo *therapeúo* – vai sendo gradualmente substituído por um cuidado com a alma humana de tal forma que a hermenêutica

<sup>197</sup> ἀλλ’ οὐ μὴν ἀπεικαστέον τόν γε τέχνῃ μετιόντα ὅτιοῦν τυφλῷ οὐδὲ κωφῷ, ἀλλὰ δῆλον ὡς, ἂν τὴ τις τέχνῃ λόγους διδῷ, τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως τούτου πρὸς ὃ τοὺς λόγους προσοίσει: ἔσται δὲ πού ψυχὴ τοῦτο.

<sup>198</sup> *Therapeutés*, do verbo *therapeúo*, segundo o LSJ, tem o sentido também de serviçal, como o escravo enfermeiro, além do significado mais comum de cuidar dos enfermos ou feridos, e o de venerar, honrar, aos deuses ou aos pais.

<sup>199</sup> M. C. Reis (2016, p.159) nos diz a este respeito: “a máxima apolínea não preconiza o autoconhecimento em termos de uma introspecção para o exame da subjetividade pessoal, como o leitor de agora poderia anacronicamente supor. A expressão, no sentido em que lhe confere Sócrates, pelo contrário, tem em vista o diálogo da alma consigo mesma: da parte racional que, ao buscar uma maior coerência consigo mesma, livra-se das falsas opiniões e pode então pôr à luz alguma verdade que traz dentro de si.”

do texto platônico, ao evidenciar os limites do saber, processa uma passagem progressiva de uma moralidade trágica para uma educação filosófica.

O ambicioso projeto de Platão é, portanto, promover uma nova arte retórica mais adequada à educação dos jovens: a filosofia. Ao final da palinódia, Sócrates pede ao deus que Fedro “dedique a vida a *Éros* por meio de discursos filosóficos” (257b).<sup>200</sup> Este parece ser o real objetivo de todo o diálogo e exatamente aquilo que justifica a necessidade de um discurso de retratação: persuadir o jovem a escolher, por amor, a vida filosófica.

Essa passagem deixa muito claro que a dedicação ao culto do deus deve se dar por meio de discursos filosóficos, o que reforça nossa tese de que a proposta é, simultaneamente, incluir e superar a tradição, em um movimento dialético que move o desejo e até mesmo a devoção religiosa na direção de um percurso humano de busca e autossuperação constantes.

Assim a filosofia se apresenta, entre outras peculiaridades, como uma verdadeira educação do movimento do olhar, levantando a cabeça para o verdadeiro ser. Vejamos como a passagem (249 b-c) explicita o que vem a ser o conhecimento filosófico:

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 hora dizemos que são, levantando a cabeça para o que realmente é.<sup>201</sup>

Conhecer é, pois, “compreender de acordo com a forma”, e é disso que se ocupa a verdadeira ciência. Platão está perfeitamente ciente, contudo, de que a verdade acerca das formas por si só não é persuasiva, contudo, ele rejeita a tese de que, por causa disso, bastaria a opinião mais forte e convincente. O mais relevante é instigar a persistência no caminho do conhecimento e não estacionar no que parece ser, mas sim seguir com a investigação na direção do ser que realmente é.

A alma humana tem afinidade com as formas, e é essa amizade que permite a aproximação em relação a estas. Cabe ressaltar ainda que semelhança gera amizade (240c) e que um bem é necessariamente amigo de outro bem (255b). Portanto, o que deriva da parte melhor da alma, aquela que se assemelha às formas, quando guiada na direção daquilo que lhe é próprio, concede ao homem os maiores bens, até mesmo a loucura de natureza divina.

<sup>200</sup> ἀλλ' ἀπλῶς πρὸς ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται.

<sup>201</sup> δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον: τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶν καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φημεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως.

Nossa argumentação é a de que a loucura erótica, inspirada pela divindade, é exatamente a habilidade da *psykhé* de amalgamar sabedoria e beleza, alcançando a mais elevada posição que uma alma humana pode erguer-se, em semelhança com a divindade dos deuses, em particular, com a divindade do deus *Éros*. Há um *tópos* que a alma filosófica tangencia, ainda que tal lugar não seja propriamente um lugar, como nos esclarece M. D. Reis (2007, p. 381):

No mito do *Fedro*, há ocorrência do termo *tópos*, mas trata-se de uma alusão mítica a respeito da alma alcançar (ou não) o saber inteligível, e não um lugar físico, pois as essências são realidades incorpóreas existentes fora do âmbito espaço-temporal do céu (*tà éxo toû ouranoû* 247c) a serem lembradas pela alma, igualmente incorpórea.<sup>202</sup>

Os aspectos epistemológicos da sabedoria estão intimamente ligados àqueles éticos e estéticos, uma vez que o belo (*kalós*), para os gregos, possui também qualidades morais. Assim como no *Banquete*, a beleza dos corpos sensíveis constitui uma espécie de gatilho que aciona a memória das realidades inteligíveis. A capacidade de perceber o belo não é meramente um atributo sensorial, mas também intelectual, uma vez que compreende uma atividade mnêmica; mais que isso, o belo possui, no *Fedro* assim como no *Banquete*, um estatuto filosófico. Esta relação entre as dimensões estética e cognitiva fica explícita quando se diz que é a memória do auriga, pela visão, que é levada à natureza do belo (254b).

O que se pode ver<sup>203</sup>, ou seja, o que aparece, resplandece e brilha, pode ser tanto o belo quanto a forma pura, que constitui o ser de uma coisa, seu bem em sentido grego. Mas, somente o belo recebeu esta sorte de ser aquilo que é o mais manifesto e o mais amável em nós (250d), e recordemos que os seguidores de Zeus desejam que seu amado seja luminoso por ser a sua alma similar à alma do deus (252e). Se o amor é apetite pelo belo (238c), o belo é via de acesso sensível que tangencia o inteligível e é uma das vias privilegiadas que nos permite capturar a ideia do bem.<sup>204</sup> A bondade, a justiça e a temperança, não podem ser percebidas sensorialmente, mas se pode perceber a beleza dos corpos, por isso o belo sensível tem a potência de impulsionar a busca racional pela forma do belo.

Sob essa perspectiva podemos dizer que há uma função ontológica na apreensão do belo, por parte da alma, que está precisamente ligada à sua capacidade de recordar-se daquilo que verdadeiramente é. Por isso é preciso que a alma se volte para a totalidade do ser, com

<sup>202</sup> Cf. *Timeu* 34b, 36e, 46d.

<sup>203</sup> Há na língua grega uma relação entre ver e saber. O verbo *horáō* (ver) se apresenta como perfeito do indicativo com sentido de presente, como *oída*. No caso do perfeito, trata-se da consequência presente de uma ação passada; assim, o significado de *oída*, seria algo como “ter visto”. *Oída*, por sua vez, é o perfeito com sentido de presente do verbo *eídō* (ver, conhecer); assim conhecer é também *ter visto*.

<sup>204</sup> Cf. *Filebo* 65 a: “se não somos capazes de capturar o bem como uma forma (idea) única, vamos apreendê-lo com três – o belo, a simetria e a verdade.”

liberdade reflexiva e tendo a verdade como mirada; mas, contudo, é também imprescindível ressaltar que isso não exclui a experiência sensorial do belo e tampouco a intensidade da experiência erótica. Consideramos essa chave de leitura do *Fedro* muito relevante para que se possa avançar na direção de uma compreensão não ortodoxa – portanto, não dualista – da alma em Platão, como intencionamos proceder na presente tese.

A dialética é a via mais bela,<sup>205</sup> uma vez que *kálos* traz consigo a recordação das realidades plenas, portanto nada mais divino e amável senão o belo. A viagem da alma em vias de retomar as asas perdidas será efetivada através desta memória, ao proceder metodicamente sobre o *lógos*, por meio da ação de separá-lo e de reuni-lo em suas conexões naturais, tendo em vista a totalidade almejada. Assim, a alma, ao contemplar o belo, reconhece-o como uma das ideias divinas, que outrora vislumbrou. Concluímos, pois, que o amor está para a alma assim como o belo está para o ser, um gatilho de (re)conhecimento acerca da natureza que lhe é própria.

O conhecimento das formas exige que o retor/psicagogo conheça objetivamente as coisas particulares sobre as quais discursa ou escreve; também é necessário que esteja habilitado a definir todas as coisas separadamente e, em seguida, uma vez definido, terá de estar em condições de proceder à uma divisão por classes até torná-las indivisíveis.

De modo análogo, é preciso que o psicagogo compreenda a natureza da alma, descubra a classe de discurso que se ajusta a cada natureza, organize e ordene seu discurso em consonância com isso; e que proporcione discursos elaborados e harmoniosos à alma complexa, e simples conversações às almas simples. Somente quando executar tudo isso, ele se capacitará a empregar o discurso como arte, na medida em que puder controlar metodicamente o discurso, quer com propósitos de ensino, quer com propósitos de persuasão (277b-c).

Conforme nos esclarece M. Dixaut (2003), o *lógos*, como uma *dýnamis*, só pode ser conhecido por seus efeitos. Os efeitos do *lógos* são demonstrados justamente por meio dos movimentos da alma de tal modo que a própria alma é, para Platão, ao menos no presente diálogo, simultaneamente *dýnamis* e *kínesis*. A motricidade aparece não apenas como princípio de animação do corpo, mas também como alteração dos próprios estados internos da alma.

É remetendo-nos ao tema do movimento que Sócrates procura responder à questão que ele mesmo havia formulado sobre a natureza da alma, por meio de suas ações e padecimentos (245c). Sendo assim, é fundamental discriminar os processos pelos quais a alma age, movimentando-se e alterando os seus estados neste mesmo movimento; e ao mesmo tempo

---

<sup>205</sup> Cf. *Filebo* 16b.



analisar os principais agentes motores, a saber, a necessidade – natureza animal; o discurso – natureza humana –; e o amor – natureza divina. Consideramos essa a pedra de toque do *Fedro*, a necessária associação entre *anankhé*, *lógos* e *éros* no poder de afetar os movimentos da alma, gerando atividades e afecções.

A imagem da parelha apresenta como ícones de movimento os cavalos e as asas, sendo que o primeiro ícone remete à condição da necessidade que gera impulsos poderosos que precisam ser contidos e direcionados, e o segundo ícone remete à condição superior da alma que nos assemelha a *Éros*, o gerador de asas.<sup>206</sup>

A figura do auriga relaciona-se com a direção do veículo, sendo comparada ao *noûs* (254e). De fato, é tríplice a função do intelecto, pois ele é o condutor, assim como é o vidente, uma vez que a essência do ser só é contemplada pelo *noûs* (247c); e ainda o alimento, já que a alma é nutrida pela pureza do intelecto (247d). Assim sendo, imagem, movimento e potência (*dýnamis*) são recursos que se interpenetram na busca do conhecimento de si, o qual é corolário do conhecimento acerca da natureza da alma.

Hackforth (1952, p. 83) e Ryan (2012, p. 197) consideram que os amantes do belo, das musas e os de *erós* são aspectos do mesmo perfil, o filosófico. Destarte, Platão, como um verdadeiro psicólogo, atua ora como filósofo, colocando-nos na estrada da sua condução dialética; ora como músico, nos embalando no ritmo e na harmonia da sua composição poética; ora como amante, encantando-nos pela beleza das imagens da viagem que convida nossa alma a se deixar levar por sua sagacidade literária.

Além disso, há um movimento sincrônico que faz o início do diálogo, a invocação das musas, encontrar-se com o seu fim, a prece aos deuses locais. A identidade dramática se dá por meio do percurso das almas, percurso este que se inicia com a saída da cidade e se conclui com o retorno a ela. Neste íterim é que se dá o movimento tríplice da dialética, por meio de uma série de triangulações que compõem a própria estrutura dramática:

- 1) Quanto à composição da alma: auriga, cavalo dócil e cavalo rebelde;
- 2) Quanto à natureza da alma: animal, humana e divina;
- 3) Quanto às forças motoras que nela atuam: necessidade, linguagem e amor;
- 4) Quanto às artes: oratória, medicina e dialética;
- 5) Quanto à analogia com os amantes do saber (filósofos): amantes das musas, amantes do belo, amantes eróticos.

---

<sup>206</sup> Cf. *Crátilo* (397d) Sócrates compara o nome deus (*theós*) ao verbo de movimento correr (*theîn*), pelo fato de os deuses estarem, como os astros, sempre correndo em seu curso.

- 6) Quanto aos tipos de movimento: o deslocamento físico, as transformações da alma e a ascensão dialética.
- 7) Quanto às qualidades do *lógos*: encantação, condução, orientação da alma.
- 8) Quanto aos discursos sobre o amor: detratção, imitação e retratção.

A estrutura da filosofia platônica, como nos esclarece M. Vegetti (2010, p.44), pode ser representada “como um triângulo, em cujos vértices têm verdade, ser e valor (tanto ético como político) e cujo perímetro pode ser traçado, consoante os casos, a partir de qualquer um dos vértices.” O diálogo em questão apresenta essa conformação triádica de modo patente, a começar com a própria analogia da alma com a carruagem composta por um auriga e dois cavalos.

A linguagem é equívoca e se encontra em constante metamorfose no caminho dialético engendrado pela alma filosófica. Enfim toda linguagem, inclusive a linguagem filosófica, é também metáfora e imagem, portanto uma postulação provisória. A filosofia no *Fedro* é semelhante à retórica, à poesia, à mania erótica e à medicina. Contudo a especificidade da psicagogia filosófica se distingue pela potência do auriga condutor, cuja atividade promove uma espécie de depuração intelectual e, por que não dizer, uma depuração das paixões afim de que a brilho das formas seja passível de captação e nos conduza.

Enfim, a condução dialética implica na determinação em continuar pensando, e isto é o próprio fato da nossa natureza, a qual só adquiriu a prerrogativa de alcançar a forma humana por resguardar a memória daquilo que vislumbrou na morada dos seres. A filosofia é, neste sentido, o verdadeiro *phármakon* para a memória.

## Bibliografia

### Obras Primárias

- ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. Maria Cecília G. Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1986.
- HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- HERMIAS ALEXANDRINUS. *In Platonis Phaedrum Scholia*. Ed. Paul Couvreur. Paris: Émile Bouillon, 1901.
- HERÓDOTO. Trad. Pierre Henri Larcher. Paris: Charpentier, 1850.
- HIPÓCRATES. *Sobre o Riso e a Loucura*. Trad. Rogério de Campos. São Paulo: Hedra, 2011.
- PLATÃO. *Fédon*. Trad. Maria Teresa S. de Azevedo. Brasília: Ed. UniB, 2000. PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.Ufpa, 2011.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. Maria Cecília G. dos Reis. São Paulo: Penguin, 2016. PLATÃO. *Fedro*. Trad. Rogério de Campos. São Paulo: Hedra, 2018.
- PLATÃO. *Filebo*. Trad., apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2012.
- PLATÃO. *Íon*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- PLATÃO, *Teeteto*. Trad. de Adriana M. Nogueira e Marcelo Boeri, introd. e notas de J. Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- PLATO. *Plato's Phaedrus*. Trad. e notas R. Hackforth. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- PLATO. *Phaedrus*. Trad. e notas H. Yunis. New York: Cambridge University Press, 2001.
- PLATON. *Cratyle*. Trad. Catherine Dalimier. Paris: GF-Flammarion, 2008.
- PLATON. *Le Banquet. Phèdre*. Trad. Émile Chambry. Paris: GF-Flammarion, 1991. PLATON. *Phèdre*. Trad. Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 2004.
- PLATONE. *Fedro*. Trad. R. Velardi. Milano: BUR, 2006
- PRÉ-SOCRÁTICOS. *Os pensadores*. SOUZA, José Cavalcante (org.) São Paulo: Nova Cultural, 1996. Press, 1986.

**Obras Secundárias:**

- ACKER, C. B. da R. “Dioniso, Diotima, Sócrates e a Erosófia.” *Aisthe*, n.º. 3, 2008, p.16-29.
- ALMEIDA JUNIOR, G. M. *O lugar político do filósofo: estudo sobre a atopia no Górgias de Platão*. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- ÁLVAREZ HOZ, J. M. “La etimología del nombre éros em el Fedro de Platón.” *Fortunatae*, 7, 1995, p.13-26.
- ARAÚJO JUNIOR., A. B. *Platão e Freud: duas metáforas da alma humana*. Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE, 1999.
- ARAÚJO JUNIOR., A. B. *O não-ser na ontologia de Platão: Um Estudo da 'República', V (475 d1 - 480 a13) ao 'Timeu' (47 e3 - 52 d4)*. Tese de doutorado. Campinas: UEC, 2005.
- ASMIS, E. “Psychagogia in Plato’s Phaedrus.” *Illinois Classical Studies* 11, p.153-172, 1986.
- BARRETO, M. H. *Símbolo e sabedoria prática*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- BARRETO, M. H. “O mito por trás do mito: sobre o Éros de Platão.” In: ANDRADE, M. V. (org.), *Mito*. Belo Horizonte: Núcleo de Filosofia Sônia Viegas, 1994, p. 57- 66.
- BELFIORE, Elizabeth S. “Dancing with the Gods: The Myth of Chariot in Plato’s Phaedrus.” *American Journal of Philology*, v. 127, n.2, p. 185-217, 2006.
- BENVENISTE, É. “La Notion de Rhythme dans son Expression Linguistique.” In: *Problèmes de Linguistique Générale*. Paris: PUF, 1966.
- BERNABÉ, A. *Platão e o Orfismo. Diálogos entre religião e filosofia*. Trad. Dennys G. Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.
- BESNIER, B.; MOREAU, P.-F.; RENAULT, L. (orgs.). *Les passions antiques et médiévales*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- BETT, R. “Immortality and the Nature of the Soul in the Phaedrus.” *Phronesis*, 31, 1986, p. 1- 26.
- BLYTH, D. “The Ever-Moving Soul in Plato's Phaedrus.” *The American Journal of Philology*, vol. 118 (2), 1997, p. 185-217, 1997.
- BRANDÃO, J. L.; SANTOS, M. G. “Morte e Amor: A construção do humano na lírica grega arcaica.” *Ensaio de literatura e filosofia*, n.º 4, 1983-1984, p.117-161.
- BRANDÃO, J. L. “As musas ensinam a mentir.” *Ágora*, n.º 2, 2000, p. 7-20.
- BRANDWOOD, L. *A word index to Plato*. Leeds: W. S. Maney & Son Ltd, 1976.

- BRAVO, F. *As ambiguidades do prazer*. São Paulo: Paulus, 2009.
- BREMMER, J. N. *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- BRISSON, L. “A Religião como Fundamento da Reflexão Filosófica e como meio de Ação Política nas Leis de Platão.” *Kriterion*, Belo Horizonte, n.º. 107, 2003, p.24-38.
- BRISSON, L. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Paris: Klincksieck, 1974.
- BRISSON, L. *Platon, les mots et les mythes*. Paris: Maspero, 1982.
- BRISSON, L. *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*. Aldershot: Variorum, 1995.
- BROWN, M.; COULTER, J. “The Middle Speech of Plato’s Phaedrus.” *Journal of the History of Philosophy*, vol. 9, 1971, p. 405-423.
- BUCCIONI, E. “Keeping It Secret: Reconsidering Lysias' Speech in Plato's Phaedrus.” *Phoenix*, vol. 61, 2007, p. 15-38.
- BURGER, R. *A defense of a philosophic art of writing*. Alabama: Press University, 1980.
- BURKERT, W. *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- CAMPOS, R. G. *O Fedro de Platão à Luz da Poesia de Estesícoro*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2012.
- CAMPOS, R. G. *Urânia, a filosofia celeste de Platão. Cosmografia e ciclo das almas no Fedro*. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2006.
- CAPUTO, R. *O encontro entre a arkhaiá paideía e a escrita e seus desdobramentos no Fedro de Platão*. Dissertação de mestrado. Campinas: UEC, 2019.
- CARDOSO, D. *A alma como centro do filosofar de Platão*. São Paulo: Loyola, 2006. CASSIN, B. “Sofística, Performance, Performativo.” *Anais de Filosofia clássica*, vol.10, n.º. 20, 2016, p. 30 – 59.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire de Mots*. Paris: Ed. Klincksieck, 1968.
- CHERNISS, H. *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*. New York: Russel & Russel Inc., 1962.
- CHERNISS, H. “The philosophical economy of the theory of ideas.” *The American Journal of Philology*, vol. 57, n.º. 4, 1936, p. 445 - 456.

- COELHO, V. E. *A retórica de Platão em cena: crítica filosófica e mecanismos refutativos no Fedro*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2013.
- COLLI, G. *O nascimento da filosofia*. Trad. Frederico Carotti. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.
- COMTE-SPONVILLE, A. *Tratado do desespero e da beatitude*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DE LUISE, F. Fedro. *Le parole e l'anima*. Bologna: Zanichelli, 1997.
- DE VRIES, G. J. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Hakkert, 1969.
- DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Trad. De A. Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- DESCLOS, M.-L. "Socrate, poète et rhapsode." *Recherches sur la philosophie et le langage*, n.º. 18, 1996, p.131-155.
- DIELS, H.; KRANZ, W. (eds.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Vols. Berlin: Weidmannsche (1934) 1960.
- DIXSAUT, M. *Le désir de comprendre*. Paris: Jean Vrin, 2003.
- DIXSAUT, M. "Le figure della mania nei dialoghi di Platone." In: G. Borrelli; F. C. Papparo (orgs.). *Nella dispersione del vero. I filosofi: la ragione, la follia*. Nápoles: Filema, 1993, p.19-32.
- DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Les Belles Lettres / Vrin, 1985.
- DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.
- DIXSAUT, M. *Platon et la question de l'âme*. Paris: Vrin, 2013.
- DIXSAUT, M. "Refutação e dialética." In: VLASTOS, G.; DIXSAUT, M. *Refutação*. Trad. Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2012, p. 55-86.
- DODDS, E. R. *Os Gregos e o Irracional*. Trad. Paulo D. Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- DROZ, G. *I Miti Platonici*. Bari: Dedalo, 2015.
- DUHOT, J.-J. *Sócrates e o despertar da consciência*. Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 2004.
- FLAKSMAN, Ana. "Ser, aparecer e devir: Heráclito no *Teeteto* de Platão." *Anais de filosofia clássica*, vol. 8 n.º 16, 2014.
- FORTES, F. *A Dialética e as letras: imagens e paradigmas do pensar no Fedro de Platão*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2019.

- FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade: o governo de si e de outros II. Curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, M. *História da Loucura na Idade Clássica*. Trad. J. T. C. Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FRAZER, J. G. *La Rama Dorada*. México: Fondo de Cultura Economica, 1997.
- FRANCO, I. *O sopro do amor: Um comentário de Fedro no Banquete de Platão*. Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006.
- FRÈRE, J. *Les grecs et le désir de l'être: des préplatoniciens à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- FRÈRE, J. *Ardeur et colère: le thymos platonicien*. Paris: Kimé, 2004
- FRIAS, I. *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia Clássica*, São Paulo: Loyola, 2005.
- GADAMER, Hans-Georg. *O caráter oculto da saúde*. Tradução de Antônio Costa. Petrópolis: Vozes, 2006. Coleção Textos filosóficos.
- GAZOLLA, R. “Do olhar, do amor e da beleza: Um estudo sobre o estético em Platão no *Fedro* e no *Timeu*.” In: PERINE, M. (org.). *Estudos platônicos: Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 49-74.
- GAZZINELLI, G. G. *Fragmentos Órficos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007. GIULIANO, F. M. “L’enthousiasmos del poeta filosofo tra Parmenide e Platone.” *Studi Classici e Orientali*, n°. 46, 1997, p. 515-557.
- GLODOWSKA, A. “La visione di mania umana e divina in Platone.” *Symbolae philologorum posnaniensium graecae et latinae*, n°. 23/2, 2013, p. 97-111.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- GRASSO, E. “Images dans le texte: l'eikonologia platonicienne.” *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 80, n°. 4, 2013, p. 525-541.
- GRISWOLD, Ch. L. *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University, 1988.
- GROS, F. (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. M. Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- GUTHRIE, W. K. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos: 1990.
- HADOT, P. *O que é a Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1999.
- HAVELOCK, E. A. *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*. São Paulo: Unesp, 1994.

- IGLÉSIAS, Maura. “Conhecimento, linguagem e pensamento em Platão”. *Ideias - Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*. Ano 11 (2). Campinas, 2004, p. 233-262.
- KAHN, C. H. “Alguns Usos Filosóficos do Verbo ‘Ser’ em Platão.” In: *Sobre o Verbo Ser e o Conceito de Ser*. Cadernos de Tradução, n. 1, Série Filosofia Antiga, 1997, p. 118-121.
- KAHN, C. H. *Pitágoras e os Pitagóricos. Uma breve história*. São Paulo: Loyola, 2007.
- KÉLESSIDOU, A. “A psicagogia do Fedro e o longo trabalho filosófico.” In: *Symposium Platonicum II* (congresso), 1992, p. 265-268.
- KRISTEVA, J. *Histórias de amor*. México: Siglo XXI, 1999.
- LATOURET, B. *Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador: EDUFBA, 2012.
- LINFORTH, I. M. “Telestic Madness in Plato, Phaedrus 244d-e.” *University of California Publications in Classical Philology*, n.º. 13/6, 1946, p. 163 – 172.
- LONG, A. A. *La mente, l'anima, il corpo (Greek Models of Mind and Self, 2015)*. Trad. di M. Bonazzi. Torino: Einaudi, 2016.
- MARÍAS, J. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MARINO, S. “Quot capita tot sententiae. Il corpo del discorso tra fisiologia delle parti e genesi del senso in Fedro 264 C2-5.” In: CASERTANO, G. (Org.). *Il Fedro di Platone: Struttura e Problematice*. Nápoles: Loffredo, 2011, p.124 – 137.
- MARQUES, M. P. “Mito e Filosofia.” In: ANDRADE, M. V. de (org.) *Mito*. Belo Horizonte: Núcleo de Filosofia Sônia Viegas, 1994, p. 17 -38.
- MARQUES, M. P. *Platão, pensador da diferença*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- MENESES, U. T. B. de. “Identidade cultural e arqueologia.” In: BOSI, A. (Org.). *Cultura brasileira: Temas e situações*. São Paulo: Ática, 1992, p.182-190.
- MERRILL, R. V. “Eros and Anteros.” *Speculum*, vol. 19, n.º. 3, 1944, p. 265-284.
- MONTENEGRO, M. A. P. “A linguagem como *pharmakón* no Fedro de Platão.” In: PEIXOTO, M. C. D. (org.) *A Saúde dos antigos. Reflexões gregas e romanas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 87-95.
- MONTENEGRO, M. A. P. “Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão.” *Revista Kriterion*, vol.48, n. 116. Belo Horizonte, 2007.
- MONTENEGRO, M. A. P. “Notas sobre a loucura no Fedro de Platão.” *Argumento. Revista de Filosofia*, n.º. 12, 2014, p. 26-38.
- MONTENEGRO, M. A. P. “*Peri physeos psyches*: sobre a natureza da alma no Fedro de Platão.” *Kriterion*, vol.51 n.º. 122, 2010, p. 441-457.



- MOORE, Christopher. “Sócrates psychagôgos.” In: DE LUISE, F.; STAVRU, A. *Socratica III: Studies on So crates, the Socratics, and the Ancient Socratic literature*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013, p. 41- 51.
- MORGAN, K. *Myth and Philosophy: from Pre-socratics to Plato*. Los Angeles: Cambridge University Press, 2004.
- MOSS, J. “Soul-Leading: The Unity of the Phaedrus, again”. In: Inwood, Brad (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2012, p. 43-1.
- MOTTE, A. “Le pèlerinage initiatique de la parole. Une lecture du Phèdre de Platon.” *Méthexis*, n°. 8, 1995, p.33-48.
- MÜLLER, R. P. “Danças indígenas: arte e cultura, história e performance.” *Indiana*, n° 21, 2004, p. 127-137.
- MUNIZ, F. “Performance e Élenkhos no Íon de Platão.” *Archai: Revista de Estudos Sobre as Origens do Pensamento Ocidental*, n°. 9, 2012, p. 17-26.
- NOVAES, A. (Org.). *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- NOVAES, A. (Org.). *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- NUSSBAUM, M. *Love’s Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- OBADIA, C. “L’analogie et les exigences de la déduction métaphysique selon Platon.” *Le Philosophoie*, vol. 9, n°. 3, 1999, p. 81-88.
- ONIAN, R. B. *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011 (1ª ed. 1951).
- OLIVEIRA, Lucas M. *Lógos e noûs no Fedro de Platão*. Tese de doutorado. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2014.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Sobre el amor. Antología*. Editorial Plenitud, Madrid, 1963.  
Disponível em <http://www.librodot.com>
- PALM, L. A. “O princípio do cuidado de si como terapêutica da alma.” *Inquietude*, vol. 8, n°. 2, 2017, p. 21-33.
- PEIXOTO, M. C. D. (org.). *A Saúde dos antigos*. São Paulo: Loyola, 2009.
- PEIXOTO, M. C. D. “La Psicagogia del Fedro.” In: CASERTANO, G. (Org.). *Il Fedro di Platone: Struttura e Problematiche*. Nápoles: Loffredo, 2011, p. 173-206.
- PELOSI, F. *Plato on Music, Soul and Body*. Trad. S. Enderson. New York: Cambridge, 2010.
- PESSANHA, J A. M. “Platão: as várias faces do amor.” In: NOVAES, A. (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 77-103.
- PHILIP, A. “Récurrentes thématiques et topologie dans le Phèdre de Platon.” *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°. 4, 1981, p. 452-476.

- PIEPER, J. *Enthusiasm and Divine Madness: On the Platonic Dialogue Phaedrus*. South Bend, Indiana: St, Augustine's Press, 2000.
- PLASS, P. "The Unity of the Phaedrus." In: *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, vol. 43, 1968, p. 7-38.
- PLATO BIBLIOGRAPHY 2000-2016. The international Plato Society. Disponível em: [www.platosociety.org/bibliografia/pdfeng.htm](http://www.platosociety.org/bibliografia/pdfeng.htm).
- PORRATI, A. *Fedro*. Espanha: Akal, 2010.
- PRADEAU, J.-F. "Platon, avant l'érection de la passion." In: *Les passions antiques et médiévales*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- PROVETTI JUNIOR, J. *A alma na Hélade: A origem da subjetividade ocidental*. Umuarama: José Proveti editor, 2011.
- PUENTE, F. R. "O súbito (*exaiphnes*) em Platão." In: *Ensaio sobre o tempo na filosofia antiga*. São Paulo: Annablume, 2010.
- RACHID, Rodolfo J. R. "Dýnamis koinonías: mito e dialética no Sofista de Platão". *Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, Vol. 9, n. 1, 2021, p. 58-81.
- REALE, G. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.
- REIS, Maria Dulce. *Psicologia, ética e política*. São Paulo: Loyola, 2009.
- REIS, Maria D. *Virtude e Vício*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.
- REIS, Maria D. *Tripartição e unidade da psukhé no Timeu e nas Leis de Platão*. Tese de doutorado. Belo Horizonte, UFMG, 2007.
- REY PUENTE, F. Apresentação. In: SCHLEIERMACHER, F. *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. de Georg Otte. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 7-26.
- ROBIN, L. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Les Belles Lettres, 1908. ROBINSON, T. M. *As origens da alma. Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010.
- ROBINSON, Th. M. "The nature and significance of the argument for immortality in the Phaedrus." *Apeiron*, vol. 2, n.º. 2, 1968, p. 12-18.
- ROHDE, E. *Psyche: La idea del alma y la inmortalidad entre los Griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- SANTAS, G. *Plato and Freud, Two Theories of Love*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- SANTOS, B. S. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão: Coerência e legitimidade do argumento final*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- SHENFIELD, L. "Plato's mania at Delphi again?" *Pegasus*, vol. 41, 1998, p. 15-24.

- SILVA, D. N. M. da. *Entre movimentos e imagens: os poderes da alma na República de Platão*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- SIMON, B. *Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry*. London: Ithaca, 1978.
- SNELL, B. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. Trad. de P. de Carvalho. Col. “Estudos”, 168. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- SODRÉ, M. “Cultura, corpo e afeto.” *Dança*, vol. 3, n.º. 1, 2014, p. 10-20.
- SODRÉ, M. *O Terreiro e a Cidade*. Salvador: Imago, 2002.
- SOUZA, J. M. R. *Mostração e demonstração de éros como philosophos no Banquete de Platão*. Tese de Doutorado. Natal: UFRN, 2011.
- SPINELLI, M. “A tese pitagórico-platônica da metempsicose enquanto “teoria genética” da antiguidade.” *Educação e Filosofia*, vol. 27, n.º. 54, 2013, p. 731-754.
- SUSANETTI, D. “Eros o la ricerca dell’unità.” *Atti dell’Istituto Veneto di Scienze*, n.º 154, 1996, p. 469-492.
- SWITZER, R. “The Topology of Madness: Philosophic Seduction in Plato’s Phaedrus.” *Alif: Journal of Comparative Poetics*, n.º. 14, 1994, p. 6-36.
- TATE, J. “Plato and Allegorical Interpretation.” *The Classical Quarterly*, vol. 23, n.º. 3/4, 1929, p. 142-154.
- TATE, J. “The Beginnings of Greek Allegory.” *The Classical Review*, vol. 41, n.º. 6, 1927, p. 214-215.
- TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010.
- SANTOS, J. G. T. “Platão, o amor a retórica.” *Philosophica. International Journal for the History of Philosophy*, Vol. 5, n.º. 9, 1997, p. 59-76.
- TURCAN, R. “Bacchoi ou bacchantes? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts.” In: *L’Association dionysiaque dans les sociétés ancienne des: actes de la table ronde organisée par l’Ecole française de Rome, Rome 24-25 maio 1984*. Roma: École Française de Rome, 1986, pp. 227-246.
- VASILIU, Anca. *Montrer L’âme. Lecture du Phèdre de Platon*. Sorbornne Uiniversité Press: Paris, 2021.
- VEGETTI, M. “Dans l’ombre de Toth. Dynamiques de l’écriture chez Platon.” In: DETIENNE, M. *Les Savoirs de l’écriture en Grèce Ancienne*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1988.
- VEGETTI, M. *Opere di Ippocrate*. Torino: Utet, 1965.
- VEGETTI, M. *Um paradigma no céu*. Trad. M. da G. Pina. São Paulo: Annablume, 2010.

- VELOSO, C. W. “A verdadeira cidade de Platão.” *Kriterion*, vol. 44, n.º. 107, 2003, p. 72-85.
- VERNANT, J.-P. *Entre Mito e Política*. São Paulo: EDUSP, 2002.
- VERNANT, J.-P. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Brasília, Ed. da UnB, 1992. VERNANT, J. -P. “Mort grecque: mort à deux faces.” In: *L’individu, la mort, l’amour*. Paris: Gallimard, 1989.
- VERNANT, J. -P. *O Universo, os deuses, os homens*. Trad. R. F. d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- VEYNE, P. *Acreditavam os Gregos nos seus Mitos?* Lisboa: Edições 70, 1987. VLASTOS, G. *O Universo de Platão*. Trad. Maria Luiza M. S. Coroa. Brasília: Ed. da UnB, 1987.
- VLASTOS, G. “The Individual as Object of love in Plato.” In: *Platonic Studies*, 2, Princeton, 1973.
- WERNER, D. Plato’s Phaedrus and the Problem of Unity. In: SEDLEY, D. (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 32. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 91-137.
- YUNIS, H. *Plato: Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- ZABOROSWSKI, R. “Plato’s Phaedrus 253e5–255a1 revisited. A reappraisal of Plato’s view on the soul.” *Organon*, n.º. 50, 2018, p. 165-207.
- ZABOROSWSKI, R. “Two neglected details in Plato’s chariot allegory.” *Organon*, n.º. 48, 2016, p. 191- 224.
- ZAIMAN, L. B. *Les Grecs et leurs dieux. Pratiques et représentations religieuses dans la cité à l’époque classique*. Paris: Armand Colin, 2005.