

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**  
**CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**NESTOR REINOLDO MÜLLER**

**REMINISCÊNCIA E DIALÉTICA**  
**NO DIÁLOGO *FEDRO* DE PLATÃO**

**SÃO CARLOS – SP**

**2012**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**  
**CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**NESTOR REINOLDO MÜLLER**

**REMINISCÊNCIA E DIALÉTICA**  
**NO DIÁLOGO *FEDRO* DE PLATÃO**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia. Orientadora: Profa. Dra. Eliane Christina de Souza.**

**SÃO CARLOS – SP**

**2012**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

M958rd Müller, Nestor Reinoldo.  
Reminiscência e dialética no diálogo *Fedro* de Platão /  
Nestor Reinoldo Müller. -- São Carlos : UFSCar, 2012.  
128 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São  
Carlos, 2012.

1. Platão. 2. Memória. 3. Dialética. 4. Persuasão  
(Retórica). I. Título.

CDD: 184 (20<sup>a</sup>)

**NESTOR REINOLDO MÜLLER**

**REMINISCÊNCIA E DIALÉTICA NO DIÁLOGO *FEDRO* DE PLATÃO**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 28 de agosto de 2012.

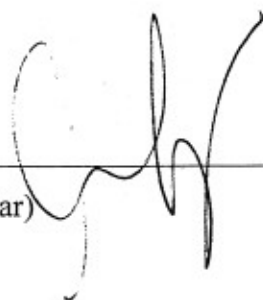
**BANCA EXAMINADORA**

Presidente Eliane C. Souza

(Dra. Eliane Christina de Souza - UFSCar)

1º Examinador \_\_\_\_\_

(Dra. Marisa da Silva Lopes - UFSCar)



2º Examinador \_\_\_\_\_

(Dr. Roberto Bolzani Filho - USP/SP)



Na pessoa de minha irmã Edith Amélia  
agradeço a todos os meus familiares,  
e na pessoa de Mario Palumbo  
agradeço a todos os amigos, tantos,  
cujo apoio material, emocional e espiritual,  
moldou o longo percurso que esta dissertação culmina.  
Na pessoa de minha orientadora Eliane Christina de Souza,  
agradeço a todos os professores que alimentaram,  
com sua inspiração e instrução,  
o desejo de conhecer, o gosto de pesquisar,  
a disciplina intelectual aqui manifesta.  
Na pessoa de Vanessa Migliato  
agradeço a todos os funcionários, bibliotecários e servidores,  
que tornam possíveis, com seu trabalho silencioso,  
as realizações mais ruidosas dos titulados.  
A todas as pessoas que enriqueceram minha vida,  
abrindo meus olhos para a amplitude e o fascínio da realidade,  
apresento humilde gratidão.  
Agradeço à Secretaria Estadual de Educação  
pela bolsa de estudos que subsidiou parte de meu curso de mestrado.

*phýsin eînai deiknýnai*

esclarecer a natureza das coisas

(Platão, *Fedro* 271a7)

## RESUMO

A dissertação procura investigar, no texto do *Fedro*, os conceitos de reminiscência e de dialética, com vistas a explorar hipóteses de relação entre ambos. O exame do primeiro conceito é efetuado na segunda seção do diálogo platônico, onde a reminiscência revela-se como uma experiência de acesso às realidades essenciais no plano inteligível. A pesquisa distingue três aspectos da reminiscência e procura analisar especialmente suas implicações para a questão das conexões entre o plano sensível e o plano inteligível. O estudo da dialética parte da distinção entre um sentido mais amplo e originário do termo, denotando a conversação realizada mediante perguntas e respostas centradas na sondagem de um assunto, e um sentido mais preciso e sistemático que lhe foi dado por Platão, denotando as operações de síntese e de análise. A pesquisa sobre a dialética percorre o diálogo como um todo, mas privilegia as seis descrições dos procedimentos técnicos que se acham na terceira seção, apresentados como método para uma verdadeira arte retórica. Descrevendo alguns indícios de aproximação, e considerando certos campos de convergência entre a reminiscência e a dialética, detectados no texto, a dissertação levanta quatro hipóteses para possíveis elementos de intersecção entre os dois conceitos.

Palavras-chave: Platão, Reminiscência, Dialética, Retórica, Persuasão, Verdade.

## **ABSTRACT**

This dissertation aims to investigate, in *Phaedrus* text, the concepts of recollection and of dialectic, in order to explore some hypothesis of possible relation between them. The inquiry of the first concept is accomplished in the second section of the dialogue, where recollection reveals itself as an experience of access to the essential realities on the intelligible level. The research discriminates three aspects of recollection and seeks to analyze their implications to the main question represented by the connections between the sensible and the intelligible levels. The study of dialectic proceeds from the distinction among a wider and original sense of the word, denoting the conversation through questions and answers on any one subject, and the more precise and systematic sense developed by Plato, signifying the operation of synthesis and analysis. The research examines the entire dialog but privileges the six descriptions of dialectical technical procedures that can be found in the third section, presented as a new method to a real rhetorical art. Giving attention to some signs of approximation and some fields of convergence between recollection and dialectic, the dissertation raises four hypothesis aiming at possible intersections between the two concepts.

Key-words: Plato, Recollection, Dialectics, Rhetoric, Persuasion, Truth.



## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....  | 9   |
| <b>1. REMINISCÊNCIA NO <i>FEDRO</i></b> .....                                      | 18  |
| 1.1 Introdução .....   | 18  |
| 1.2 A necessidade da reminiscência .....   | 20  |
| 1.3 Primeiro aspecto da reminiscência: esforço da <i>diánoia</i> do filósofo ..... | 27  |
| 1.4 Segundo aspecto da reminiscência: lembrança da verdadeira beleza .....         | 40  |
| 1.5 Terceiro aspecto da reminiscência: memória de experiências arquetípicas .....  | 43  |
| 1.6 Fatores que dificultam a reminiscência .....                                   | 46  |
| 1.7 Do sensível para o inteligível .....   | 48  |
| 1.8 Desejo erótico e amor à sabedoria .....  | 56  |
| <b>2. DIALÉTICA NO <i>FEDRO</i></b> .....  | 60  |
| 2.1 <i>Dialegésthai</i> .....  | 61  |
| 2.2 <i>Dialektikê</i> .....  | 63  |
| 2.2.1 Necessidade da dialética para uma arte da oratória .....                     | 64  |
| 2.2.2 Os dois procedimentos da dialética .....                                     | 72  |
| 2.2.3 A conexão entre 265d-e e os dois discursos de Sócrates .....                 | 74  |
| 2.2.4 Quatro descrições da dialética .....   | 81  |
| 2.3 Dialética na quarta seção do <i>Fedro</i> .....                                | 86  |
| 2.4 A paixão pela dialética .....  | 89  |
| <b>3. RELAÇÕES ENTRE REMINISCÊNCIA E DIALÉTICA NO <i>FEDRO</i></b> .....           | 91  |
| 3.1 Dados iniciais do texto .....  | 91  |
| 3.2 Terreno comum .....  | 96  |
| 3.3 Campos de convergência .....   | 98  |
| 3.4 Hipótese principal .....   | 100 |
| 3.4.1 O fundamento da dialética .....  | 101 |
| 3.4.2 Acesso da dialética à verdade .....  | 103 |
| 3.4.3 Reminiscência e verdade .....  | 107 |
| 3.4.4 A reminiscência como fundamento para a dialética .....                       | 108 |
| 3.5 Hipóteses adjacentes .....   | 112 |
| 3.6 Conclusão .....  | 115 |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....  | 123 |

## INTRODUÇÃO

A primeira e a última linha do diálogo *Fedro* anotam a realização de um movimento. “Para onde vais, e de onde vens” (227a1) indaga Sócrates a seu amigo Fedro numa bela manhã. “Então vamos” (279c8) combinam os dois, no meio da tarde e no final do texto. Na descrição do movimento físico, um passeio terapêutico pelas margens do Ilissos até o santuário das Ninfas (278b9), arma-se o cenário adequado ao movimento anímico, uma jornada *psicagógica* (261a8) pelas trilhas da erótica e da retórica até nelas descobrir a presença da filosofia (256a7–b3; 273d2–274a4). À hora meridiana, as cigarras, intérpretes das Musas, deploram aqueles que esmorecem (259c5–d8): é preciso continuar a viagem<sup>1</sup>, a demanda, a aventura espiritual<sup>2</sup>. Com efeito, se Fedro conduz Sócrates a uma paisagem inusitada (230c6–d3), fora dos muros de Atenas, Sócrates conduz Fedro a novas visões mentais (279c5): quando retornam à cidade eles experimentaram, ambos, alguma mudança de pensamento<sup>3</sup>.

Aonde vai, então, Fedro naquela manhã? Enquanto exercita o corpo, ele busca também um lugar para seu exercício mnemônico (228b5-6). De onde vem ele, então? De uma aula em que Lísias proferiu um discurso sobre o amor e é bem este que Fedro quer decorar. Ao decidir acompanhar seu amigo é também nas promessas dessa lembrança e desse discurso que Sócrates aposta. Tais são os interesses que põe os dois “a caminho” (227c1, 229a7, 229b3) e tais são os indícios que retenho, no relato dessa jornada, para conduzir minha leitura. Já estão presentes dois magnos temas da obra, a erótica e a retórica. E entranhados neles encontro os temas que desejo examinar: a reminiscência, a mais elevada das memórias, é o nervo do mais nobre estilo de amor; a dialética, a mais elevada das ciências, é o coração da proposta que o diálogo defende para renovar a arte dos discursos.

São muitos os movimentos entretecidos no *Fedro*, em diferentes volumes e camadas. Esta dissertação focaliza dois processos decisivos na sua trama multifária, ocupando, cada um deles, lugar de destaque em cada uma das duas partes do diálogo.

---

<sup>1</sup> Como indica a menção às Sirenes, personagens da arquetípica viagem de Ulisses.

<sup>2</sup> Conforme a expressão de André Motte, *L'Aventure spirituelle du Phèdre et la prière* (in ROSSETTI, 1992, p. 320).

<sup>3</sup> A mudança experimentada por Sócrates é testemunhada, em termos narrativos, no preâmbulo do seu segundo discurso (242b8 – 243a4). A mudança no entendimento de Fedro pode ser observada ao compararmos suas expressões de resistência ou reticência, mais frequentes no início do diálogo, com suas expressões de franca adesão, hegemônicas no final do texto. Harvey Yunis (2011, p. 6) pode afirmar, então, que o *Fedro* não roda no terreno das aporias mas avança na rota de uma bem sucedida educação da alma ou *psicagogia*.

*Grosso modo*, a estrutura do *Fedro* apresenta três discursos sobre o amor e depois uma discussão sobre a retórica, dividindo-se com isso em duas grandes partes<sup>4</sup>. A primeira parte (227a1-257b6) subdivide-se em duas seções. Na primeira seção (227a1-242a2) temos a introdução narrativa que conduz os personagens Sócrates e Fedro para a sombra de um plátano (227a1-230e5), e temos dois discursos que mantêm o mesmo alvo: convencer um jovem acerca das vantagens de conceder seus favores a um homem que não esteja apaixonado e das respectivas desvantagens de um relacionamento dominado pela paixão amorosa. O primeiro discurso (230e6-237a6) é um escrito de Lísias, lido por Fedro, e o segundo (237a7-242a2) é sua resposta formal, pronunciada por Sócrates. Já o terceiro discurso, que compõe a segunda seção do diálogo (242a3-257b6), consiste na grande oração de Sócrates sobre o amor, onde é defendida a natureza divina da paixão erótica. Aí se apresenta o mito do carro alado, a noção de reminiscência e o fruto supremo do amor numa vida filosófica destinada a recuperar a mais plena felicidade da alma humana. A segunda parte do diálogo (257b7-279c8) transmite-nos uma conversa sobre a natureza dos bons e maus discursos, orais ou escritos. Aí se esclarecem as diferenças entre os três discursos iniciais e se propõem os requisitos de uma verdadeira arte retórica, baseada na dialética. Também a segunda parte se subdivide em duas seções. A terceira seção (257b7-274b5) trata da retórica e de suas relações com a verdade, a persuasão, a arte e a dialética. A quarta seção, bem mais curta (274b6-279c8), trata dos objetivos últimos da retórica e da função dos textos escritos, encerrando-se com um resumo de toda a segunda parte e uma oração a Pã.

Reminiscência e dialética assumem papéis necessários ao curso do diálogo. Enquanto escuta a leitura entusiasmada que Fedro realiza, Sócrates lembra de autores antigos que manifestaram conceitos diferentes sobre a natureza do amor. Ao comentá-las com o amigo, o filósofo se deixa prender na promessa de encetar um outro discurso, melhor na arte, igual no assunto. A resposta é feita em postura embaraçada, interrompida pela metade. Sócrates se retira. A conversa parece ter acabado. Mas eis que intervém o *daímon*, os leitores de Platão já o conhecem, instando o retorno. E após denunciar o engano e a tolice de tudo o que até ali fora dito, Sócrates se inflama e se lança ao seu grande discurso sobre o amor, uma das peças de excelência na literatura grega daquele século. Alí, após imaginosa narrativa sobre o périplo dos carros anímicos alados nos espaços celestes e no que está além dos céus, após expor a queda da alma humana para as duras condições terrenas, surge a reminiscência como escasso

---

4. Embora dotado de grande complexidade temática, as grandes linhas da estrutura literária do *Fedro* são claras e consensuais. Minhas referências são o comentário de Léon Robin (2002) que focaliza quatro seções narrativamente bem marcadas, e a leitura de Victor Goldschmidt (2002) que as reúne em duas grandes partes estruturais. Mais tarde usarei algumas análises mais detalhadas de Charles Griswold Jr (1996).

fio de pura lembrança a interligar o humano e o divino, o sensível e o inteligível, o mundo das opiniões titubeantes e o domínio estável da verdade. A reminiscência, da qual julguei encontrar três aspectos, permanece como nervo estendido em direção a uma vida de liberdade e harmonia.

Agora é Fedro quem parece embaraçado e desvia para um assunto trivial – Lísias, naqueles dias, foi repreendido – mas Sócrates (quase olvidamos que é Platão o artista) sabe conduzir as coisas para a questão pertinente. Enfim, depois de três discursos, cabe refletir sobre esse acontecimento retórico: então, o que é um bom ou um mau discurso?

A segunda parte do *Fedro* tem sido adequadamente comparada com o *Górgias*. Trata-se de criticar a retórica tradicional e mais que isso, ou em vez disso, de propor uma autêntica arte do uso da palavra. Os elementos básicos são em rápida sucessão colocados em jogo: a persuasão e a verossimilhança, a técnica e o conhecimento, a vantagem e a verdade, os artifícios de manipulação, a ignorância que os torna possíveis, as regras formais da definição, a necessidade do método. Para consolidar o firme fundamento da verdade, Sócrates amplia tremendamente o alcance da retórica, mostrando que ela sempre implica a condução das almas – a *psicagogia* - e ela sempre inclui todas as interlocuções, seja os momentos em que o destino da cidade é avaliado, seja os momentos em que duas pessoas trocam impressões. Quando lemos com mais atenção, é um largo horizonte do estofamento mental da vida humana que aí se esboça. Pela boca de Sócrates Platão vai ordenando os elementos, através da revisão das falas anteriores. É preciso saber diferenciar os conceitos e coadunar as palavras de modo a não deslizar insensivelmente entre o mesmo e o semelhante e o diferente. É preciso haver um acordo sobre o que se está falando, quer dizer uma definição, e em torno dela podem-se ordenar os assuntos e os interesses como órgãos de um corpo vivo, com cabeça, tronco e membros. É preciso que o método saiba reunir os fragmentos numa visão compreensiva e depois abri-la novamente até esclarecer cada tópico a ser investigado. Dessa última técnica, de sínteses e divisões, Sócrates se diz apaixonado: é a dialética.

Os oradores insígnies que enchem Atenas e toda a Grécia de admiração, quais são os seus procedimentos? Serão estes superiores aos da nova arte que Sócrates propôs? Dado que as melhores regras valem para todas as artes, é o confronto com os melhores artistas que irá revelar a fragilidade da retórica tradicional e pedir maior clareza quanto aos passos sistemáticos da dialética. Estes são, em seguida, quatro vezes, expostos. Mas, ainda, qual é a finalidade de toda a *psicagogia*? Sob a pele de uma discussão acerca da escrita (mas pele é também um órgão do corpo), a última seção do *Fedro* retoma um dos melhores frutos do grande discurso sobre o amor: distinguir entre os instrumentos técnicos e o empenho interno,

entre o as informações acumuladas e a pura reminiscência, entre a erudição e a sabedoria, entre a opinião e a verdade. Trata-se de saber inscrever na alma uma palavra fecunda, um gérmen de genuína ciência.

Reminiscência e dialética não são postas em contato no enredo do *Fedro*. Elas permanecem isoladas durante as primeiras leituras. Pretendo explorar alguns sinais, alguns enlaces que indicam a possibilidade de uma relação entre esses dois temas, subjacente à trama e à urdidura do texto.

Para isso, num primeiro capítulo, vou me debruçar sobre o segundo discurso de Sócrates, autodenominado *palinódia*, e investigar cuidadosamente como ali se torna necessário o conceito de reminiscência e como se prepara a sua eclosão. Vou em seguida tentar diferenciar três aspectos da reminiscência que me parecem sugeridos pelo texto. Para o primeiro, que denomino esforço da *diánoia* do filósofo, muito sucinto, as dificuldades da língua grega hão de me prender num estudo minucioso dos termos e seus significados. O segundo, a memória da beleza essencial, ocupa a extensão quase inteira da segunda sequência do discurso, descrevendo os agitados movimentos da paixão, do desejo, das tensões internas e externas que o amor provoca, de como é difícil o equilíbrio capaz de conduzir amante e amado a uma vida feliz. O terceiro aspecto da reminiscência, mais limitado em seu escopo, complementa com sua tipologia de personalidades divinas e humanas o quadro grandioso que esse discurso nos oferece. Um tópico ocupará especialmente minha atenção: o de como a reminiscência representa, no *Fedro*, uma ponte de intersecção entre o sensível e o inteligível.

No segundo capítulo, focalizado na dialética, buscarei as marcas desse tema em todas as quatro seções do diálogo. Usarei como instrumento a distinção que os comentadores observam, nítida inclusive no léxico platônico, entre uma noção mais ampla da dialética enquanto prática do diálogo concentrado na investigação de um assunto ou problema, e um conceito mais bem definido e mais nitidamente platônico de uma “ciência da dialética”, expressão que surge na *Republica* e encontra sua melhor descrição operacional no *Fedro*. No nosso diálogo esse conceito é enunciado em dois momentos: como proposta de um método para a retórica (em 265d-e), e como alternativa para as debilidades da retórica tradicional (em 269d3-272b6). Há, ainda adiante, duas outras formulações que reiteram os elementos antes expostos.

Mas em nosso diálogo a dialética também se acha praticada, emergindo claramente em algumas passagens que teriam merecido, nesta dissertação, tratamento mais extenso. Acompanho abreviadamente uma *quaestio disputatae* – são várias as que o *Fedro* suscita – sobre o ajuste entre, de um lado, aquilo que a passagem de 265d-e diz que ocorre nos dois

discursos de Sócrates e, de outro lado, o que efetivamente se pode ler no texto daquelas duas falas. O último parágrafo desse segundo capítulo abordará a declaração de amor que Sócrates faz à prática da dialética, o que lança mínima luz sobre os profundos vínculos ligando subterraneamente amor e discursos.

O terceiro capítulo consistirá numa livre exploração de possíveis relações entre a reminiscência e a dialética. Começarei por resumir alguns dados que o texto evidencia sobre diferenças e semelhanças entre os dois temas, configurados em três nítidos distanciamentos e cinco indícios de aproximação. Prossigo verificando que reminiscência e dialética têm um “terreno” semântico em comum, a alma humana, solo necessário para sua eclosão e crescimento. Vou adiante: sendo processos vivos, reminiscência e dialética têm uma direção e podemos observar que elas convergem para alguns “campos” entre os quais me detive no da sabedoria, para onde também confluem o conhecimento e a ética. Proponho-me depois a examinar se a reminiscência poderia desempenhar algum papel no processo da dialética e pareceu-me que disso se pode extrair uma hipótese. Esquematizo essa impressão na forma de um raciocínio afirmando que, primeiro, a dialética se fundamenta na verdade. Segundo, o *Fedro* explica as operações que devemos seguir para usar a dialética mas não discute como esta pode acessar a verdade, ou como se garante que as premissas de onde começa o seu trabalho sejam verdadeiras. Terceiro, a reminiscência significa, em si mesma, acesso à verdade. Quarto, a reminiscência pode servir como fundamento para a dialética, ou pode oferecer-lhe um ponto de partida verdadeiro. Ao lado dessa hipótese principal, menciono outras três hipóteses quanto ao modo em que dialética pode cooperar com a reminiscência. (1) Dentro de um relacionamento amoroso, contexto da reminiscência, as conversas tornam-se, em alguns momentos, diálogos sinceros em busca da verdade e então ocorre naturalmente que a dialética – no seu aspecto de conversação – seja ocasião propícia para a reminiscência. (2) Na quarta seção do diálogo, Thamus, o judicioso, quer preservar o espaço da reminiscência em discursos sábios; interpretando esse mito, Sócrates afirma que há, sim, discursos vivos e verdadeiros, aqueles que um homem sábio, usando a dialética, inscreve na alma do ouvinte; portanto a dialética apoia, aqui, a reminiscência. (3) A dialética ensina a pensar (266b) e portanto desenvolve os órgãos do pensamento, aqueles mesmos que o segundo discurso de Sócrates lamenta serem fracos ou embaçados (250b) para a apreensão das formas inteligíveis: aqui também o exercício da dialética contribui e não pouco para as condições necessárias à reminiscência. Uma curta conclusão colocará o ponto final ao terceiro capítulo e ao conjunto da dissertação.

Minha leitura do *Fedro* intencionou manter seu foco nos problemas do conhecimento. A dificuldade dessa tarefa mostrou-me o quanto são necessários melhores instrumentos lógicos, hermenêuticos e conceituais para decifrar com mais pertinência questões candentes nesse diálogo, tais como as relações entre gênero e espécie, ou unidade e multiplicidade; ou problemas intrincados tais como as relações entre verdade e persuasão no domínio dos discursos públicos e privados; ou filigranas substantivas tais como o modo em que o *Fedro* recolhe e modifica conceitos e problemas presentes nas outras obras de seu autor; ou habilidades especiais tais como a perícia com que um leitor de Platão precisa atravessar as novelas encantadoras que otimizam literariamente seu texto para alcançar e dele extrair os conceitos nucleares a serem então examinados, discutidos e articulados. Uma tarefa dialética, enfim, que certamente não se conclui nesta dissertação.

Pode-se perguntar por que escolho o *Fedro* para tratar das relações entre a reminiscência e a dialética, justamente onde elas parecem se achar distantes. No *Mênon*, por exemplo, é um exercício dialético que contextualiza a manifestação da reminiscência. Mas pareceu-me que a realização do estudo proposto no *Fedro* se justifica pelo *momentum* que aí se arma em relação ao tratamento de cada um dos dois temas.

A reminiscência é tratada explicitamente no *Mênon*, no *Fédon* e no *Fedro*. Mas é neste último que sua formulação se realiza de modo mais extenso e abrangente. Depois do *Fedro*<sup>5</sup>, a presença explícita da noção de reminiscência como que desaparece ou toma um caráter bastante diverso, como é o caso do *Filebo*. É no *Fedro* que encontramos, portanto, o ponto máximo de expressão da noção de reminiscência.

A dialética é uma noção presente em quase todos os diálogos platônicos, mas de modo desigual. De um certo ponto de vista cronológico, é somente na *República* que a dialética encontra plena expressão. É no *Fedro*, geralmente considerado posterior mas ainda próximo à *República*, que a dialética recebe sua primeira e também mais extensa descrição sistemática, a qual será observada, com novos desenvolvimentos, nos diálogos posteriores que dela fazem uso intenso, a saber o *Político*, o *Sofista* e o *Filebo*, embora lá não se encontre uma respectiva lista de regras operacionais.

---

<sup>5</sup> Quanto à cronologia dos diálogos platônicos, assumo como referência as indicações, no geral concordantes, de Monique Dixsaut (2000), Charles Kahn (2004) e Luc Brisson (2008) que se referem, todos, a um “consenso bem estabelecido” para o ordenamento temporal dos diálogos (KAHN, 2004, p. 47). Para estudos mais específicos sobre a posição cronológica do *Fedro*, podemos contar com as discussões presentes nos artigos de T. M. Robinson e de C. J. Rowe (in ROSSETTI, 1992).

Encontramos no *Fedro*, portanto, o momento em que as curvas de conteúdo e de extensão desses temas assumem sua conformação mais favorável, revelando uma densidade particular e articulando uma complexidade de elementos que favorecem sua pesquisa.

O *Fedro* se destaca entre os diálogos de Platão pela profusão de temas que se entrelaçam rapidamente numa diversidade de assuntos e recursos literários. Desde a antiguidade os leitores hesitaram ou se dividiram quanto a seu propósito central e reconheceram a dificuldade de esclarecer sua unidade. Temos sobre isso o testemunho de Hérmiias de Alexandria, no século IV, e de publicações que nos últimos trinta anos ainda se voltaram para a discussão desse tema.

A questão clássica da unidade do *Fedro* não pode ser aqui ignorada. Qualquer interpretação bem articulada de um aspecto importante do diálogo já implica algum posicionamento acerca de seu todo. Mas sua discussão efetiva seria muito extensa. Diante da controvérsia, assumo a proposta de Daniel Werner (2007)<sup>6</sup>, pelos motivos a seguir declarados.

É frequente que novos leitores do *Fedro* tenham a impressão de percorrer uma obra de refinada arte, mas ao mesmo tempo de se sentirem perdidos na profusão de seus elementos. Depois encontram a lição de que um texto deveria ser escrito de modo orgânico (264c2-5) e, no entanto, o *Fedro* parece não obedecer à sua própria recomendação. Ainda mais, o diálogo conclui com uma série de críticas aos textos escritos, as quais estão, paradoxalmente, escritas. E ainda outros impasses existem, a ocupar reiteradamente os comentadores.

Werner classifica quatro abordagens tentadas para enfrentar tais questões. Há os que dizem que a unidade do *Fedro* é garantida por um único tema que abraçaria as duas grandes partes do diálogo mediante laços sutis, dividindo-se as opiniões entre esse tema ser a retórica, o amor, a dialética, a alma, a filosofia, o autoconhecimento, etc. Há os que dizem que a unidade do *Fedro* não está em seu teor temático mas sim no nível da estrutura dramática ou de algum outro esquema formal. Há os que dizem que a busca de unidade no *Fedro* é enfim um falso problema, devido a um padrão mental anacrônico, quer dizer, a desordem do texto é real mas não representou obstáculo para as gerações mais próximas de sua redação. E há os que dizem que a aparente desordem do texto é deliberada, correspondendo a uma manobra literária e didática de seu autor que assim nos obriga a redobradas reflexões.

Após analisar detalhadamente cada uma dessas abordagens, Werner propõe que o modo mais saudável de ler o *Fedro* é integrar as verdades complementares aí defendidas,

---

<sup>6</sup> Desse autor, professor da State University of New York (New Paltz), foi lançado no mês de julho de 2012 – portanto após a redação da presente dissertação – o livro *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*, pela Cambridge University Press.



chegando assim a uma abordagem híbrida. Quanto ao tema, não é apenas um mas são vários os assuntos recorrentes, tais como os acima citados, que Platão coloca em jogo para tecer uma obra capaz de conjugar um pluralismo temático com uma profunda coerência. Quando se tenta privilegiar a perspectiva de um único elemento como, por exemplo, o faz Victor Goldshmidt com a retórica (2002, p. 305-306), torna-se difícil compreender a força dos outros temas e sua equilibrada articulação. Quando aceitamos a diversidade harmoniosa dos assuntos, nossa leitura pode ganhar uma inteligência mais ampla e luminosa.

Quanto à forma, a frequência do texto vai mostrando que a presença de discursos e conversas, de mitos e análises, de imagens e raciocínios, além dos muitos temas – que de início nos confunde – se organiza enfim numa peça “sinfônica”, como escreveu Émile Bourguet<sup>7</sup>. De fato a beleza do *Fedro* nos encanta, embora tenhamos dificuldade em entender como tantos elementos se reconciliam. Mas quando aceitamos sua forma polifônica e policrômica, então a relevância do pluralismo temático torna-se mais clara.

Werner não concorda que a aparente desorganização do *Fedro* deva ser avaliada como uma falsa questão, deixando-nos impassíveis. Ao contrário, o comentador pensa que Platão, mestre notável na arte de escrever, deu ao diálogo a forma complicada que ele tem – incluindo o questionamento de sua própria redação – confiante em que para nossa alma complexa cabe uma mensagem complexa (conforme 277c2-3), transbordando os esquemas de nossas primeiras impressões. Nesse sentido precisamos lembrar a frequência com que Platão escreve não para expor uma lição cristalina, mas para nos fazer mergulhar em indagações fecundas.

A perspectiva tomada por minha leitura resulta em privilegiar necessariamente dois temas básicos, a erótica (ao qual se liga imediatamente a reminiscência) e a retórica (onde surge a dialética), mas não reivindica para eles a responsabilidade da unidade inteira do diálogo. Consideradas no horizonte de um pluralismo temático, reminiscência e dialética não são estrelas principais do diálogo. Mas cada uma delas, além de ser tópico essencial do ensinamento inteiro de Platão, desempenha no *Fedro* um papel imprescindível, mesmo que coadjuvante. A reminiscência está no coração de uma inovadora concepção de amor. A

---

<sup>7</sup> “Sur la composition du *Phèdre*”, in *Revue de métaphysique et de morale*, 26 (1919), p. 335-351. Após analisar a estrutura e alguns detalhes lógicos do texto e após várias ressalvas metodológicas, Bourguet escreve à página 347 (em tradução minha): “É bem a unidade de uma sinfonia que se pode encontrar no *Fedro*: cada uma das partes que a compõe tem seu caráter próprio e se articula, ao mesmo tempo, com as outras por variações conduzidas sem choque, por agrupamento e pelo valor recíproco dos efeitos produzidos pelas partes sucessivas, convergindo para a harmonia do conjunto. [...] Esta obra, construída com palavras, evoca no entanto a idéia de uma composição musical pelas sonoridades profundas que ela sabe recolher. Mas eu não insisto: mesmo sobrecarregando o *Fedro* com um comentário onde todos os motivos fossem observados, eu não chegaria a expressar a maravilha dessa arte complexa que os reuniu e orquestrou no mistério de um conjunto vivo.”

dialética é o método decisivo para a proposta de uma boa retórica. Ambos, a melhor vivência erótica e a melhor arte oratória, vinculam-se ao exercício da filosofia, como veremos.

Resta esclarecer que problemas técnicos impedem-me, infelizmente, de usar na presente dissertação os devidos caracteres gregos. Peço, portanto, vênua para apresentá-los numa transliteração baseada nas “Normas de transliteração de palavras do grego antigo para o alfabeto latino”, acordadas pela Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos<sup>8</sup>. Tomei a liberdade de incluir uma modificação recomendada pelo Prof. Henrique Murachco<sup>9</sup>. Minha transliteração confere com a usada no recente trabalho do Prof. Juvenal Savian Filho, da UNIFESP, que em abril do corrente ano, ao justificar seu trabalho na edição da tese doutoral de Henrique Claudio de Lima Vaz, afirma ter optado “pelas formas mais recorrentes nas publicações sobre o pensamento antigo”<sup>10</sup>. Desse modo emprego:

para a letra ζ zeta: “z”;

para a letra ξ ksi: “ks”;

para a letra χ khi: “kh”;

para a letra θ theta: “th”;

para a letra φ phi: “ph”;

para a letra ψ psi: “ps”;

para a letra υ como vogal: “y”;

para a mesma letra υ como semivogal: “u”.

Não estão anotadas as diferenças entre vogais **longas** ou **breves**, nem são feitas marcações para o **iota** subscrito. Quanto aos acentos, usei o acento circunflexo (^) substituindo tanto o til (~) quanto o circunflexo ( / ) gregos, mantendo a posição tônica do grego. A aspiração branda não é registrada, cabendo o “h” inicial para a aspiração forte.

<sup>8</sup> (MURACHCO, Henrique, 2007. p. 40-42).

<sup>9</sup> A mudança refere-se ao uso de “y” para a letra grega “u” enquanto vogal, porque em português ela não soa como nosso “u” e sim como nosso “y” (loc.cit).

<sup>10</sup> “Nota de apresentação do tradutor brasileiro” in Vaz (2012, p. 14) Somente não o sigo no uso de “x” para o grego ξ “ksi”, preferindo a forma recomendada pelas Normas acima citadas e por Murachco, ainda por motivo fonético.

## CAPÍTULO PRIMEIRO

### REMINISCÊNCIA NO *FEDRO*

#### 1.1 INTRODUÇÃO

Busco encontrar e investigar, neste primeiro capítulo, a noção de reminiscência<sup>11</sup> presente na segunda seção do *Fedro*, visando a sua posterior comparação com o tema da dialética. Apresentarei inicialmente as razões pelas quais essa noção se torna necessária no corpo do grande discurso de Sócrates sobre o amor. A frequência ao texto levou-me a distinguir três aspectos da reminiscência, complementares entre si, que tratarei de identificar e analisar. Focalizarei em seguida os fatores que tornam difícil a eclosão da reminiscência na vida humana e investigarei de que modo o discurso de Sócrates caracteriza a reminiscência como fator de ligação entre o sensível e o inteligível. Concluirei salientando os dois tipos de sabedoria que coroam dois modos típicos de vivência erótica, bem diferenciados no final do discurso, os quais serão retomados, mais tarde, na quarta seção do nosso diálogo.

A segunda seção do *Fedro* (243e0-257b6), ou seja, o segundo discurso de Sócrates sobre o amor, autodenominado *palinódia*<sup>12</sup>, tem o objetivo expresso de reconsiderar, em relação aos dois discursos anteriores, a verdadeira natureza de *éros* (243a2-3; 243d3-5).

Para estudar a *palinódia*, é preciso ter em mente ao menos dois pressupostos. Um deles é situar o axioma religioso imediatamente afirmado: o amor é um delírio (*mania*) divino

---

<sup>11</sup> Enquanto noção característica de Platão, a reminiscência também aparece explicitamente no *Mênon* e no *Fédon*. No *Mênon* ela responde ao crucial paradoxo de Mênon: como podemos procurar aquilo que nos é de todo desconhecido, e como podemos reconhecê-lo se por acaso o encontrarmos? (80d6-81a1). Através de uma série de perguntas dirigidas a um escravo ignorante (81e-86c), Sócrates demonstra que ele entende a lógica elementar das questões propostas, faz juízos razoáveis com base em dados sensíveis e extrai algumas inferências pertinentes. A conclusão é que “possuímos a verdade sobre as realidades em nossa alma” (86b1) e portanto todo aprendizado consiste numa reminiscência (85d), porque a alma, em seus vários nascimentos, “viu todas as coisas, tanto as daqui quanto as do Hades” (81c), conforme ensinam sacerdotes antigos (81a-b). No *Fédon* a reminiscência já se encontra aceita (72e-73b) e é tomada como premissa para demonstrar a imortalidade da alma, dentro do contexto da primeira exposição, em Platão, da chamada teoria das formas. Em todo juízo perceptivo precisamos usar um critério, uma noção que já está presente em nossa mente, e ela só pode aí estar porque a conhecemos antes do nascimento físico. Nós a lembramos, portanto. Todos os comentadores consultados, por exemplo Robin (1967, p. 343), Klein (1965, p. 151-152), Scott (1995, p. 15-16), Kahn (2011, p. 125) e Santos (2008, p. 48-50) enxergam uma continuidade ou complementaridade fundamental entre a noção de *anamnesis* do *Mênon*, para o *Fédon* e deste para o *Fedro*, em que pesem diferenças e enfoques específicos presentes em cada um desses diálogos. E é no *Fedro* que a reminiscência encontra sua mais completa formulação.

<sup>12</sup> Por conveniência estilística, passarei a usar correntemente a palavra grega *palinódia* como sinônimo do segundo discurso de Sócrates. A *palinódia*, ou “canto de reparação”, acha-se expressamente vinculada à obra homônima de Estesícoro de Himera. As relações dos fragmentos de Estesícoro com o *Fedro* foram recentemente estudadas por Rogerio Gimenes de Campos, na tese doutoral *O Fedro de Platão à luz da tríade de Estesícoro*, defendida na Universidade de São Paulo em 21/03/2012, mas ainda não acessível ao tempo da conclusão desta dissertação.

(244a8, conforme 242d9). Para desmontar o erro dos discursos anteriores, o personagem Sócrates assume, como pressupostos, elementos das variadas tradições míticas e religiosas, largamente reconhecidas em sua cultura, e os reelabora com certa liberdade<sup>13</sup>. Tais elementos haviam sido esquecidos naqueles dois discursos prévios<sup>14</sup>. Todavia, no texto da *palinódia*, a função dos deuses no delírio amoroso não se manifesta desde algum ponto fora do indivíduo, mas sim desde o seu interior. O amor é uma força divina, mas é ativa dentro da alma humana, e é um movimento interno que se expressa no indivíduo por inteiro. Ademais, o amor não se manifesta apenas em indivíduos especiais, como sacerdotes, profetas ou poetas, os agraciados pelos outros três modos de delírio aventados naquele discurso, mas em todos os seres humanos. Temos então uma linguagem mítico-poética revestindo alguns postulados que não foram postos em questão<sup>15</sup>, e temos um fato humano que importa a todos nós, por igual e por natureza, fato que requer a linguagem racional.

O segundo pressuposto é que, em decorrência da natureza anímica do amor, a *palinódia* consiste, *prima facies*, num discurso sobre a alma, uma espécie de psicologia em que encontramos a descrição de uma ampla fenomenologia erótica. Nela subjaz uma teoria do conhecimento, cujos sinais tentarei decifrar e discutir. Mas ao ler o referido discurso de Sócrates numa perspectiva epistemológica, defrontamo-nos com lacunas e paradoxos especiais, uma vez que é outro o seu escopo<sup>16</sup>.

Esses dois pressupostos oneram diretamente o estudo da reminiscência, uma vez que o tema está situado, no *Fedro*, dentro de um texto cuja tonalidade não é gnosiológica e sim ético-religiosa, e além disso, como escreve Yunis (2011, p. 146), o tema não é exposto nem justificado em raciocínios que obedecem a uma linguagem lógica, mas sim dramatizado por

<sup>13</sup> Quando reelabora temas e elementos do universo mítico e religioso de sua cultura, tendo em vista uma transposição – termo sugerido e estudado por Auguste Diès (La transposition platonicienne in *Autour de Platon*, Paris, 1927) – para os designios de sua investigação filosófica, Platão usa analogias – conforme Paul Grenet (*Les origines de l’analogie philosophique dans les dialogues de Platon*. Paris, 1948) – relativamente aceitáveis em seu ambiente, mas eivadas de problemas para nós, intérpretes de outro tempo e outra cultura. Sem entrar na discussão dessas questões que ultrapassam os limites deste trabalho, não posso deixar de indicar a sua presença no assunto que devo tratar. Tomo, então, como referências nesse particular os trabalhos de Goldschmidt (1963), Morgan (1992) e Brisson (1994 e 1999).

<sup>14</sup> O personagem Fedro admite sem nenhuma resistência que Eros é um deus, quando lembrado disso por Sócrates (242d10). Mais ainda, afirma que “é o que todos dizem”. Porém esse conhecimento havia sido desconsiderado pelos discursos até ali proferidos. Faltava tirar desse conhecimento de domínio comum as devidas consequências.

<sup>15</sup> Conforme 246a3s: “para expor a natureza da alma seria necessária uma arte absolutamente divina, que demandaria tempo muito longo; mas apresentar-lhe uma imagem não excede as capacidades humanas”. Um conteúdo essencial da natureza da alma fica assim estabelecido sem discussões e entregue ao âmbito religioso, único capaz de uma arte divina.

<sup>16</sup> Como observam Nehamas & Woodruff (1995, p. xxi, nota 18): “Muitos pontos no segundo discurso de Sócrates são obscuros [...] O discurso deixa muitas dessas questões abertas, e não adianta sermos muito insistentes em inquirir suas respostas”. Ou Kahn (2011, p. 126): “Assim, como em outros casos, o esplendor imaginativo do quadro mítico é pago com o preço de certa inconsistência doutrinária”.

meio do mito de uma jornada anímica pré-natal em direção ao âmbito sobreceleste das formas puras.

## 1.2 A NECESSIDADE DA REMINISCÊNCIA

O propósito do segundo discurso de Sócrates é atingido em duas grandes sequências discursivas<sup>17</sup>. A primeira (244a2-250c6) expõe a natureza divina do amor; a segunda (250c7-257b6) descreve como a complexa experiência humana do amor pode conduzir a uma vida filosófica. Essas duas teses dão abrigo, entre seus fundamentos, à reminiscência das realidades essenciais, acessadas pela alma humana antes desta vida. O discurso afirma que o amor, enquanto dom divino, vincula-se à memória das essências reais (*tá ousíai ónta*) que – segundo sua linguagem mítica – foram vistas no âmbito sobreceleste (*hyperouránios*). Entre tais realidades, destaca-se o brilho especial da beleza que constitui a verdadeira fonte do desejo erótico. Para a alma que guarda alguma conexão, mesmo inconsciente, com suas vivências anteriores, a figura de um belo jovem torna-se atraente porque desperta a lembrança – mesmo que vaga e distorcida – daquela beleza essencial vista no plano inteligível<sup>18</sup>. Então o amante sente desejos de elevar-se mais uma vez, em união com o amado, para a proximidade daquelas realidades de divino valor.

A primeira sequência discursiva da *palinódia* enuncia imediatamente sua tese: Eros é um delírio (*manía*) concedido pelos deuses (245c2-3). Sua exposição<sup>19</sup> divide-se em cinco movimentos que dão contexto ao surgimento do tema da reminiscência e conteúdo à análise que dele podemos efetuar.

<sup>17</sup> Para essa divisão sigilo indicações propostas por Griswold (1986, p. 74), dando-lhes, porém, organização e função diversas.

<sup>18</sup> As expressões “plano inteligível” e “plano sensível” não constam no texto do *Fedro*. Assimilo-as do uso comum entre os comentadores, que as retiram do Livro VI da *República* (508c-d), onde “plano inteligível” (*noétos tópos*) refere-se ao exercício da inteligência e seus resultados que são os conceitos abstratos, e “plano visível” (*horátos tópos*) refere-se à visão física e às coisas visíveis. Um pouco antes, em 507b-c é dito que as coisas múltiplas são vistas, e não concebidas; já as ideias são concebidas, e não vistas fisicamente. A distinção entre sensíveis e inteligíveis contém a distinção entre dois modos de conhecimento que são a percepção (*aísthesis*) e o pensamento (*diánoia kai noésis*). Os termos em que tais distinções são feitas, nessas passagens específicas da *República*, são adequados ao que será ensinado no *Fedro*, e têm a vantagem de sugerir um quadro de pensamento mais amplo do que o meramente religioso.

<sup>19</sup> Sócrates obriga-se a uma *apódeixis* (245c1) termo que deve ser aqui traduzido como “exposição” mais do que “comprovação”, pois é a uma linguagem mítica que ele recorre, muito embora espere encontrar boa recepção entre os sábios (*sophoís*) e oposição nas mentes mais hábeis e resistentes (*deinoís*, 245c1-4). O adjetivo *deinós* será usado em 267c9 para caracterizar o sofista Trasímaco. O adjetivo *sophós* passa, no texto do *Fedro*, por câmbios que irão desaguar na distinção entre a sabedoria sublime, conduzida pela razão, e a pseudosabedoria, atrelada à *epithymía*, no final do segundo discurso de Sócrates e também no final do diálogo.

(A) Toda alma é imortal. Postula-se com isso a vida de nossa alma num estado para além de nossa vida atual, numa dimensão para além dos limites dos nossos sentidos (245c5-246a1).

(B) A natureza da alma humana é complexa e estruturalmente agonística, como o mostra a imagem do carro alado (246a3-b5).

(C) Todas as almas buscam, na ascensão sobreceste, o alimento que lhes é necessário, a saber, a contemplação das essências verdadeiras (246e4-248c2).

(D) O cortejo divino inclui dificuldades que acirram os conflitos internos da alma e acarretam, nas almas mais fracas, o afastamento para regiões onde se impõe a absorção de maus alimentos cujo peso provoca, enfim, o esquecimento e a queda da alma para a vida terrestre (246d3-e3; 248a1-b6; 248c5-d1).

(E) Nesta vida terrestre pode-se chegar a uma compreensão intelectual que corresponde à reminiscência das formas puras, e também se pode, pela visão de belos corpos, lembrar a beleza verdadeira. O amor à sabedoria e o despertar da paixão erótica suscitam o novo movimento ascendente da alma para o mundo inteligível (249b5-250c8).

Detalhadamente:

A TESE proferida na *palinódia* (245c2-3) confronta o que fora dito nos dois primeiros discursos. O discurso de Lísias havia afirmado que o amor é um tipo de doença (*nósos*, 231d3) e havia recomendado a convivência com um homem tido por razoável e autocontrolado (233c2), tentando ocultar assim o caráter erótico dessa relação. Mantendo-se na mesma linha, o primeiro discurso de Sócrates definiu o amor como um desejo (*epithymía*, 237d2) e, mais especificamente, como um desejo desprovido de razão (*aneú lógou* [...] *epithymía*, 238b9-c1), o qual se torna irresistível diante do prazer prometido pelos belos corpos (238c1-4).

O segundo discurso de Sócrates começa lembrando o nervo dos dois primeiros discursos: “deve-se de preferência conceder favores a quem não ama, pela razão de que este homem está em seu bom senso enquanto o outro delira” (244a4-6). Ora, de fato, a realidade de *éros* ultrapassa e confunde o senso comum. A tese dos dois primeiros discursos “estaria bem dita se o delírio fosse sempre um mal” (244a6-7). Todavia, sendo um dom divino, *éros* não se confunde com a *epithymía* humana, mas eleva a alma para suas mais plenas realizações. E em vez de ser nefasto – como julga superficialmente o senso vulgar –, o delírio pode trazer aos homens os seus maiores bens. Na *palinódia* se explicará por que *epithymía* é de fato uma força anímica diferente de *lógos* (238b9-c1), mas que justamente precisa ser submetida à verdadeira razão. Com isso, o segundo discurso de Sócrates enquadra, enfim, sua

primeira definição de amor (237d2) dentro de uma visão muito mais ampla, situando adequadamente seu papel litigioso na economia da vida amorosa (254b4-255a1), aliás resistente à reminiscência. Na *palinódia* também se mostrará por que o homem cheio do verdadeiro *enthousiásmos* erótico é considerado doente pela maioria das pessoas (249c9-d3, 249d8-9) e por que estas se enganam, justamente ao não serem capazes da reminiscência e de seus intensos efeitos.

Para assumir essa discussão, o segundo discurso de Sócrates distingue entre um certo tipo de mania causada por fraquezas humanas e aquele outro tipo advindo de uma possessão divina (244a3-245c1, conforme a revisão sintética realizada em 265a5-c3)<sup>20</sup>. Comparado a três formas tradicionais de delírio divino – a profecia (244a8-d5), a instituição de rituais de cura (244d5-245a1) e a inspiração poética (245a1-a8) –, o amor é um dom sobremaneira benfazejo (244a6-8; 245b1-2), enviado pelos deuses para a maior felicidade dos amantes (245b7-c1, confirmado em 249e1-4).

Devemos observar que a tese da *palinódia* assume certa mudança em relação à afirmação central do seu preâmbulo. Contra os discursos anteriores, Sócrates afirmara, em 242d9, que “Eros é o filho de Afrodite, e é um deus”. Logo em seguida (242e2) mencionara uma compreensão mais ampla: “Eros é um deus ou um ser divino”. Agora, em 245c2-3, há um entendimento ainda diverso: *éros* é um dom dos deuses infundido na alma humana. Esse dom, dirá enfim o discurso, nos faz – pela reminiscência – aspirar a contemplar novamente os seres essenciais em sua plena e pura realidade.

No PRIMEIRO MOVIMENTO (A), (245c5-246a2), Sócrates estatui uma das premissas necessárias para a conclusão que pretende alcançar. Se *éros* é um dom divino que arrebatava a alma humana para além do âmbito terreno, então é necessário partir do axioma de que a alma seja imortal e participe do âmbito celeste<sup>21</sup>.

A impiedade do discurso de Lísias dependia de uma ausência de qualquer consideração sobre a natureza da alma humana, e o engano do primeiro discurso de Sócrates decorria de uma visão anímica defectiva. A verdade sobre o amor requer, como argumenta Griswold (1986, p. 78-79), uma concepção esclarecida da alma humana, capaz de dar conta do desafio levantado, mas não respondido, no trôpego final do primeiro discurso de Sócrates: “o aperfeiçoamento da alma é verdadeiramente, e sempre será, o mais precioso dos bens

<sup>20</sup> A maneira como é realizada essa distinção será revista por Sócrates em 265e, no contexto da exposição do segundo procedimento da dialética. A interpretação daquela passagem irá gerar uma série de problemas sobre os quais se debruçará o segundo capítulo da dissertação.

<sup>21</sup> Essa passagem, formulada em termos de um raciocínio rigoroso, suscita famosas discussões textuais e lógicas que não cabe aqui analisar dado que fogem ao recorte temático da dissertação. Para uma discussão inicial ver os artigos de Richard Bett (2008) e Marco Zingano (2011).

diante dos homens e dos deuses” (241c4-6). É então para o valor mais elevado da alma que se volta o início do segundo discurso de Sócrates e é com a dignificação do melhor aperfeiçoamento da alma que esse discurso se encerra (256b6-7). Na terceira seção do diálogo, as condições da educação da alma (*psykagogía*, 261a9) voltarão a ser discutidas, aí interferindo, enfim, a presença da dialética (265c5 ss).

A realidade da *psykhê* emerge explicitamente no *Fedro* dentro de uma perspectiva ética, como instrumento do delírio divino. Ao final do seu primeiro discurso, o movimento abrupto de Sócrates abandonando a conversa com Fedro é interrompido por um sinal interno do *daímon*, que o faz afirmar: “a alma tem um poder mântico” (242c7). E em 245a2, ao tratar do delírio poético, Sócrates observa que as Musas precisam encontrar “uma alma sensível e pura”, capaz de ser “despertada e exaltada” para entoar os cânticos que delas emanam.

Para expor o SEGUNDO MOVIMENTO (B) (246a3 – b4, retomado em outro momento narrativo em 253c7-256a7), sobre a natureza da alma, Sócrates alega que seria necessária uma aptidão absolutamente divina, além da condição humana. Por isso ele invoca a habilidade humana de fazer imagens (*éoika*), e pede, então, que Fedro imagine (*eoikéto*) a alma – quer divina ou humana – como uma biga alada, onde se conjugam organicamente o condutor e dois cavalos. Inicia-se, assim, o vasto *mýthos* (conforme 253c7) do cortejo celeste dos carros divinos e humanos (desde 246a8 até pelo menos 256e2); mito cujas ramificações informam e sustentam, afinal, todo o desenvolvimento da *palinódia*.

Com a imagem de um esquema anímico tripartite, o autor do *Fedro* está postulando o caráter complexo e dinâmico da alma em geral, e especialmente o caráter agonístico da alma humana. Essa estrutura interna conflituosa faz com que a condução das potências anímicas humanas se torne “uma tarefa difícil e ingrata” (246b5). A radical diferença qualitativa entre os seus dois cavalos abre um combate interno incessante, uma das fontes daquelas tensões que irão culminar na queda da alma humana, e mais tarde nas dificuldades atinentes à obtenção da reminiscência. A natureza dessa cisão anímica será considerada mais circunstanciadamente em 253c7-e5, dando às três partes da alma a figura de um combate entre duas tendências opostas, fontes então das duas direções que se abrem para a vida amorosa, como veremos<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Robin (2002, p. XI), Hackforth (2001, p. 75), Brisson (2004, p. 42), entre outros, estabelecem a conexão entre o esquema anímico tripartite de *Fedro* 246a4 – b4 com o texto do Livro IV (434e-441e) da *República*. Tal paralelo desenha com mais precisão as qualidades de cada parte da alma, necessárias para analisar o confronto que condiciona o processo da reminiscência, como veremos abaixo. O cocheiro que comanda e conduz os dois cavalos (*Fedro* 246b; 254b) corresponde ao princípio racional (*logistikón*, *República* 439d, 441e), que é amigo da sabedoria (581b), que aprende (580d), que comanda com previdência a alma inteira visando o que a ela é benéfico. O cavalo de boa raça (*Fedro* 246b; 254b) corresponde ao princípio intermediário (*thymoidés*, *República* 441a), o emocional ou do “ardor do coração” (como traduz Brisson), que é amigo da vitória e da honra (581b), que confere vigor ao homem (580d) e que se alia, mas não sempre, ao princípio racional



A imagem do périplo dos deuses contida no TERCEIRO MOVIMENTO (C) é retomada ao menos três vezes na *palinódia* (246e4-247c2; 247d1-248c2; 252c3-253c1). O objetivo e a razão de ser do cortejo divino é a obtenção do alimento anímico adequado, a saber, a contemplação dos seres reais (*tò on óntos*). Tanto os deuses quanto as almas humanas – em especial o condutor e suas asas, símbolos da razão e de seu movimento ascendente que corresponde à reminiscência, como veremos – precisam desse alimento especial (248b7-c2). Entre as realidades essenciais destaca-se o brilho notável da beleza (como será afirmado mais tarde, em 250b1-c1 e 250c8-d1). O intenso movimento do séquito divino implica na distinção entre as almas divinas, que vão à frente, e dois tipos de almas humanas: as almas perfeitas que conseguem manter-se no cortejo e alimentar-se com a visão das *ousíai*, e as almas mais fracas que não conseguem ali se sustentar e perdem o acesso ao alimento divino.

O QUARTO MOVIMENTO (D) refere-se às causas da queda da alma para a vida terrestre, que corresponde à perda das asas (246d3-5) e ao esquecimento. Elas se acham descritas em cinco passagens (246c2-4; 246e1-2; 247b2-5; 248a1-b6; 248c5-d1). Decorrem da prova (*pónos*) e do combate (*agôn*) impostos à alma pela difícil ascensão do séquito divino (247b1-b6; 248a1-248b1). Na aspereza da subida, em que o cavalo negro desequilibra o carro (247b3-4), e na velocidade do circuito, em que se cria um tumulto confuso, feito de choques, rivalidades e violências (248a6-b2), os condutores inábeis não conseguem mais alinhar seus carros, as asas se estropiam e essas almas tombam para uma região afastada. Ali só resta o mau alimento da opinião (*doksastê*, 248b3-5) que provoca a completa perda das asas. Atribulada com o peso de esquecimento e maldades (*léthes te kai kakías*, 248c8)<sup>23</sup>, a alma por fim tomba na Terra (246c2-3; 248c5-d1). São, portanto, opostos e contrários as *ousíai*, alimento vivificador das almas e de suas asas, e a *dókssa*, nutriente do peso composto por esquecimento e ruindades. Esquecimento (*léthe*) significa, aqui, a falta do bom alimento que é a verdade (*alétheia*). Coisas más (*kakías*) são as várias “fraquezas”, “azares” e “desordens”, que o texto insere no ambiente celeste, embora também possam ser reconhecidas depois como

---

(*República* 441e; 442b). O cavalo rebelde (*Fedro* 246; 254) é o princípio apetitivo (*epithymêtikon*, *República* 439d), amigo do dinheiro e dos prazeres, constituído por desejos polimorfos (580d-e), que se lança insaciavelmente aos bens materiais e sempre ameaça conturbar a vida da alma (442a-b, conforme *Fedro* 246b5). Já as relações psíquicas mais nuançadas descritas em 253c7-256a7 se coadunam melhor com a segunda descrição da alma, presente no Livro IX (580d-592b) da *República*.

<sup>23</sup> O substantivo *kakía* significa tanto “maldade”, “vício”, quanto “inabilidade”, “desajeitamento”. Há um paradoxo na afirmação de que no mundo celeste haja maldades. Tomás Calvo chega a suspeitar de que a expressão *kai kakías* seja uma epixegese (apud SANTOS, 1999, p. 211) pois nada seria pior para a alma do que não ter conseguido contemplar a verdade. Mas as confusões e até mesmo violências explicitadas na rápida ascensão e circulação dos carros celestes me parecem suficientes para justificar a correção do *textus receptus*. Já em 246e3 havia sido dito que a perda das asas se deve a lerdezas (*aískhrô*), males (*kakô*) e defeitos (*enantiois*), os quais deverão ser mais uma vez evocados quando se tratar dos fatores que dificultam a reminiscência.

ingredientes das “más influências” (250a3-4) que haverão de reforçar os entraves à reminiscência e manter a “amnésia das coisas essenciais” (conforme 237c2-3). A natureza do vínculo entre esquecimento e opiniões é sugerida pela imagem do peso (*báros*, 248c8, contrário à leveza das asas) que tais alimentos provocam ao saturar a alma<sup>24</sup>.

O QUINTO MOVIMENTO (E) trata do processo pelo qual a alma volta a se lembrar das essências puras e, assim, ganha novas asas, que começam a impulsioná-la para o alto (249b5-250d8). Esse último movimento tem início com a dedicação do filósofo ao esforço de compreender a unidade subjacente às coisas sensíveis. E prossegue com os efeitos que a visão de belos corpos promove na alma, suscitando a lembrança da beleza que cintilava entre os seres reais (250b1-c1) e provocando, ao mesmo tempo, a paixão erótica. Na descrição minuciosa das tensões causadas na vida humana pela lembrança e pela paixão (250e3-5) alonga-se a segunda grande sequência da *palinódia* (250c7-257b6).

Com esses cinco movimentos arma-se, propriamente, a questão da reminiscência no *Fedro*, em seus três momentos estruturais<sup>25</sup>: (1) o conhecimento prévio da verdade por parte da alma, para o qual é preciso pressupor uma vida anímica antes do nascimento (A) e depois mostrar como esse conhecimento ocorre (C); (2) a perda ou amnésia desse conhecimento, para a qual é preciso pressupor a cisão anímica que dá margem ao esquecimento (B) e então mostrar como ele acontece (D); e (3) o processo de sua recuperação (E).

O texto do mito apresenta uma lei inelutável (248c3-249b6) a determinar que, ao cair na condição terrestre (como está descrito em 248a1-c9), aquela alma que porventura chegou a ver algo das realidades puras tomará, em sua primeira encarnação, uma conformação (*skêma*) humana (248d1-2). O caráter da vida humana também é hierarquizado pela mesma lei em nove graus, sendo privilegiadas com a primeira posição aquelas almas que obtiveram, no âmbito inteligível, a mais vasta visão (*pleïsta idoùsan*). Por isso lhes é concedida a vida de “um amigo da sabedoria, um amigo da beleza, um inspirado das Musas e do amor” (248d2-4). Mas, repete o texto, “a alma que não viu a verdade não tomará a conformação que é a nossa” (249b5-6; reiterado pela terceira vez em 249e4-250a1). Contemplar a verdade – e lembrar o que foi contemplado, como será dito nas frases seguintes – é, portanto, a origem da diferenciação entre homens e animais, a marca da identidade humana<sup>26</sup>. E é também a fonte

<sup>24</sup> Enquanto no *Fédon* o esquecimento de tudo que a alma adquiriu na vida pré-natal ocorre no momento do nascimento (76cd), no *Fedro* existe esquecimento durante a vida anterior e é ele que acarreta a queda da alma. Na vida terrena, o esquecimento é adensado pelas injustiças e más influências.

<sup>25</sup> Devo a Calvo (apud SANTOS, 1999, p. 205) a sugestão dessas três etapas estruturais da reminiscência que ele aplica, com outros conteúdos, ao *Mênnon*.

<sup>26</sup> Seres humanos podem, em alguma das vidas seguintes, tomar a conformação de animais (249b1-5).

da diferenciação entre os vários tipos de seres humanos (248d1-248e3), o critério da qualidade de suas vidas<sup>27</sup>.

Neste ponto do mito eclode a noção de reminiscência (*anámnesis*). Minha leitura distingue três vertentes ou aspectos em que a reminiscência vem exposta na *palinódia*. Na ordem linear do texto, ela surge em primeiro lugar (249b6) identificada com uma operação da inteligência e tal é seu primeiro aspecto: trata-se de superar a dispersão das impressões sensíveis e alcançar uma unidade compreensiva racional. Um pouco adiante (249d5) vem o segundo aspecto, quando é dito que a reminiscência é despertada pela visão de lindos corpos que nos fazem lembrar da beleza real, vista na dimensão inteligível, e isso constitui o núcleo da paixão erótica. E ainda mais adiante, no seio das descrições da experiência amorosa, encontraremos o registro do terceiro aspecto (253a2), a memória do cortejo celeste, a qual se refere à natureza dos deuses. Temos aqui três facetas da memória do plano inteligível – ou três áreas na mesma matriz de conhecimento, que é a memória – expressando-se com as mesmas palavras *anámnesis* e *mnéme*. Há entre elas uma importante diferença de conteúdo. Os dois primeiros aspectos da reminiscência reportam-se às realidades essenciais, aquelas que eram vistas no eixo central do circuito dos carros alados, enquanto o terceiro refere-se à natureza do deus a quem a alma seguia em sua ascensão até a “planície da verdade”<sup>28</sup>. Entre esses dois aspectos, o que mais se destaca literariamente na *palinódia* é o segundo, na ordem linear do texto: a lembrança da beleza que comove o amante<sup>29</sup>. O terceiro aspecto emerge dos desdobramentos dessa comoção, sendo mencionado em uma única curta passagem<sup>30</sup>. O primeiro aspecto, pelo qual começo minha análise, irá se revelar, ao final do discurso, como sendo condição indispensável para a plenitude da vida erótica.

---

<sup>27</sup> Considerando as afirmações estatuídas no *Mênon* (81d-82a) e no *Fédon* (75e-76a) de que todo aprendizado racional é necessariamente uma *anámnesis*, então os mais sábios, aqueles que mais aprendem, são os que melhor exercem o processo da reminiscência. Por outro lado – como escreve Santos (1999, p. 247, nota 12) – a encarnação da alma num corpo humano só está vinculada à visão das realidades essenciais porque esta visão permite a reminiscência. Possibilitar a reminiscência é a única justificação para essa lei que restringe a humanidade apenas a quem vislumbrou as essências inteligíveis. Sobre a linha de continuidade-descontinuidade entre animais, homens e deuses, ver Brisson (2011, p. 133-140).

<sup>28</sup> Considerando que são as realidades essenciais que alimentam os deuses, considerando que estes precisam daquelas para viver, e considerando ainda que são elas que fazem com que um deus seja um deus, como diz 249c6, existe uma hegemonia dos dois primeiros aspectos da reminiscência frente ao terceiro.

<sup>29</sup> Destaque que levou os antigos a escreverem *Da beleza* como subtítulo do *Fédon*.

<sup>30</sup> Hackforth (2001, p. 101-102) e Griswold (1986, p. 91 e p. 111) mencionam de passagem a diferença do que denomino terceiro aspecto – a lembrança da natureza do deus que guiou a alma no cortejo celeste – em relação à memória das realidades essenciais e falam, portanto, em dois tipos de *anámnesis*. O curso das discussões seguintes evidenciará a outra distinção que o texto sugere e que penso ser necessária para o confronto com a dialética a ser realizado no terceiro capítulo da dissertação.

### 1.3 PRIMEIRO ASPECTO DA REMINISCÊNCIA: O ESFORÇO DA *DIÁNOIA* DO FILÓSOFO

Apresento, de imediato, quatro frases (o texto de 249b5-c4, segundo minha tradução da tradução de Luc Brisson, 2003, p. 122<sup>31</sup>) cuja densidade requer um comentário integrado:

De qualquer modo, a alma que nunca viu a verdade não pode tomar a conformação que é a nossa. Com efeito, é preciso que o homem chegue a compreender o que denominamos de forma inteligível, indo de uma pluralidade de sensações para a unidade que abraçamos ao termo de um raciocínio. Ora, isso é uma reminiscência das realidades antes contempladas por nossa alma, quando acompanhava o deus em seu périplo, quando ela olhava do alto o que presentemente chamamos de “ser” e levantava a cabeça para contemplar o que realmente é. Assim, é justo que somente o pensamento do filósofo tenha asas, pois as realidades às quais ele não cessa de se aplicar pela lembrança, na medida de suas forças, são justamente aquelas que fazem que um deus seja um deus, porque a elas ele se aplica.

*(Ou gàr hé ge mépote idoúsa tèn alétheian eis tóde héksei to schêma. Deî gar ánthropon syniénai kat'eidos legómenon, ek pollôn íon aisthéseon eis hèn logismô synairoúmenon Toúto d'estin anámnesis ekeinon á pot'eíden hemôn he psyché, symporeutheísa theô kai hyperidoúsa há nún eínai phamen kai anakýphasa eis tò ón óntos. Diò dè dikaiós móné pteroútai he toú philosóphou diánoia pròs gar ekeínois aeí esti mnéme katà dýnamin, pròs oéesper theòs ón thêiós estin)*

Aqui se acha a primeira menção à memória no segundo discurso de Sócrates e o primeiro emprego da palavra *anámnēsis* no *Fedro*. Com ela, abre-se um trecho (249b6–250c7) em que se conclui a primeira sequência do discurso e no qual se concentram nove menções explícitas e congruentes à memória e ao esquecimento, desde uma certa conceituação da reminiscência até chegar a um emocionado elogio da memória. No bojo desse trecho encontra-se a inferência final da *apódeixis*: todo o mito narrado até ali mostra como é divino o delírio da paixão amorosa, na qual se expressa a atração pela essência eterna da verdadeira beleza, despertada pela reminiscência.

A palavra *anámnēsis* liga-se retroativamente – através do verbo “ser” (*einai*) e do conetivo lógico “com efeito” (*deî gar*) – à cláusula final da lei de *Nêmesis Adrastéa*. A passagem em pauta afirma que ver a verdade (*tèn alétheian eídon*) vincula-se logicamente a compreender o que chamamos de forma inteligível, e essa compreensão é uma reminiscência. Resta investigar qual é essa conexão entre “rememorar”, “compreender” e “ver a verdade” e o

<sup>31</sup> “De toute façon, l’âme qui n’a jamais vu la vérité ne peut prendre l’aspect qui est le nôtre. Il faut en effet que l’homme arrive a saisir ce qu’on appelle ‘forme intelligible’, en allant d’une pluralité de sensations vers l’unité qu’on embrasse au terme d’un raisonnement. Or, il s’agit là d’une réminiscence des réalités jadis contemplées par notre âme, quand elle accompagnait le dieu dans son périplo, quand elle regardait de haut ce que, à présent, nous appelons ‘être’ et qu’elle levait la tête pour contempler ce qui est réellement. Aussi est-il juste assurément que seule ait des ailes la pensée du philosophe, car les réalités auxquelles elle ne cesse, dans la mesure de ses forces, de s’attacher par le souvenir, ce sont justement celles qui, parce qu’il s’y attache, font qu’un dieu est un dieu.”

significado dessas operações de ver e compreender, que identificam o que seja uma reminiscência.

A segunda das quatro frases acima citadas – “... é preciso que o homem chegue a compreender o que chamamos de forma inteligível, indo de uma pluralidade de sensações para a unidade que abraçamos ao termo de um raciocínio” (*Deî gar ánthropon syniénai kat'eîdos legómenon, ek pollôn ion aisthéseon eis hén logismô synairoúmenon*) – constitui passagem de difícil leitura em grego e delicada interpretação para os tradutores e comentadores<sup>32</sup>. São três os seus principais problemas. O primeiro prende-se à palavra *legómenon*, que pode ser entendida em sua forma verbal (“chamamos”) ou então como substantivação do verbo *légo* (“o que é dito”, “a linguagem”). O segundo problema reside em saber, na expressão *syniénai kat'eîdos legómenon*, à qual palavra – à antecedente ou à consequente – se ligam a conjunção *katá* e seu complemento *eîdos*; ou seja, se lemos “compreender segundo a forma” ou se lemos “o que é dito segundo a forma”. O terceiro problema refere-se ao sujeito de *ion* (particípio segundo presente ativo de *eimí* no sentido de “ir” ou “vir”) que, em grego, fica indefinido por uma lacuna da escrita<sup>33</sup>. Minhas opções se justificarão no decorrer das seguintes considerações.

Analisemos a primeira afirmação da segunda frase: “Com efeito, é preciso que o homem chegue a compreender o que denominamos de forma inteligível” (*Deî gar ánthropon syniénai kat'eîdos legómenon*, 249b6-7). O verbo *syními* (no presente *inflectum* ativo) significa “colocar junto”, “chegar a um acordo”, “entender”, “compreender”<sup>34</sup>. Se, em seguida, ligarmos a conjunção *katá* a seu antecedente *syniénai*, teremos “entender segundo a forma”<sup>35</sup>. E se, do outro lado, ligarmos a conjunção *katá* à substantivação de *legómenon*, teremos

<sup>32</sup> Valho-me das indicações detalhadas de SCOTT (1995, p. 77-78, nota 26), de GRISWOLD (1986, p. 111, nota 51), de YUNIS (2011, p. 146) e de HACKFORTH (2001 p. 86, nota 1) para os esclarecimentos lexicais e semânticos deste parágrafo. As lacunas e complicações aqui resumidas levaram alguns tradutores respeitados, como Ludwig Friedrich Heindorf (em 1802), Martin von Schanz (em 1882) e Wolfgang Buchvald (em 1964), a propor modificações no texto grego. Mas as edições gregas que utilizo, de Burnet (1901), Moreschini (1985) e Yunis (2011), seguem a tradição manuscrita mais antiga, e Fowler (1914) corrige, neste passo, o texto de Schanz, anotando apenas em rodapé suas variantes. De qualquer modo, o texto grego deve aqui ser “forçado” em alguma direção, pois a gramática permite diversas leituras (conforme SANTOS, 1999, p. 246, nota 11).

<sup>33</sup> A decisão sobre esse sujeito dependerá da leitura escolhida para os termos anteriores, podendo vir a ser “o homem”, ou “a compreensão” ou ainda “a linguagem”.

<sup>34</sup> Platão usa essa palavra em *Protágoras* (325c) para indicar como a criança já consegue compreender as palavras escutadas, ou mais tarde (325e) consegue compreender as palavras escritas. Outros exemplos estão em *Parmênides* (128a), quando Zenão afirma que Sócrates compreendeu bem o conjunto do seu escrito; ou em *Sofista* (238a), quando o Estrangeiro de Eleia pergunta a Teeteto se está compreendendo bem o raciocínio exposto e este confirma que está acompanhando bem a exposição.

<sup>35</sup> Disso resultam traduções como a de Ferreira (2009, p. 65), que escreve ... *compreender as coisas de acordo com o que chamamos de Ideia*. Ou como a de Griswold (1986, p. 111), que escreve ... *to understand according to form [eidos] that which is spoken* (“entender de acordo com a forma aquilo que é dito”). Ou ainda como a tradução mais sintética de Fowler (1914, p. 481), que escreve *For a human being must understand a general conception formed by collecting* ... (“Pois um ser humano deve entender um conceito geral”).

“entender a linguagem das formas”<sup>36</sup> ou, ainda, se ligarmos a conjunção a *legómenon*, como forma verbal, teremos a tradução de Brisson, por mim escolhida: “entender o que denominamos de forma [inteligível]”. Minha opção talvez se deva aos limites de meu entendimento. Parece-me claro que “ver” a verdade significa entendê-la, ao menos em parte, e que lembrar o que foi visto, como o texto requer em seguida, significa voltar a compreender a verdade, seguindo-se, dessa compreensão, o ato de dar a essa verdade o nome de “forma inteligível”<sup>37</sup>. E isso se coadunará bem com minhas investigações subseqüentes, em especial sobre as relações entre a reminiscência e a dialética.

O entendimento da segunda frase estabelece o significado mais preciso do conetivo lógico *dei gar*, que a introduz. Ele indica a correspondência necessária entre a primeira e a segunda frase, no sentido de que a alma que “viu (no passado) a verdade” deve, enquanto humana (no presente), “compreender o que chamamos de forma inteligível”. Ou seja, ter visto a verdade gera a capacidade de compreender as formas inteligíveis.

Considerando agora a segunda afirmação dessa mesma segunda frase – “indo de uma pluralidade de sensações para a unidade que abraçamos ao termo de um raciocínio” (*ek pollôn ion asthéseon eis hèn logismô synairoúmenon*) –, temos aqui a indicação de um percurso cujo ponto de partida é a multiplicidade das sensações (*ek pollôn ... aisthéseon*). Trata-se das diversas percepções sensíveis, as variadas impressões que colhemos das coisas pelos sentidos físicos, os quais nos colocam em contato e interação com todas as coisas físicas em cujo meio nos situamos. Denotando a pluralidade das sensações, a palavra *pollôn* pode aqui se referir tanto às diversas coisas das quais temos sensações quanto também à variedade mutável das sensações de cada uma daquelas coisas. De qualquer modo, os sentidos dirigem nossa atenção para um estado inicialmente fragmentário, como o texto pressupõe ao afirmar que ele deve ser conduzido para (*eis hèn*) uma agregação, ou deve ser resolvido numa unificação (*synairoúmenon*). Então, é a percepção fracionada ou superficial do senso mais vulgar –

---

<sup>36</sup> Essa é a opção de Hackforth (2001, p. 86), que escreve *Seeing that man must understand the language of Forms* (“tendo em vista que o homem deve entender a linguagem das formas”). Ou a de Vicaire (2002, p. 41), que escreve *Il faut que l’homme saisisse la langage des Idées* (“É preciso que o homem entenda a linguagem das ideias”). Na mesma linha de pensamento seguem Kahn (2011, p. 125-16), que escreve *entender o que é dito de acordo com a forma*, e Nehamas & Woodruff (1995, p. 36), que escrevem *since a human being must understand speech in terms of general forms* (“dado que um ser humano deve compreender um discurso em termos de formas gerais”).

<sup>37</sup> As traduções de Hackforth e de Vicaire “entender a linguagem das formas (ideias)” dão maior relevância ao papel da linguagem, o que parece atraente para mentalidades de nossos dias. Hackforth (2001, p. 86, nota 1) explica seu entendimento de que uma “linguagem conforme às ideias” significaria que à essência da alma humana pertence a compreensão de palavras (leio eu: palavras em seu sentido forte de qualquer comunicação humana significativa) que expõem conceitos gerais. Com isso o *punctum dolens* é compreender tais conceitos mediante as palavras. A frase grega deixa então a sugestão de que os conceitos, as formas inteligíveis, requerem a mediação das palavras.

enquanto se mantém presa às impressões soltas, atomizadas, sem avançar para uma unidade raciocinada – que precisa necessariamente (*deĩ*) ser superada. É para além da fragmentação que a razão precisa atingir uma unidade consoante com os seres reais.

O processo de partir das múltiplas sensações está orientado para algo que é especificamente qualificado, um “agregado racional” (*logismô synairoúmenon*). *Synairoúmenon* (substantivação, no nominativo neutro, do particípio segundo presente do verbo *synairéo*) denota um conjunto, um enfeixamento, uma reunião. *Logismô* (dativo de *logismós*) pode significar um cálculo (como em 274c8), mas aqui significa um raciocínio, ou o poder de raciocinar. Na expressão em pauta, todos os tradutores reconhecem uma certa “unidade” elaborada pela “razão”, um apanhar, ajuntar ou abraçar, uma apreensão abrangente realizada pelo raciocínio ou pela reflexão racional, ou ainda por um *ato* de raciocínio, como traduz Vicaire (*loc. cit.*).

As opções acima referidas resolvem o terceiro problema inicialmente aventado. O sujeito da segunda afirmação da segunda frase – em língua portuguesa o sujeito da forma verbal “indo” – é *ho ánthropos*<sup>38</sup>. Griswold resume: “Certamente, é a inteligência do homem que vai do múltiplo para o um” (1986, p. 266, nota 51). Trata-se de um percurso mental, realizado de acordo com determinada compreensão.

Olhando novamente para as dificuldades dessa frase decisiva, podemos concordar que nela temos uma notável “condensação” (expressão de Yunis 2011, p. 146) de um processo de raciocínio (*logismô*) que tende para as formas puras (*kat'eídos*). E podemos reconhecer que dentro desse processo, que tem uma direção, se interconectam as sensações múltiplas, a razão, uma compreensão, uma forma inteligível e a linguagem. Essa interconexão nos permite afirmar que a compreensão acompanha ou se cumpre no percurso do múltiplo ao um, e que a linguagem participa de sua plena realização. Enfim, a frase em pauta diz que a razão (logo em seguida definida como *diánoia*) pode encontrar, no trabalho de reunir as múltiplas sensações, inicialmente separadas umas das outras, uma unidade que, por sua vez, pode ser expressa numa palavra ou discurso unificador e razoável. Dado que ordenadas pela razão e em conformidade com as ideias verdadeiras, as proposições desse discurso devem expressar um conhecimento seguro. Conduzido num nível mais alto e geral, em relação às percepções

---

<sup>38</sup> Mesmo se lêssemos, conforme algumas traduções, que é a compreensão que deve ir do múltiplo ao uno, ainda seria uma compreensão realizada pela mente. Ou se lêssemos que é a linguagem que avança do múltiplo ao uno, então seria a linguagem no sentido de toda expressão produzida pelo homem enquanto formada no ato ao qual etimologicamente vincula-se o verbo *légo*, a saber, “recolher” múltiplas sensações na unidade de um *lógon*.

individuais ou às condições concretas de cada percepção, esse discurso toma o caráter de um raciocínio abstrato<sup>39</sup>.

Consideremos agora a terceira frase (249c1-4):

Ora, isso é uma reminiscência das realidades antes contempladas por nossa alma, quando acompanhava o deus em seu périplo, quando ela olhava do alto o que presentemente chamamos de “ser” e levantava a cabeça para contemplar o que realmente é. (*Toûto d'estin anámnesis ekeinon á pot'eiden hemôn he psyché, symporeutheîsa theô kai hyperidoûsa há nûn einaí phamen kai anakýphasa eis tò ón óntos*).

Nos termos do mito, reminiscência significa que aqui, na vida terrestre, a alma lembra o que viu na dimensão sobreceleste. Essa afirmação concorda com o que foi dito acima sobre a conexão lógica entre a segunda e a primeira frase: compreender o que chamamos de forma inteligível decorre de a alma ter visto a verdade, e essa compreensão é (*estín*) a reminiscência<sup>40</sup>.

A primeira afirmação da terceira frase agora em pauta – “isso<sup>41</sup> é uma reminiscência das realidades contempladas por nossa alma ao acompanhar o cortejo dos deuses” – constitui, também, uma espécie de conexão ou ponte entre a descrição de uma experiência puramente humana, um certo tipo de raciocínio que nada tem de mítico, e o relato mítico de um evento além da condição humana atual. Passar do plano das sensações e alcançar o nível genuinamente racional, inteligível, significa, nessa afirmação, lembrar o que foi visto naquele outro tipo de vida. Com isso, toda a terceira frase desdobra e reúne dois pontos de vista que abrem duas perspectivas para registrar duas faces da mesma experiência<sup>42</sup>. Na perspectiva do mito – que vai prosseguindo seu relato – a alma encarnada lembra algo das realidades essenciais (*ousíai óntos*) naquele mesmo momento em que a razão realiza a compreensão de uma unidade abstrata a partir de uma multiplicidade de sensações físicas. Na perspectiva meramente humana – que aqui parece interpolar-se no mito – a razão opera um raciocínio e infere a unidade abstrata que agrega um conjunto de múltiplas percepções, esclarecendo, assim, algo de sua natureza ou funcionamento. Nos termos do mito, a conclusão alcançada

<sup>39</sup> Uma boa leitura, menos literal e que toma o outro modo de interpretar *legóúmenon*, é sugerida por Yunis (2011, p.146) para a frase inteira: “o ser humano deve compreender aquele discurso, conduzido de acordo com as ideias abstratas, que procede de várias percepções para uma unidade alcançada pela razão”.

<sup>40</sup> Como ousa escrever Hackforth: o poder de pensar conceitualmente deve-se à reminiscência (*Man's power to think conceptually is due to his reminiscence of the forms which his soul beheld in the divine procession*, 2001, p. 85). Esta é uma interpretação bastante ampla para o significado da reminiscência.

<sup>41</sup> O importante pronome “isso” (*toûto*) conecta logicamente as frases. Todos os comentadores concordam que ele denota o conteúdo inteiro da segunda frase, ou seja, a compreensão que o homem realiza, segundo as formas inteligíveis, partindo da multiplicidade das sensações e alcançando sua unidade racional.

<sup>42</sup> Em vários momentos do segundo discurso de Sócrates o relato mítico se deixa intercalar por observações diretas da experiência humana, ou por momentos puramente racionais, como registra Hackforth (2001, p. 72, nota 2)



pela razão é lembrança de algo das formas inteligíveis eternas. Em termos humanos, a conclusão alcança um conhecimento abstrato, no sentido de uma compreensão geral evidente e inteligível. Nos termos da *palinódia*, unidade abstrata e seres sobrecelestes são a mesma coisa, e enfim seres sobrecelestes são as formas inteligíveis.

A mesma dupla perspectiva se revela e se funde na próxima afirmação: “[nossa alma] olhava do alto o que presentemente chamamos de ser e levantava a cabeça para o que realmente é”. Aqui temos uma súbita e estranha concatenação dos tempos verbais: “olhava do alto” (*hyperidoûsa*), no passado, refere-se ao que agora, no presente, chamamos (*phámen*) de “ser”. Ou seja, a operação da razão no passado toca o que existe para nós no presente. Os dois tempos chegam a coincidir no ato da reminiscência, ato que segundo a experiência humana se realiza no momento presente, e segundo o mito se realiza no puro tempo anímico, em última análise, eterno (conforme 245c7-8). Essa fusão temporal<sup>43</sup> torna-se justamente possível pela coincidência entre forma inteligível e inferência racional, acima indicada.

No mito, quem ergue o olhar para os seres reais é o cocheiro. Afirmar que o cocheiro celeste, no passado, se relaciona com as nossas coisas terrestres, de agora (*nûn* enquanto diferenciado, mas em analogia com a operação do cocheiro *en arkhé*), significa aproximar a imagem do cocheiro levantando seu olhar durante o veloz circuito dos deuses ao esforço da razão, buscando unificar a multiplicidade das sensações. Ambos afastam a atenção d’ “as coisas que presentemente chamamos de ser” para enxergar a sua unidade racional, que se identifica com o contemplar o ser ele mesmo (*tò òn óntos*). A operação decisiva de levantar a cabeça (*anakýphsa*) e concentrar o olhar (*hyperidoûsa*) é executada pelo cocheiro – a parte racional da alma – tanto no mito quanto em nossa vida atual. Trata-se do olhar “para além” (*hyperidoûsa*) dos dados da sensação, deixando de mirar sua multiplicidade e visando então a unidade, aquela que, em termos míticos, foi vista e agora deve ser rememorada e, em termos naturais, deve ser abstraída mediante uma unificação daqueles dados.

Então, assim como cabe ao áuriga a prova (*pónos*) da subida para além dos céus (247b6) e a pena (*mógis*) de dirigir seus cavalos no turbilhão do séquito divino (248a2-b2), em meio ao qual deve ainda erguer sua cabeça para as formas puras, também cabe à razão a tarefa difícil e complexa de elevar-se para além daquilo que “agora chamamos real” (*eînai phámen*) e alcançar uma compreensão do que é o ser verdadeiro.

---

<sup>43</sup> Para um problema bem diferente, o personagem Parmênides (In *Parmênides* 156c5-e3) evoca o “instante” (*exaíphnes*) que “não se encontra em nenhum lapso de tempo” mas realiza uma “mudança de estado”. Na tradição arcaica, a deusa Mnemósyne abraça e transforma o tempo, de tal modo que “tendem a perder sentido as relações de anterioridade e posteridade”, como escreve TORRANO (2009, p. 67-69).

Essa última expressão ecoa o que a *palinódia* havia afirmado antes, em 247d6-e2. Lá, no circuito dos carros alados, a alma divina

contempla (*kathorá*) a própria justiça, contempla a sabedoria (*sophrosýnen*), contempla a ciência (*epistémen*), não a que está sujeita ao devir (*génesis*), nem a que muda conforme os diversos objetos que agora (*nýn*) chamamos reais (*ónton kaloúimen*), mas aquela que é verdadeiramente ciência do que é verdadeira realidade (*hallá tèn en tô hó estin ón óntos epistémen oúsan*).

Nessa passagem, a ciência (*epistéme*) se acha entre as formas puras junto à justiça e à sabedoria. E se afirma que essa *epistéme*, imutável, não se confunde com uma outra [ciência] sujeita a mudanças em função dos objetos que são mutáveis e passageiros. Tais objetos são os que agora denominamos reais. Ao replicar o *nýn* de 247d, a passagem de 249c coloca-o num paradoxo. Em 247d é indicada a diferença entre aquela ideia imutável de *epistéme* e uma outra pretensa ciência sobre coisas mutáveis que nós agora observamos: são duas qualidades de conhecimento em dois tempos distintos<sup>44</sup>. Mas em 249c a “ação” mítica do cocheiro, nossa alma, se refere a coisas de nosso agora: passado e presente se fundem. Esse amálgama de passado e presente refere-se à constante necessidade de desviar o olhar das aparências e fixá-lo na presença da verdadeira realidade, estável, constante, perene. Ora, esse amálgama é a memória!

Em resumo, a reminiscência, nos termos do mito, é a memória da alma enquanto ato de se elevar de uma condição de esquecimento atual para a presença das ideias vistas *en arché*. Ou, em termos não míticos, é a experiência da razão partindo de várias percepções sensíveis em direção a uma unidade reunida pelo pensamento. Afastando-se da experiência sensível, a alma realiza uma operação racional mediante a qual consegue recolher, do sensível, uma unidade geral inteligível. Nessa experiência, passa-se da multiplicidade para a unidade, da fragmentação para uma configuração, das aparências para a realidade, dos fenômenos para as ideias, do concreto para o abstrato. Esse esforço de o homem compreender a unidade racional corresponde ao esforço do áuriga em ver os seres eles mesmos. Em termos analógicos, ele corresponde à leveza das asas que se erguem. E em termos gnosiológicos ele corresponde à reminiscência.

Avancemos para a quarta frase acima destacada:

Assim, é justo que somente o pensamento do filósofo tenha asas, pois as realidades às quais ele não cessa de se aplicar pela lembrança, na medida de suas forças, são

---

<sup>44</sup> O final da *palinódia* terá o que dizer sobre as diferenças entre uma ciência verdadeira e uma pretensa ciência mortal.

justamente aquelas que fazem que um deus seja um deus, porque a elas ele se aplica.  
(*Diò dè dikaiós mónē pteróūtai he toû philosóphou diánoia pròs gar ekeinois aei esti mnéme katà dýnamin, pròs oêsper theòs ón thêiós estin*).

O filósofo, o “amigo da sabedoria”, foi definido um pouco antes (248d2) como encarnação de uma alma que teve “a mais ampla visão” das ideias. A *palinódia* mostrará mais tarde (256a7-b3) que o amor à sabedoria viceja num modo de vida disciplinado, com base na razão e conduzindo para uma existência livre, e harmoniosa.

A imagem das “asas” (*ptéroí*) foi apresentada logo no início do mito como atributo do carro anímico (246a8) e como distintivo da alma perfeita (246c2). Se realizarmos o cotejo, na primeira sequência da *palinódia*, das passagens que se referem às asas com as passagens que versam sobre a reminiscência, poderemos verificar como, no caso dos seres humanos terrestres<sup>45</sup>, as características de uma se sobrepõem perfeitamente às características da outra.

Asas têm a função característica de conduzir para o alto aquilo que é pesado (246d5-6). Alto (*meteóros*), aqui, significa a região celeste, onde estão as realidades essenciais. Pesado (*embrithés*), aqui, significa o que puxa para a Terra, como o mau cavalo (247b3-5; 254a2-4), ou os maus alimentos, que são opinião (*dóksa*) e esquecimento (*léthe*, 248c6-7); ou as injustiças e as más companhias, que dificultam a reminiscência e induzem ao esquecimento (250a3-4). Conduzir para o alto significa vencer a ignorância que é incapaz de ver as formas puras ou vencer a torpeza da razão (conforme 259a3-b2; 259d7), esta sim capaz de contemplá-las, ou ainda vencer os constantes impulsos do cavalo rebelde. Ora, a função característica da reminiscência é justamente a mesma das asas: conduzir a razão para as realidades contempladas na região celeste, vencendo a fragmentação das sensações e expressando a unidade que corresponde às formas puras.

As asas realizam a elevação da alma porque “de certo modo participam (*keinóneke*) do divino” (246d7). Que participação é essa? As asas mantêm sua força e voltam a crescer graças ao alimento (*trophé*) que lhes é adequado, a saber, o que é belo, sábio, bom e o que possui as qualidades desse gênero (246e1, conforme 248b6-c2). Ora, tais são, justamente, as realidades puras que, por sua vez, constituem o alimento dos deuses. É um só e o mesmo, o alimento dos deuses e o alimento das asas. O que faz um deus ser deus é o mesmo que renova a vida das asas. Ora, é justamente esse alimento que constitui o objeto da reminiscência: o que alimenta as asas e o alvo pelo qual elas adejam equivale ao conteúdo da reminiscência e ao brilho que a desperta.

<sup>45</sup> Não se pode dizer o mesmo para as almas divinas ou as que conseguem sempre permanecer no séquito dos deuses, porque suas asas renovam-se diretamente com a visão das *ousiai*. Mantendo-se no ato de “ver”, não caem para uma condição que tornaria necessário o “lembrar”.

É a perda das asas que assinala a queda da alma (246c3-4, conforme 248b3, 248d1), e tal queda, por sua vez, equivale ao esquecimento do que foi visto nas regiões celestes. Perda das asas e esquecimento se opõem, em seguida, à lembrança que faz renascer as asas. Elas voltam a crescer pela visão de uma forma corporal que lembra a beleza celeste (250c8-251d1), num processo de transformação que é identificado com a memória da forma (*eidos*) da beleza (251d6-7). Esse processo, em seu conjunto, consiste na própria essência da *mania* erótica: “o quarto tipo de loucura pelo qual o homem, quando vê a beleza e se relembra da verdadeira beleza, é provido de asas e, munido delas, arde no desejo de voar” (249d4-7).

No mito, as asas são atributos da alma como um todo (246a8, 248b5-c2, 251b6). Mas elas se nutrem com aquele alimento que convém à melhor parte da alma, ou seja, à *logistiké psyché*, a única que vê os seres reais que são, justamente, esse alimento. As asas e a razão tomam o mesmo alimento. Em concordância com isso, é dito, na quarta frase ora em pauta: “cabe ao pensamento (*diánoia*) do filósofo dispor de asas”. Ele ganha asas porque se aplica, ou se “coloca em comunhão”<sup>46</sup>, com aquilo a que também os deuses se dedicam. E o faz pela memória. Os deuses realizam seu grandioso cortejo com o objetivo de contemplar as realidades essenciais. Correspondentemente, pela atividade de pensar, o filósofo realiza o esforço de alcançar a unidade racional (*logismô synairoúmenon*) que corresponde à essência (*ousía*) dos seres. E isso é uma reminiscência (*toûto d'estin anámnesis*, 249c2). Por isso, porque o filósofo se mantém concentrado na atividade adequada às ideias, é que se pode dizer que seu pensamento alcança a reminiscência, quer dizer, cria asas. Reminiscência e imagem das asas coincidem: ambas são expressões do mesmo processo de elevação que vai da vida que o mito denomina de terrestre, o plano do sensível, para o plano do inteligível, quer dizer, a experiência dessa outra vida que o mito denomina de celeste.

Mas não se trata de qualquer tipo de pensamento humano que merece a leveza das asas, e sim aquela atividade qualificada que é a *diánoia*. É enfim esse tipo de pensamento que já estava implicado desde a segunda frase, quer dizer, o pensamento capaz de avançar da pluralidade das sensações para uma unidade racional. Qual é a natureza dessa experiência ou dessa capacidade (*dýnamis*) que se chama *diánoia*?

O substantivo *diánoia* é usado ao menos treze vezes no texto do *Fedro*. Podemos acrescentar-lhe ao menos quatro usos do verbo *dianoéisthai*. Relaciono essas passagens, em tradução minha e com uma curta indicação do seu contexto, no quadro seguinte, que elenca as

---

<sup>46</sup> Como traduz Fowler (*loc. cit.*).

passagens segundo sua ordem textual e as ordena numericamente para facilidade das referências que se seguem.

| Referências | Passagens   |
|-------------|---|
| [1] 228d2   | <i>não aprendi todas as palavras, mas vou repetir o entendimento (dianoían) do conjunto...</i> [Fedro, referindo-se ao discurso de Lísias que ele deseja recitar de cor]  |
| [2] 228d8   | [se tens o discurso contigo] <i>entenda (dianooû) que sou teu amigo, mas na presença de Lísias...</i> [Sócrates passa a exigir a leitura do discurso em vez de sua memória]   |
| [3] 234c1   | <i>alguém que amasse não te exortaria a ter esse entendimento (tên diánoian) acerca de todos os amantes.</i> [No discurso de Lísias, sobre o jovem conceder favores indistintamente]  |
| [4] 236c7   | <i>entenda (dianoétheti) que não iremos embora.</i> [Fedro revidando à passagem de 228d8, exigindo agora um discurso de Sócrates.]  |
| [5] 239a5   | <i>Quando tais defeitos [...] se desenvolvem [...] na mente (diánoian) do amado, o amante se alegre.</i> [Na réplica de Sócrates, sobre o modo como o amante quer subjugar o amado]   |
| [6] 239c1   | <i>Do ponto de vista da inteligência (diánoian), um homem que ama é um tutor [...] não recomendável.</i> [Na réplica de Sócrates, sobre os defeitos do amante]  |
| [7] 244c6   | <i>como essa arte, ajudada pela reflexão (ek dianoías) procura conhecimento (noûn) e informação (historían) para as opiniões (oiései) dos homens, então ela foi chamada de oïo-no-histiké.</i> [No início do segundo discurso de Sócrates, sobre a arte de adivinhar o futuro segundo o voo dos pássaros e outros sinais] |
| [8] 247d1   | <i>Então a mente divina (theoû diánoia), nutrida de inteligência e ciência (nô te kai epistême) sem mistura [...] vendo enfim o ser em si mesmo [...], alimenta-se e se rejubila.</i> [No segundo discurso de Sócrates, na descrição do circuito dos carros alados no <i>hyperouranios</i> ]                              |
| [9] 249c5   | <i>É justo que só o pensamento do filósofo (toû philosóphou diánoia) tenha asas.</i> [No segundo discurso de Sócrates, sobre o primeiro aspecto da reminiscência]   |
| [10] 256a8  | <i>Suponhamos que prevaleça o melhor da mente (tà beltío tês dianoías) e conduza a uma vida regrada e ao amor pela sabedoria</i> [No final do segundo discurso de Sócrates, iniciando a comparação entre os dois modos de vida]   |
| [11] 256c5  | <i>o que eles [os amantes desenfreados] fazem não é aprovado pela mente inteira (tê dianoía práttontes)</i> [No final do segundo discurso de Sócrates, sobre o modo desregrado do relacionamento erótico]   |
| [12] 259a4  | [nós] <i>seduzidos com seus cantos, por indolência mental (argían tês dianoías), com razão [as cigarras] se ririam de nós.</i> [No início da terceira seção, no mito das cigarras]  |
| [13] 259e5  | <i>a mente do orador (légontos diánoian) deve conhecer a verdade do seu assunto.</i> [Na pergunta com que Sócrates enuncia sua tese sobre o fundamento da oratória]   |
| [14] 263a7  | <i>quando se pronuncia a palavra “ferro” ou a palavra “prata” não pensamos (dienoéthemen) todos a mesma coisa?</i> [Sócrates, durante a análise sobre o discurso de Lísias]   |
| [15] 265e3  | <i>os dois discursos juntaram uma conturbação da mente (mèn áphron tês dianoías) em uma forma comum (en ti koinê eidos).</i> [Sócrates, comentando o procedimento da divisão nos seus dois discursos anteriores]  |
| [16] 270c10 | [Como dizem Hipócrates e a boa razão (alethés lógos)] <i>não devemos nós, considerando (dianoeísthai) a natureza de cada coisa, proceder como vou dizer?</i> [Sócrates, no início da  |

|            |  |
|------------|--|
|            | primeira descrição da dialética]   |
| [17] 279b2 | <i>a natureza colocou algo de filosofia na mente (diánoia) desse homem [Isócrates] [Sócrates, no final do diálogo]</i> |

Quadro elaborado pelo autor com base no texto *Fedro*

Nas 17 ocorrências aqui consideradas o substantivo pode ser traduzido por palavras como “pensamento”, “entendimento” ou “mente”. O verbo *dianoeísthai* sempre denota “entender” ou “compreender” no sentido de exercer uma consideração razoável, aplicar a razão a um assunto. Desse quadro não se consegue inferir uma definição ou descrição sistemática para o significado de *diánoia*. Podemos, contudo, extrair algumas afirmações gerais. *Diánoia* tem uma parte melhor ou elementos melhores [10] e tem defeitos ou desvios [5, 15], sendo às vezes preguiçosa [12] e às vezes muito operosa [9]. Isso indica que ela é volúvel e complexa, atuando às vezes de modo inteiro [11], e portanto às vezes de modo parcial. Na mente humana, cabe a *diánoia* entender o significado das palavras [1, 14], dos assuntos [1, 13, 16] ou das situações [2, 4, 11, 16] e nesse sentido ela denota o saudável senso comum [14] e é capaz de apanhar o significado geral de um discurso [1, 13]. *Diánoia* é afetada pelo corpo [12], embora saiba resistir às emoções [11] e avaliá-las [6]. Não só os homens, mas também os deuses são dotados de um tipo de *diánoia* [8], que assimila a inteligência (*noús*) e a ciência (*epistéme*) [8] e se alimenta com as realidades essenciais [8]. A frequência a esses alimentos revela que *diánoia* se identifica - ao menos nos deuses - com a parte racional da alma, pois é esta que se alimenta com as formas puras. Com efeito, *diánoia* pode se elevar para o conhecimento da verdade [9, 13] sendo ela a base para a atividade filosófica [9, 16, 17]. Mas enquanto nos deuses e nas almas humanas preservadas *diánoia* mantém contato regular com as formas puras, nos homens que vivem aqui na terra ela pode perder essa conexão, o que se depreende de seus defeitos [5, 15]. Suas imperfeições e o fato de que seu exercício é instrumental para *noús* e para *historían* [7], indicam que *diánoia* não representa o nível mais elevado da inteligência humana, sendo justamente serva de *noús*.

Embora lacunares, esses traços são suficientes para confirmar que não há incoerência entre eles e a posição de *diánoia* como o instrumento próprio da reminiscência. É pelo trabalho de *diánoia* que se vai das múltiplas sensações para a unidade racional e é com ela que se compreende o que sejam as realidades essenciais.

Não é trabalho fácil. Ao contrário, cabe-lhe a analogia da prova e da pena que enfrenta o carro alado em seu ascenso para o dorso exterior do Universo. Por isso é dito que a tarefa

“não cessa” e exige do filósofo toda a “medida de suas forças” (249c). E isso o *Fedro* já havia sugerido em linguagem dramática mediante o intrincado envolvimento dos personagens com os dois primeiros equivocados discursos. Ao comentar o discurso de Lísias, Sócrates já havia mencionado um conceito bem diferente de amor (235b6-d3), mas com seu espírito desleixado<sup>47</sup> ele deixou-se embaraçar numa réplica igualmente “ímpiedosa e idiota” (242e5-6) que lhe exigiu a devida penitência. O mesmo caráter de dificuldade é afirmado pela imagem da natureza conflituosa da alma humana: a razão se encontra em perene estado de tensão contra a parte epitémica da alma (246b1-5; 253d2-256a6). A mesma noção de dificuldade tomará a forma das acusações assacadas contra o filósofo, na sequência de nosso texto, e depois contra o verdadeiro amante da beleza. Complicado, pois, é o árduo trabalho de acessar e manter a reminiscência. Como longo e difícil também se mostrará o trabalho que espera a dialética (274a) na segunda parte do *Fedro*.

As quatro frases acima analisadas conduzem às outras duas que concluem a lição sobre a *diánoia* do filósofo (249c6-d3):

O homem que se serve corretamente desses instrumentos de memória, sempre perfeitamente iniciado nos mistérios perfeitos, é o único que se torna verdadeiramente perfeito. Desapegado dos objetos que suscitam as paixões humanas, e ocupado com o que é divino, ele sofre o desprezo do vulgo, fala-se que ele perdeu a cabeça, mas de fato é a divindade que o inspira e é isso que escapa à maioria das pessoas. (*Toîs dé dé toiútois anèr hypomnémasin orthôs chrómenos, teléous aei teletàs telóúmenos, téleos óntos monos gígnetai. Existámenos dè tòn anthropínon spoudasmáton kai pròs tó theiô gígnómenos, noutheteítai mèn hypò tòn pollón hos parakinôn, enthousiázon dè lélethe toús polloús.*)

Os “instrumentos de memória” (*hypomnémasin*) referem-se aqui às sensações físicas que estimulam a reminiscência<sup>48</sup>, pois logo em seguida o texto dirá que a visão da beleza física do amado instiga a lembrança da beleza essencial. Essa atitude correta (*orthôs khrómenos*) em relação às sensações (e às representações que estas provocam), atitude necessária para que a transição das coisas percebidas para a memória das formas puras se

<sup>47</sup> É difícil falar da famosa ironia socrática, mas aqui ela me parece evidente: desleixados são realmente Lísias e Fedro que não cuidam de se instruir e por isso desconhecem os outros ensinamentos antigos sobre o amor, nem cuida Lísias de verificar a organização de seu discurso, nem cuida Fedro de pensar sobre seu conteúdo.

<sup>48</sup> Há uma dificuldade no texto grego, pois “esses tais” (*dè toiútois*) não podem ser as realidades essenciais, das quais falava a frase anterior. Os comentaristas, como HACKFORTH (1952, p. 86-87), NEHAMAS & WOODRUFF (1995, p. 37, nota 88) e YUNIS (2011, p. 147) interpretam na acepção aqui seguida. Hackforth remete a alguma expressão semelhante (não identificada) em *Fédon* 73c mas eu destaco 73a2-4: é possível – quando se percebe uma coisa pela vista, pelo ouvido ou usando outro sentido – conceber, na ocasião dessa percepção, uma outra realidade que havíamos esquecido. Ou seja, o que é enxergado ou escutado torna-se instrumento para a memória. Voltarei a esta frase no terceiro capítulo da dissertação.

torne possível (conforme 249c1 acima), será mais bem explicada adiante (250a1-e3)<sup>49</sup>. Toda a continuação do discurso irá desvelar, passo a passo, que esse “modo correto” corresponde a um controle dos desejos e a um alinhamento da alma segundo as disposições da razão. O bom emprego dos meios de lembrança equivale a conformar sua conduta às realidades essenciais rememoradas, como se poderá ver na descrição das atitudes da razão diante do amado.

A frase ora em pauta avança imediatamente para indicar o critério e os frutos desse esforço. Trata-se, para o filósofo, de se manter sempre “perfeitamente iniciado nos mistérios perfeitos”, o que resulta em “tornar-se perfeito”. A frase grega é notável pela reiteração de quatro variantes da mesma raiz: ... *teléous* ... *teletàs teloúmenos*, *téleos* ... De fato, a raiz *télos* denota tanto o “objetivo” quanto a “perfeição” e a “iniciação”. A iniciação realiza ao mesmo tempo o primeiro passo e a visão sincrônica do objetivo de um caminho. O alvo, o fim, é a perfeita realização desse caminho, que, no caso, é uma vida filosófica, a qual constitui, por sua vez, a própria perfeição da vida humana, ordenada a seu destino divino<sup>50</sup>.

Dedicando-se àquilo que o eleva em direção às essências, concentrando-se naquilo que é mais perfeito, o filósofo acabará por se mostrar desatento em relação àquelas coisas que costumam despertar maior zelo (*spoudasmáton*) entre os homens. Essa atitude de desapego, diz Sócrates, sofrerá a incompreensão, o repúdio (*noutheteítai*) da maioria das pessoas (*hypò tòn pollôn*). Em conformidade com o senso comum que se volta para os interesses concretos e imediatos, a maioria dos homens julgará que o filósofo, voltado ao imaterial e eterno, está perturbado, enlouquecido (*parakinôn*). Entretanto, escapa a tais homens o significado da inspiração (*enthousiázon*) que move o filósofo, eles a esquecem (*lélethe*). Isso ocorre porque a maioria dos homens, dirá Sócrates um pouco adiante (250a1-7), deixa-se levar para uma condição que abafa a possibilidade da reminiscência, já difícil por sua própria natureza. E isso já fora afirmado no início do primeiro discurso de Sócrates: “a maioria [dos homens] não percebe que ignora a essência (*ousían*) das coisas” (237c2-3).

---

<sup>49</sup> A palavra *hypómnesis* irá tomar outro caráter na quarta seção do diálogo. Em 274e9-275b2 abrir-se-á uma contundente oposição entre *mnéme/anámnesis* e *hypómnesis*, expressando o conflito entre o acesso anímico direto à memória da verdade e os recursos mnemônicos escritos, feito de sinais externos que dão margem ao esquecimento das coisas essenciais. Essa questão será retomada no parágrafo 2.3, no segundo capítulo da dissertação. Mas na passagem aqui em pauta os “meios de recordação” concorrem para a perfeição do homem que deles se serve, desde que respeitada a advertência quanto ao bom modo de usá-los em função do cultivo da *anámneseis*.

<sup>50</sup> Ver nota 60, página 46, abaixo.



#### 1.4. SEGUNDO ASPECTO DA REMINISCÊNCIA: LEMBRANÇA DA VERDADEIRA BELEZA

É no contexto do conflito entre a dedicação do filósofo aos seres inteligíveis e as censuras a ele dirigidas por homens vulgares, motivados por interesses sensíveis, que o segundo discurso de Sócrates alcança a conclusão (249d4) de toda a exposição iniciada em 245c2, quer dizer, de toda a sua primeira sequência discursiva. Reafirma-se a tese inicial: o amor é uma loucura, uma *manía*, que provoca a lembrança da verdadeira beleza. E justamente por ser um delírio que poucos compreendem, a reminiscência se torna fonte de tais conflitos.

Nessa conclusão (249d4-e1), o texto abre uma nova vertente para a reminiscência:

Eis portanto onde chega todo esse discurso (*lógos*) sobre a quarta forma do delírio, no qual, ao ver a beleza daqui (*hótan tò tédé tis horôn kállos*) e lembrando-se daquela que é a verdadeira beleza (*toû alethoûs anamimneskómenos*), o homem adquire asas e com elas deseja ardentemente (*protymoúmenos*) voar. Sem conseguir, ele volta seu olhar para o alto, como o de um pássaro, negligenciando os assuntos terrenos (*tôn káto dè amelôn*), e então vê-se acusado de estar louco (*manikôs*).

A partir dessa passagem – que assume o caráter de uma transição –, o foco até agora colocado na compreensão processada pela *diánoia* passará para a atração erótica entendida como lembrança da beleza essencial. O motivo indicado para a aquisição das asas – vale dizer, para a reminiscência – adquire uma segunda via: *anámnesis* não é apenas o processo de unificação alcançado pelo raciocínio, mas também pode ser motivada pela visão imediata de belos corpos, beleza sensível que desperta na alma a lembrança (*anamimneskómenos*) da beleza inteligível. O texto da *palinódia* se alarga, em toda a sua segunda sequência, na descrição das convulsões do amor, provocadas pela intensidade dessa memória de início cega, abrasadas pela confluência de desejos, e acrescidas do conflito entre a razão e os impulsos rebeldes da *epithymía*. O trabalho de *diánoia* ficará implícito na perseverança da alma racional em controlar os excessos e gerenciar tantos movimentos a serem direcionados para a verdadeira beleza. Da *diánoia*, silenciada mas presente, não se voltará a falar antes da conclusão do discurso, em 256a8.

Nos dois aspectos da reminiscência há um movimento do sensível para “o que está no alto”, e um conseqüente descuido com as “coisas daqui de baixo”. Ambos irão provocar a reação de um julgamento negativo por parte da maioria das pessoas - que se preocupa sobretudo com as coisas físicas - e suas conseqüentes acusações. A diferença desse novo

aspecto – com o qual se conclui o quinto movimento (E) da primeira sequência da *palinódia*, e do qual se ocupará toda a sua segunda sequência discursiva – é que ele se organiza em torno do desejo (*protymoúmenos*<sup>51</sup> 249d6, *himeros* 251c7). A transição procede então do amigo da sabedoria, o filósofo, para o amigo da beleza (*philokálou*), movido pelo desejo erótico.

Não é uma transição inopinada: desde as primeiras determinações da Lei *Adrastéa* (248d3-4), o homem destinado a se tornar amigo da beleza (*philokálou*) foi equiparado ao amigo da sabedoria (*philosóphou*), ao inspirado pelas Musas (*mousikoû*) e ao movido por Eros (*erotikoû*), colocados todos dentro do mesmo grau superior de seres humanos. Ali se estabeleceu um quadro comum para os dois aspectos da reminiscência: a lembrança conduzida pelo amor à sabedoria, centrada na *diánoia*, e a conduzida pelo amor à beleza, centrada no desejo. Essa equiparação é explicitamente confirmada na página seguinte do texto grego: podemos ler em 249a1-2 que a alma pertencente “a um homem que foi leal amigo do saber ou que amou os jovens segundo um amor filosófico” receberá novamente suas asas bem antes das outras almas. Um pouco mais adiante (249e4) reitera-se que o homem “que ama os belos jovens merece ser chamado de amante da beleza”<sup>52</sup>.

O papel privilegiado da beleza havia sido apresentado desde a Introdução do diálogo, seja no primeiro anúncio do personagem Fedro sobre o tema do discurso de Lísias versando sobre a sedução de um belo rapaz (227c5-6), seja também, em termos mais amplos e explícitos, na admiração de Sócrates com a harmonia da natureza (230b2-c5). Ele assume agora seu pleno vigor, o que se explica por duas vias confluentes. Em primeiro lugar, a beleza possui um esplendor (*lamprón*, 250b6; *élampen*, 250d1) especial entre as *idéas* inteligíveis, e esse brilho especial no plano sobrecelestes corresponde ao seu maior resplendor (*phéggos*, 250b3, *stílbon*, 250d2) sensível. Por isso, entre as realidades valorizadas pela alma (*tímia psykhaís*, 250b2), tais como a justiça (*dikaiosýne*) e a sabedoria (*sophrosýne*), é a beleza que desponta por seu fulgor (250b2-d3). Concomitantemente e em segundo lugar, essa maior fulguração corresponde ao fato de que a visão (*ópsis*) é o mais claro (*enargés*) e o mais agudo (*oxytáte*) de nossos sentidos (250d3). “A visão é o caminho natural da alma”, será dito em 255c7. Assim, “só a beleza tem o privilégio (*moîran*) de ser o que há de mais esplêndido ao olhar (*ekphanéstaton*) e o mais digno de ser amado (*erasmiótaton*)” (250d1-8). O pleno vigor da beleza sensível consiste no seu poder de despertar, sem para isso precisar de *diánoia*, a

<sup>51</sup> Participípio segundo do verbo *protyméomai*, bastante usado por Platão, que denota o desejo ardente, a vontade ansiosa, cheia de prontidão e boa disposição.

<sup>52</sup> O texto grego não define se é um único homem que possui as quatro características, ou se podem ser pessoas diferentes, cada pessoa com uma qualidade diferenciada. Minha leitura sugere que sejam pessoas diferentes, experimentando diferentes espécies de reminiscência, conforme nota 56 abaixo.

memória da beleza essencial no homem que para isso está preparado. Voltarei a essas passagens logo abaixo, colocando-as na perspectiva da passagem do sensível ao inteligível.

A esse poder da beleza vincula-se o desejo erótico. A questão do motor desejante em *éros* merece ser logo considerada. De seu alcance mais amplo – desde o vivo interesse de Sócrates em escutar o teor de uma fala de Lísias na primeira página do *Fedro*, até os votos endereçados aos diferentes tipos de escritores e os pedidos submetidos a Pã na conclusão do diálogo – seleciono apenas aquilo que, na *palinódia*, nos ajuda a esclarecer como o desejo se relaciona com a reminiscência. Apresentado no final da primeira parte da *palinódia* (em 249d), como acabamos de ver, ele domina toda a segunda parte do discurso<sup>53</sup>. Em toda essa segunda sequência discursiva desdobra-se um rico vocabulário para descrever variada gama de impulsos e movimentos do desejo, como a ânsia (*protymoúmenos*) de voar, ou de lançar-se (*phéreta*) para o alto, provocado pelo renascimento das asas (249d6), ou justamente pela sua ausência (250e2). Ou como o desejo ansioso (*póthos*, 251e2; 252a7; 253e6) despertado pela visão do amado e tendendo a estar junto dele, acompanhado de arrepios (*éphrixé* 251a4; 251a7) e ebulições (*zeí*, 251c1), que provocam mudanças no corpo, nas emoções e no comportamento (251a7-252c3). Ou como a moção (*epithymeí*, 255e2) indefinida do amado que se volta para o amante sem saber bem por quê. Ou como a busca (*zetéo*, 252e2) do amante querendo encontrar um jovem adequado ao modelo de seu deus (252e2). Ou, entre outros ainda, os arranques violentos do cavalo rebelde (254a4; 254d).

Em sua grande maioria, essas menções referem-se ao desejo provocado pelo olhar. Torna-se importante, então, a reiterada noção de uma “vaga de desejo” (*reúma hímerou*, 251c7, 251e4, 252e3, 255c1-2) também denominada de “eflúvios” (*aporroèn*, 251b1, 251b5) da beleza, os quais constituem propriamente o alimento (*trophés*, 251b5) que gera novas asas. Conforme o texto, aquela alma que está preparada (251a2-5) passa pela experiência de sentir que “um fluxo de partículas se destaca do objeto [amado] e escorre para a alma” que então se sente “vivificada e aquecida” (251c7-d1). Essas partículas de desejo (*himerouú*, 251d4) se tornam germen das asas que brotam através da “pele” da alma. E quando o amante está repleto com a vaga do desejo, uma parte retorna à sua fonte pela mesma via que são os olhos, e passa a provocar o crescimento das asas no amado (255c2-d2).

<sup>53</sup> A segunda parte da *palinódia* se compõe de descrições, versando sobre: (A) as reações emotivas que resultam no renascimento das asas (250e1-252c3); (B) os padrões divinos inscritos no caráter dos amantes, orientando suas escolhas e seu comportamento erótico (252c4-253c5); (C) as tensões entre a respeitosa admiração do cocheiro e os candentes impulsos do cavalo negro diante da figura do amado, desembocando na aproximação e no espelhamento erótico entre amado e amante (253c6-256a6); e (D) as duas direções em que se pode realizar a relação amorosa e suas consequências cósmicas (256a7-e2). Segue-se (E) uma curta conclusão (256e3-257a1) e a oração final dirigida a Eros (257a2-b6).

Ora, conforme vimos acima, a imagem das asas coincide metaforicamente com o processo da reminiscência. No primeiro aspecto da reminiscência, o pensamento do filósofo passa a ser dotado de asas porque se dedica aos seres essenciais que são precisamente o alimento das asas. Agora, no segundo aspecto da reminiscência, a visão do amado suscita no amante a memória da beleza essencial (254b6-7), enquanto a vaga do desejo o enche com as aflições que correspondem ao renascimento das asas (253e5-7). Por isso, como declararam os Homéridas, “para os mortais seu nome é Éros, deus que voa, para os imortais ele se chama Ptéros, gerador das asas” (252b8-9). E assim como o filósofo se volta para as essências que alimentam as asas, os influxos do desejo alimentam o processo de seu renascimento.

Mas esse processo não ocorre com aquela alma que não está preparada, como analisarei após mencionar o terceiro aspecto da reminiscência.

### 1.5 TERCEIRO ASPECTO DA REMINISCÊNCIA: A MEMÓRIA DE EXPERIÊNCIAS ARQUETÍPICAS

Ao verificar as doze ocorrências dos vocábulos reminiscência (*anámnēsis*), memória ou lembrança (*mnéme*), e seus derivados, no texto da *palinódia*, podemos constatar que em nove vezes<sup>54</sup> os termos *anámnēsis* e *mnéme* se referem às realidades (*ousíai*) contempladas no *hyperouránios*. Uma vez é usado o termo *hypómnēma* (249c7) denotando “instrumentos de memória” a serem corretamente usados em função da *anámnēsis*, como já foi tratado acima.

As outras duas passagens constituem exceções que merecem ponderação. Dentro das considerações sobre a influência divina na atração seletiva que um amado exerce sobre seu amante (252c3-253c6), é dito que as almas encontram por sua própria memória (*mnéme*, 253a) a natureza do deus que lhes cabe, quer dizer, o deus que conduzia a alma segundo as diversas alas do grande cortejo celeste, como descrito em 246e6-247a7. Trata-se da memória de um padrão divino que guiou a alma no périplo dos deuses e agora corresponde a certas

---

<sup>54</sup> São elas:

- (1) 249c2: definição inicial de *anámnēsis* das formas puras (*eíden*), identificada com a *syniénaí*.
- (2) 249c5: comentário sobre a *mnéme* do filósofo.
- (3) 249d6: o movimento de lembrar (*anamimneskómenos*) a verdade, provocado pela visão de um belo jovem.
- (4) 250a1: de como é difícil lembrar (*anamimnéskesthai*) das “coisas de lá”.
- (5) 250a5: restam poucas pessoas dotadas de memória (*mnéme*).
- (6) 250c7: o louvor à *mnéme* que desperta a saudade do plano inteligível.
- (7) 251a3: um corpo físico que lembra (*memymnénon*) a ideia da beleza.
- (8) 251d6: a *mnéme* da beleza enche a alma de alegria.
- (9) 254b7: vendo o amado, a *mnéme* do cocheiro se reporta à beleza essencial.

características de personalidade que o amante busca encontrar e desenvolver em si mesmo e no amado.

Numa outra passagem, dentro da longa descrição sobre a luta incessante envolvendo as três partes da alma (253c7-254e8), é dito que, num momento de breve descanso conquistado pelo cocheiro e seu aliado, como eles aparentam ter-se esquecido (*amnemoneîn*) dos desejos do cavalo rebelde, este faz-lhes lembrar (*anamimnéskon*) a natureza de seus impulsos e os atormenta ainda mais (254d3-4). Nesse caso, porém, me parece que nada temos além de uma figura de linguagem. O verbo *anamnésko* expressa aqui algo como uma analogia de segunda ordem, pois sobre a figura da complexidade da alma humana como sendo um cocheiro e dois cavalos se sobrepõe outra figura de um cavalo “lembrando” algo aos outros dois princípios anímicos “esquecidos”. Esse jogo de linguagem, com seus meandros próprios, apenas sublinha a experiência psicológica dos conflitos internos – tantas vezes reiterada na segunda sequência da *palinódia* – e não me parece indicar uma experiência diferenciada de conhecimento ou de memória<sup>55</sup>. Por isso, deixo-a de lado.

A primeira passagem agora em pauta indica que o substantivo *mnéme* pode se referir a experiências da alma na dimensão celeste e não apenas às próprias *idéas*. Enfatizando uma relação especial da alma com aquele deus que se lhe tornou mais próximo pela liderança de sua falange no séquito divino, a *palinódia* introduz a noção de uma tipologia arquetípica que irá enfim articular as relações amorosas. Cada amante busca (*zétei*) um amado conforme as características de seu temperamento, o qual é determinado pela identidade do deus que estava à testa de seu grupo no séquito celeste. O vínculo anterior com o deus obriga (*enagkásthai*) o amante a “manter os olhos voltados” (*tòn theòn blepein*) na direção das características daquele deus que o guiava. Alguns tipos (Zeus, Marte, Hera, Apolo) são citados como exemplos de “cada um dos outros deuses” (253b2-3) que são *modelos* (como os tradutores expressam os repetidos pronomes relativos do grego) para a eleição do amado pelo amante e para o relacionamento amoroso.

O texto desenha momentos distintos na busca e escolha do amado. Primeiro há a conquista (*alískomai*, 252c7, 253c6). Submetido à necessidade (*anágke*, 253a1) de tender na direção do caráter (*trópo*, 252d6) de seu deus, o amante se vê, em seguida, envolvido numa

---

<sup>55</sup> Tratar-se-ia da memória da natureza agonística arquetípica da alma humana, que é decisiva para o seu destino mas está sendo “lembrada” em cada episódio desse constante litígio entre o áuriga e o cavalo negro, tantas vezes referido. A oscilação rítmica das intensidades e do equilíbrio entre as forças anímicas sugere, analogicamente, uma fase de “esquecimento” e outra de “lembrança” entre elas. Mais genericamente, como observa Monique Dixsaut (2000, p. 54), as “ordens” e “injúrias” que uma parte da alma dirige à outra não são pensamentos, mas sim ações ou performances, tais como Platão diz nas anedotas de Ulisses com seu coração (*República* III, 390d e IV, 441b; *Fédon* 94d-e) ou de Leoncio com seu *thýmos* (*República* IV 439e-440a).

investigação (*epitedéuma*, 252e6), realizada pelos meios a seu alcance, sobre a natureza do seu deus. Mas esse conhecimento é enfim alcançado pela memória (*mnéme*, 253a2), e abre a experiência do *enthousiásmos* (253a2). Ora, vimos antes que tal é o resultado da *mania* erótica, seja na iniciação do amante, seja na elevação da *diánoia* do filósofo. Em seguida, em virtude do *enthousiásmos*, o amante toma sobre si (*lambánei*) os costumes (*éthe*) e as maneiras (*epitedeúmata*) do seu deus, “segundo os limites em que um homem pode participar de deus” (*kath'hóson dynatòn theoû anthrópo metascheîn*, 253a3-4).

Há, posteriormente, uma etapa em que o amante não atribui esses intensos efeitos – a assunção das características divinas – à sua verdadeira fonte inteligível, mas sim à sua expressão sensível que é o amado. E com isso o amante por um lado se afeiçoa (*agapôsi*, 253a5) ainda mais ao amado e por outro lado imita o deus de quem ganhou as características, das quais agora está imbuído, espelhando-as para o amado e cuidando de aconselhar, disciplinar, persuadir o amado, no desígnio de torná-lo cada vez mais semelhante ao modelo divino.

Destacar essa passagem significa afirmar que a lembrança do caráter de um deus é diferente da lembrança dos seres essenciais visíveis no *hyperouránios*<sup>56</sup>. A principal diferença é que um deus não é uma forma pura, não se identifica como sendo uma forma pura. Pois esta é imutável, estável, una em si mesma, completamente separada da vida, uma vez que se encontra ainda além do cosmos celeste, enquanto os deuses se movem, são complexos, guiam as almas. Esse argumento, porém, não se resolve facilmente. Devemos perguntar se assim como há “uma forma essencial única para cada conjunto de coisas múltiplas às quais atribuímos o mesmo nome” (*República*, Livro X, 596a), não haveria também uma *forma essencial* dos deuses ou da alma dos deuses. Griswold (1996, p. 89-92) argumenta que isso não é possível no texto do *Fedro*, porque não faz sentido que as almas dos deuses, definidas nesse diálogo como autogeradas, sejam imagens de uma outra essência, meras aparências de um outro ser verdadeiro. Nem faz sentido que os deuses, no *hyperouránios*, vejam a si mesmos no centro do circuito divino, entre as outras realidades essenciais<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Hackforth (2001, p. 101) observa que a conexão de diferentes pessoas com diferentes deuses implica o fato de que um homem pode ser um verdadeiro amante e realizar a reminiscência da verdadeira beleza sem ser um filósofo. De fato a *palinódia* repete que Zeus é o guia dos filósofos (250b8, 252e1-3) mas aqui em 252c3-253c6 verdadeiros amantes têm outros deuses como guias e portanto não são, por tempera, filósofos. Essa observação reforça minha proposta de distinguir, no texto da *palinódia*, os dois primeiros aspectos da reminiscência.

<sup>57</sup> Pelo menos no *Fédon* (79d9-80c1; 105c9ss) a questão de uma *idéa* da alma torna-se candente. T. M. Robinson (2007, p. 88-89, especialmente nota 52; e p. 67-69, especialmente nota 19) registra essa discussão, que leva autores como A. J. Festugière e Gregory Vlastos a retirarem desses textos a conclusão de que a alma é uma *idéa*. Mas no texto inteiro do *Fedro* sempre há uma distância ou uma distinção entre as essências reais e a alma. Uma exceção poderia parecer o uso do substantivo grego *idéa* para designar a alma, em 246a3. Ele deve, porém,

Em todo caso, a memória do deus ocorre no seio da vivência amorosa, como um de seus aspectos e momentos, brotando do mesmo solo, acompanhando e enriquecendo o mesmo processo, alcançando o mesmo resultado da possessão divina. A reminiscência, aqui, intensifica e diferencia o relacionamento erótico. Tal diferenciação, segundo uma tipologia de hábitos de vida determinada pelos diversos deuses, parece-me ser a contribuição do terceiro aspecto da reminiscência.

## 1.6 FATORES QUE DIFICULTAM A REMINISCÊNCIA

Em que consiste a preparação necessária para o acesso à reminiscência? Em superar as dificuldades que assediam a memória. Assim como compete ao áuriga a prova difícil de tentar acompanhar o cortejo dos deuses, também “não é fácil a reminiscência das coisas daquele mundo a partir das coisas deste mundo” (250a1-2). Podemos extrair do texto cinco fatores que dificultam a reminiscência.

O primeiro, de raiz, é a insuficiência na própria condição fundamental de ter visto a verdade: a alma que viu pouco das ideias (*brachéos eídon*, 250a2) não está preparada para os esforços e para o discernimento que a reminiscência implica. Esta é uma condição criada antes do nascimento terrestre, conforme as condições adversas descritas no quarto movimento (D) da primeira sequência da *palinódia*.

O segundo fator é o infortúnio (*edystýchesan*) de deixar-se arrastar para a injustiça devido a certas companhias (*omiliôn*, 250a3), ou de deixar-se corromper (*diephtharménos*, 250e1) e com isso esquecer aquele pouco das visões sagradas (*eídon hierôn*, 250a4) que a alma pode conservar após seu nascimento terrestre. Trata-se de um fator externo, que será tangenciado na terceira seção do *Fedro* enquanto elemento da *psicagogia*. Mas aqui esse fator vem ligado a uma *týkhe*, uma imponderável infelicidade (250a3). É notável, aqui, o problema da influência “política” sobre o caráter das pessoas e sobre o nível de conhecimento que elas podem alcançar<sup>58</sup>.

---

ser entendido como “figura” ou “natureza”, tal como ocorre com essa palavra no decorrer de todo o texto desse diálogo, o que é bem mostrado por Griswold (1989, p. 89-92).

<sup>58</sup> Hackforth (2001, p. 94) e Yunis (2011, p. 148) lembram as páginas 490e-492e do Livro VI da *República*, nas quais se discute como as pessoas naturalmente dotadas para a filosofia são corrompidas pelas circunstâncias. Mas aqui no *Fedro* se enfatiza em geral a responsabilidade individual pela boa condução na qualidade da vida. Há mérito, diante da lei *Adrastéa*, em “levar uma vida justa” e em “ser leal para com a filosofia e o amor filosófico” (248e8-249a3), o que depende da hegemonia da parte superior da alma que é capaz de submeter os vícios e cultivar as virtudes (256a6-c7). Griswold dedicou um artigo às “Políticas do autoconhecimento” no *Fedro* (publicado em ROSSETTI, 1992, p. 173-190), em que defende a ideia que (1) o filósofo, tal como retratado no *Fedro*, se preocupa em cuidar das outras pessoas e, portanto, se preocupa com a *pólis*; e (2) podem-

Um terceiro fator é mencionado em 250e1, quando se fala no homem cuja iniciação não é recente (*me neotelés*), em contraposição com aquele que é um recém-iniciado (*artitelés*, 251a2). Essas expressões sugerem o desgaste do tempo sobre a memória das coisas essenciais, nas condições adversas da vida (ou das vidas) terrena(s). Nada mais é dito sobre esse tópico que tangencia uma faceta importante da experiência do esquecimento: enquanto a memória parece condensar o tempo (como vimos acima, às páginas 31-32), o esquecimento tende a desgasta-lo, esgarçando seus conteúdos. Essas expressões também se vinculam à linguagem ritual dos mistérios eleusianos, recorrente na *palinódia*<sup>59</sup>.

Um quarto fator me parece ser a já mencionada situação de marginalidade em que se veem postos tanto o filósofo quanto o amante a partir do momento em que se dedicam ao cultivo daquelas qualidades e cuidados que o *enthousiásmos* lhes inspira. Isso lhes traz a incompreensão da maioria e a acusação de serem insanos (249d2-3, 249d9). Certamente, esse fator se soma ao segundo, acima citado, fortalecendo-se os dois mutuamente.

Devido a esses quatro fatores, resta um pequeno número de pessoas que conservam boa disposição (*párestin*, 250a5) para a memória e para acolher os influxos da verdadeira beleza.

Dentre este pequeno número de pessoas ainda cabe, no caso dos filósofos, o ônus do que me parece ser um quinto fator de dificuldade para a reminiscência. Pois, diz o texto (250e6-b1), tais pessoas, quando percebem algo semelhante (*homoíma*) às coisas do alto, sentem-se fora de si e não se dominam. Elas não compreendem o que sentem (*tò páthos agnooúsi*), por falta de uma suficiente distinção (*ikanós diasthánesthai*, 250b1). Este delicado discernimento torna-se mais difícil em função da diferença entre a reminiscência do filósofo e a reminiscência do amante da beleza. O amante dispõe da visão (*ópsis*), o mais agudo dos sentidos para distinguir a beleza sensível dos corpos, pois estes irradiam algo da brilhante beleza essencial, a qual lhe desperta a reminiscência e o amor. Reza o texto (250d4-6) que o pensamento (*phrónesis*) despertaria intensos amores (*deinoús érotas*) se oferecesse uma imagem tão clara (*eidolon pareíchetó*) quanto à da beleza. Então, aquele homem que busca os

---

se extrair desse diálogo algumas indicações sobre o tipo de organização política que minimize as más influências e se harmonize melhor com o exercício da filosofia.

<sup>59</sup> Em ao menos oito passagens (249c7-8, 250a4, 250b8-c6, 250e1-2, 251a2, 252d7-8, 253c2-4, 254b5-7), a *palinódia* se refere aos mistérios, à iniciação, às essências enquanto imagens sagradas, à visão extática, de um modo que os comentadores identificam como característica dos Mistérios de Eleusis. Penso que se pode verificar, nessas passagens, um paralelo significativo entre as noções de iniciação e de reminiscência, mas para comprová-lo seria necessário realizar extensa pesquisa e detalhada discussão. Registro que um trabalho semelhante foi realizado por Brisson em *La réminiscence dans le Ménon (80e-81e) et son arrière-plan religieux*, que se encontra em Santos (1999, p. 23-41). Uma visão de conjunto sobre as tradições religiosas no tempo de Platão pode ser colhida no artigo já mencionado de Morgan (1992).



já mencionados valores da alma racional (*tímia psykhaís*, 250b3) – tais como a sabedoria, o bem (mencionados em 246e1) ou a justiça e a ciência (mencionados em 247d7), ou o pensamento puro (mencionado em 250d4) e todas as outras formas puras que são dignas de veneração –, esse homem não dispõe de órgãos tão poderosos quanto a visão para chegar a uma representação nítida daqueles valores. A dificuldade que desejo enfatizar é a fragilidade dos órgãos (*amydrôn orgánon*, 250b4) do pensamento e da intuição. Essa é uma das causas da confusão em que se sentem as pessoas que se dedicam à sabedoria: para cultivar o processo de reunir os dados esparsos dos sentidos físicos em conjuntos racionais abstratos, elas não contam com a ajuda de uma imagem que lhes impulse diretamente o renascimento das asas, ou seja, a recuperação da memória<sup>60</sup>. Isso nos conduz ao problema da conexão entre o plano sensível e o plano inteligível, que retomo a seguir de modo mais sistemático.

### 1.7 DO SENSÍVEL PARA O INTELIGÍVEL

Nos três aspectos do processo da reminiscência, acima focalizados, há um ponto de partida físico, situado no plano sensível, e um movimento dirigido para uma essência abstrata ou “divina”, situada no plano inteligível. Em que consiste esse ir das múltiplas sensações para uma unidade alcançada pelo raciocínio (249c1), esse “lançar-se [...] daqui para além” (*oxéos enthénde ekeîne pheretai*, 250e2), esse “lembrar as coisas de lá a partir das coisas daqui” (*anamimnéskesthai dè ek tónde ekeína*, 250a1), esse mergulhar, com seus próprios meios, numa investigação sobre a natureza do deus que modela seu caráter (252e5-7)? Veremos que, apesar de alguns pontos cujo esclarecimento cabal não pode ser definido, a *palinódia* afirma a interferência do inteligível no sensível, a capacidade do sensível refletir o inteligível e uma certa continuidade entre esses dois níveis, de modo que eles não podem ser entendidos como estritamente separados. Pois há um trânsito, há o passar de um nível a outro. E os dois níveis pertencem a uma mesma realidade fundamental, a um mesmo substrato contínuo, embora diferenciado. Essa realidade única é a vida da alma<sup>61</sup>.

Postas as condições imprescindíveis para o exercício da reminiscência, acima elencadas como fatores prejudiciais a serem vencidos, o texto da *palinódia* refere uma

<sup>60</sup> Poderíamos dizer que as almas que se dedicam à busca da sabedoria contam apenas com os desejos e os prazeres da razão, conforme afirma o livro XI da *República* (581b ss).

<sup>61</sup> Questão crucial e disputadíssima em Platão! Limito-me aqui a me referenciar ao já citado artigo de Brisson, que aliás estende o substrato contínuo sob os vários níveis para a noção mais geral de vida (2011, p. 133-140), e para o artigo de Yvon Lafrance (2011, p. 149-166), no mesmo volume, que comenta os níveis de conhecimento no Fedro e depois assenta essa questão na analogia da linha contínua do conhecimento humano, conforme a *República* (Livro VI, 509d-511e).

experiência geral (250a6-b1) para aquele pequeno número de almas que atende aquelas condições:

[...] quando elas percebem uma imitação das coisas de lá, ficam fora de si e perdem o domínio de si mesmas. Mas não compreendem essa emoção por lhes faltar uma percepção suficientemente distinta. (*hótan ti tôn ekeî homoíoma ídosin, ekpléttontai kai ouketh'autôn gígnontai. Hò d'ésti to páthos agnooûsi dià tò me ikanôs diaisthánesthai*) (minha tradução).

Imitações ou imagens terrestres (a palavra *homoíoma* é repetida logo na frase seguinte, ou seja, em 250b3; a palavra *éidolon* é usada neste mesmo contexto em 250d6) das realidades essenciais causam um certo choque nas pessoas com suficiente sensibilidade, o que provoca a experiência de momentaneamente “sair de si” (*ekpléssō*)<sup>62</sup>. Para entender essa reação – todo *páthos* é uma reação – seria necessária uma suficiente capacidade de discernir (*diaisthánomai*).

Ora, está escrito em seguida (250b1-5, continuando em 250c8-d8<sup>63</sup>) que os seres reais como a justiça e a sabedoria, aos quais a alma tem devoção (*tímia psykhaís*), não têm o mesmo realce (*phéggos*) em suas imagens sensíveis (*têde homoiómasin*), se comparadas com a beleza. Por isso (250b4-5),

com dificuldade, à custa de órgãos obscuros, poucas pessoas conseguem, recorrendo às representações desses objetos, contemplar os traços gerais do modelo representado (*allá di'amydrôn orgánon mógis autôn kai álgoi epì tàs eikónas iontes, theôntai to tou eikasthéntos genos*) (250b4-5).

Estas frases afirmam que nós percebemos imagens (*éidola*), representações (*eikonai*) e/ou imitações (*homoíomai*) concretas das realidades essenciais abstratas. É que estas realidades essenciais são modelos (*paradeígmata*) para aqueles objetos concretos. Ora, o modelo está de algum modo presente na sua imitação, e a imagem contém alguma característica do modelo, de tal modo que ao percebermos a imagem, nosso pensamento se volta para o modelo, que no caso são algumas das realidades essenciais, vistas anteriormente e agora lembradas. A reminiscência consiste nesse movimento da *diánoia* - seja acompanhada pelo desejo ou não – que vai do sensível ao inteligível, movimento provocado pelo sinal do inteligível no sensível, sinal que atesta a presença do inteligível no sensível.

<sup>62</sup> Também o amado, que despertou inadvertidamente a paixão do amante e dele recebe, depois, os transbordamentos da “vaga de desejo”, passa, no início, pela experiência de amar sem saber o quê, sem compreender o que experimenta e sem poder explicar do que se trata, como está escrito em 255d3-4.

<sup>63</sup> O trecho de 250b6-c8 – “A beleza era então visível em todo seu esplendor ... mas ao nos entregarmos à sua [da memória] nostalgia nos alongamos demais – é um parênteses encomiástico à beleza e à memória, todo vazado em termos próprios aos mistérios eleusianos, como registram todos os comentadores, em especial Brisson (2004, p. 213, nota 222).

Quando não é a beleza que está em jogo, o reconhecimento (*theoría*) dos seres reais se torna mais difícil (*mógis*). Aí a fragilidade de nossos órgãos mostra alguma obscuridade (*amydrôn orgánon*). Tal obscuridade, como escreve Brisson (2004, p. 213, nota 221), não significa que falte aos órgãos da parte racional da alma, em si mesmos, distinção ou clareza, mas que eles só podem fornecer, de seus “objetos” (de pensamento), representações que são indistintas e sem clareza, em comparação com as representações fornecidas pela visão. Quando não se trata da beleza, as representações das qualidades abstratas só transmitem de modo obscuro “os traços gerais do modelo representado”. Tais representações não conseguem produzir a clareza que compete apenas às imagens da beleza. E, por isso, tais qualidades se tornam de mais difícil reminiscência, quer dizer, falta para eles a “percepção suficientemente distinta” mencionada em 250b1.

A contraprova é que, como está escrito um pouco adiante: “... *phrónesis* [...] suscitaria amores extraordinários se desse de si mesmo uma imagem (*eidolon*) tão clara à vista [quanto a da beleza]” (250d3-6). Nesse trecho de árdua tradução e interpretação<sup>64</sup> revela-se, como afirmei, uma diferença entre a reminiscência realizada pela *diánoia* e a reminiscência acessada pela visão. Certamente, *phrónesis* e as outras essências provocam a comoção acima descrita (250a5-b1), deixando as pessoas por um momento fora de si e descontroladas. Mas sem poder discernir claramente a origem desse *páthos*, que entendimento e que direcionamento podem as pessoas dar à força dessa experiência? Quantos se voltam enfim para o esforço da *diánoia*, que caracteriza o amor à sabedoria? Considerarei essas questões após analisar como o sensível se conecta com o inteligível dentro das perspectivas do segundo e do terceiro aspectos da reminiscência.

É bem diferenciado o efeito sensível da beleza, quer dizer, o segundo aspecto da reminiscência. Penso que todo o processo de lembrança da verdadeira beleza, tal como dramatizado nos textos respectivos do *Fedro*, ocorre dentro de uma estrutura onde três elementos essenciais – a alma do amante, o objeto belo que é o amado e a essência da verdadeira beleza – se relacionam mediante a articulação de três fatores que formam um circuito contínuo, a saber: (1) a visão do amante, (2) a lembrança da beleza essencial despertada no amante pela beleza vista no amado, e (3) a presença da beleza essencial no amado, a qual é “o visto” (*eîdos*) pelo amante no amado.

---

<sup>64</sup> O texto grego deixa margem a dúvidas, mas os comentadores que estou compulsando (especialmente Hackforth, 2001, p. 94-95) concluem que o termo *amydrá*, “obscuro”, se refere aos órgãos da parte racional da alma, ou seja, ao raciocínio, ao cálculo, à memória, à imaginação, à intuição.

A relevância da visão<sup>65</sup> é constante no mito do carro alado. Atentando para o plano inteligível, lemos (246d6-248c2) que a vida de todas as almas no mundo celeste ordena-se em função da ascensão até o *hyperouránios*, onde se encontram os seres reais. A relação das almas com os seres reais é descrita mediante as imagens concomitantes de visão e de alimentação. Enxergar os seres reais equivale a alimentar-se deles. Para manterem-se vivas, as almas precisam justamente desse alimento que é a visão das essências e estas são justamente denominadas *idéa* ou *eîdos*, quer dizer, “o que é visto”<sup>66</sup>. Este “ver” que alimenta a alma inteira é realizado apenas pelo cocheiro, pela parte racional da alma, e mais especificamente por aquele elemento que Platão denomina *noús* (247c6-d3). Por isso podemos denominar de “plano inteligível” (*noétos tópos*)<sup>67</sup> os assuntos que no mito se referem às essências, diferentemente dos assuntos que no mito se referem às coisas da vida terrestre da alma, denominados de “plano visível” pelo sentido corporal físico<sup>68</sup>.

Atentando para o plano sensível, lemos em 249d4-7 – conclusão sintética de toda a *apódeixis* sobre o quarto tipo de *manía* divina e início das considerações sobre a beleza –, na tradução de Ferreira (2009, p. 66): [...] “o homem, quando vê a beleza de cá e se recorda da verdadeira beleza, é provido de asas [...]”. Aqui, a visão (*horáo*) é o canal que entra em contato com a beleza física e é o fator que deflagra o processo da reminiscência, com a correspondente elevação anímica. Pois, como está em 250d2-3, a visão (*ópsis*) é o mais claro de nossos sentidos e nos dá a mais aguda das percepções que nos chegam por meio do corpo. A visão é “o caminho natural da alma” (255c6), afirmação que ganha significado mais expressivo precisamente pelo seu uso analógico em relação ao conhecimento racional.

<sup>65</sup> O que não é exclusivo do *Fedro*, mas frequente em toda a obra de Platão, que nisso expressa um padrão da cultura grega antiga, tal como estudou Léonce Paquet em *Platon: la médiation du regard*. Leiden: Brill, 1973, obra parcialmente disponível na internet.

<sup>66</sup> O que vale para diversos textos de Platão, principalmente *Fédon* e *República*. Mas cumpre ressaltar que a palavra *eîdos* – que aparece 23 vezes no texto do *Fedro* – é usada uma única vez no sentido de “ideia” ou “forma inteligível”, a saber, em 249b8. Em todas as outras ocorrências, essa palavra denota “figura” ou “aspecto físico”, como registra PRADEAU (2001, p. 28, nota 2). O *Fedro*, portanto, não oferece lastro para a denominação corrente de “teoria das formas”.

<sup>67</sup> Já no *Fédon* Platão explicita a radical distinção entre o conhecimento da alma e o conhecimento do corpo, o primeiro realizado pelo raciocínio (*logízesthai*, 65c2) e pelo pensamento (*diánoia*, 65e8), o segundo pelos sentidos e pelas paixões (64d2-67b4). Como está em 79a2-6: “algumas coisas consegues perceber pelo tato, pela visão e todos os outros sentidos; mas as outras coisas, as que permanecem sempre iguais a si mesmas, é impossível as apreender a não ser pelo ato do raciocínio próprio ao pensamento (*dianoías logismô*), pois elas são invisíveis e não se dão a ver (*horatá*)”. Em 80b1-3, Sócrates fala d’ “o que é divino, imortal, inteligível (*noetô*), possui uma forma única e indissolúvel”. Numa frase sintética é dito que: “se de um lado há o que é feito para ser percebido pelos sentidos e pela vista (*aisthetón te kai horatón*), de outro lado há o que a alma, ela mesma, vê, e isso é o inteligível e o invisível” (*noetón te kai aidés*, 83b6-7).

<sup>68</sup> No sentido dessa distinção, razão (*lógos*) e entendimento (*diánoia*) ordenam-se em função da “mente que vê” (*noús*) e a ela respondem, de tal modo que é a parte racional da alma que pode “ver” as essências e é o entendimento do filósofo que assume o processo de alcançar a memória das essências.

O primeiro fator, a visão, desperta o segundo, a lembrança. Ressalvados os fatores que dificultam o acesso à reminiscência, toda a segunda sequência da *palinódia* afirma repetidamente que a visão da beleza proporciona esse acesso (249d4-e1, etc). Como se estabelece, então, a relação entre ver (*horáo*) e lembrar (*anamimnésko*)? São operações de natureza diversa, uma sensorial<sup>69</sup> e outra mental, uma conectada com a beleza corporal do amado<sup>70</sup>, a outra dependente das essências vistas no plano inteligível, uma alimentada pela sensibilidade presente, a outra extraída de uma experiência passada. O fio condutor entre as duas operações é, necessariamente, o terceiro fator, ou seja, a presença de algo da beleza inteligível essencial na beleza física do amado, pois esta reflete algo daquela para os olhos do amante.

A *palinódia* não usa o substantivo “presença” (*parousía*) para caracterizar como a beleza verdadeira pode ser vista no amado<sup>71</sup>. Mas o indica com força de evidência em vários momentos, entre os quais destaco seis. O primeiro, na ordem linear do texto, é a passagem acima citada (249d5-6), em que ver e lembrar ocorrem concomitantemente. Em grego não se caracteriza que um seja posterior ao outro, como sugere a tradução de Ferreira. Na tradução de Hackforth está escrito: “[o amante] tão logo é tocado pela beleza deste mundo, lembra-se da verdadeira beleza e começam a renascer-lhe as asas”<sup>72</sup>. Num segundo texto, em 250e2-4, Sócrates menciona o ato de “se lançar rapidamente daqui para lá”, para a beleza em si, quando sobre a terra é “contemplado” (*theómenos*) quem possui o nome “belo”. Essas duas passagens (citadas no primeiro parágrafo desta seção) nos dizem que existe uma relação imediata entre ver o amado e lembrar-se da beleza essencial. A visão física daquilo que merece o nome de

<sup>69</sup> Como observa Yunis (2011, p. 153), a noção de uma onda de beleza que chega através dos olhos depende da teoria da percepção de Empédocles, como aliás está explicitado em *Menon* 76c. Ver DK 31 A 86.7: “Empédocles fala de todos os sentidos [...]. Além disso, há um movimento de eflúvios de cores ao olho” (Teofrasto, *Da Sensação*, 1 ss). Ou DK 31 B 89 : “Sabendo de que quantas [coisas] nasceram há emanações”(Plutarco, *Questões Físicas*, 19 p. 916 D). Ou DK 31 B 109 : “... emanações ... nos olhos como se fossem imagens.” (*Papyrus Oxyrhinchus*, 1609, XIII, 94). Aqui citadas a partir de *Os Pré-Socráticos: Fragmentos, Doxografia e Comentários* / seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores). Uma exposição detalhada sobre as implicações da visão em Platão se acha em Pesic (2007).

<sup>70</sup> Embora se possa pensar que outras fontes de beleza evoquem a reminiscência da beleza inteligível, como parece estar sugerido na admiração de Sócrates com o lugar, sob o plátano, onde se reclinará para a conversa com Fedro (230b2-c5), a *palinódia* focaliza apenas a beleza do amado.

<sup>71</sup> A palavra *parousía* não aparece, salvo engano, no texto do *Fedro*. Tomo-a de *Fédon* 100d6-8: “nada torna esta coisa bela a não ser a beleza, seja porque contém uma presença ou uma comunhão (*eite parousía eite koinonía*) ou ainda algo superveniente – pouco importa por qual via e de que modo, pois ainda não estou em condições de decidir. Mas quanto a este ponto, sim: é pela beleza que todas as coisas belas se tornam belas”. Esta passagem faz parte do longo e conhecido argumento sobre a causa das diferenças (96d8-103a2), em que Platão inclui sua crítica a Anaxágoras e formula claramente, pela primeira vez segundo a maioria dos comentaristas (ver Brisson, 2001, p. 56), a teoria das formas.

<sup>72</sup> *Such an one [a lover], as soon as he beholds the beauty of this world, is reminded of true beauty, and his wings begin to grow.* (HACKFORTH 2001, p. 92)

beleza dispara a reminiscência inteligível daquilo que dá nome à beleza. Dizer que o “ver” provoca o “lembrar” significa afirmar que uma mesma qualidade é vista num plano ou momento e lembrada num outro plano ou momento. E isso, penso, significa que há algo como uma presença da beleza inteligível no corpo sensível do amado<sup>73</sup>.

Não se trata de uma identificação entre inteligível e sensível, dissolvendo todo o significado do mito e esvaziando, enfim, toda a questão. Mas também não se trata de apenas uma metáfora visual para o conhecimento, segundo a qual as realidades essenciais estão para *nóus*, no plano inteligível, assim como as coisas físicas estão para o sentido corporal da visão, no plano sensível<sup>74</sup>. Trata-se de investigar melhor como esses textos da *palinódia* indicam uma conexão real e viva entre os dois planos, realizada pela reminiscência, e trata-se de pensar qual a natureza dessa conexão.

Nas outras quatro passagens que desejo focalizar, não se fala de uma lembrança imediata, mas sim do início da paixão amorosa ou de seu gradual revigoramento. O ato de ver a beleza põe em movimento as emoções vinculadas ao renascimento das asas e ao florescimento do amor. Nessas passagens atua a metáfora do alimento: a visão alimenta o intenso avanço do processo amoroso, sujeito aos meandros e conflitos internos da alma, tal como se descreve em 251a2-c6, 251c7-252b9, 253e5-7 e 254b5-8. Mas a última passagem reafirma que é sempre a memória que está na base desse processo. Sócrates diz em 254b5-8: “elas [as três partes da alma] contemplam a figura cintilante do amado. Diante dessa visão, a memória (*mnéme*) do áuriga se reporta à essência da beleza e a revê mais uma vez, colocada sobre um sagrado pedestal, na companhia da temperança (*sophrosýne*). Há um circuito interligando continuamente o desejo amoroso, o crescimento das asas e a reminiscência: ao ver a bela figura do amado, o amante recebe os eflúvios da “onda de desejo” que desperta o amor, o qual por sua vez se manifesta como nascimento das asas. Mas as asas só irão crescer na alma que obedece aos critérios e aos ditames do áuriga racional, pois as asas não correspondem aos impulsos do cavalo rebelde e sim à reminiscência, a qual apenas *diánoia* pode realizar. A reminiscência é disparada pelo sentido físico da visão e este continua sendo, como em 249c1, uma *aísthesis*, enquanto a reminiscência continua sendo um *logismô*. É com a reminiscência da beleza que crescem as asas e é mediante o cultivo da reminiscência que

---

<sup>73</sup> As ressalvas de Sócrates em *Fédon* 100d6-7 valem para o raciocínio que estou fazendo no *Fedro*; nosso texto sugere, como alternativa lógica, *algo como* uma presença, sem dizer por qual via ou de que modo essa presença ocorre.

<sup>74</sup> Como assenta Brisson (2004, p. 213, nota 225).

amante e amado são conduzidos à vida filosófica, cujo enaltecimento constitui o fim de todo o discurso da *palinódia*<sup>75</sup>.

O relato do terceiro aspecto da reminiscência contém elementos para a questão aqui em pauta. A influência exercida pelo deus-guia é sentida vivencialmente pelo amante: o amor *toma* (*léphtheis*, do verbo *lambáno*, 252c3) o amante, há uma *conquista* (*alískomai*, 252c7, 253c6) que comove toda a pessoa do amante. O caráter (*trópos*) do deus, ou seja, as características que o atraem, estão dentro dele mesmo, de modo que a investigação que o texto menciona implica algo de autoconhecimento, incrementado por instruções (*máthema*) buscadas pelos meios acessíveis<sup>76</sup>. Mas há um momento em que ocorre a experiência decisiva da memória (253a2). E quando lembra o caráter do deus, o amante é por este possuído (*enthousiôntes*). Se em 249d6-7 o delírio do amor provoca o desejo de voar e o descuido dos interesses comuns, aqui em 253a3ss o *enthousiásmos* provoca a acentuação de comportamentos (*éthe*), hábitos, gostos, estilos ou ocupações (*epitedeúma*), enfim manifestações sensíveis derivadas da influência divina, exemplificadas no texto pelo amor à sabedoria, pelo talento de liderança, pela violência nas reações, pela realeza. Tais características serão depois transmitidas ao amado e nele cultivadas, alimentando o espelhamento anímico (conforme 255d8) e a felicidade que ambos experimentam em estar juntos (255d-e).

Nesse específico contexto devemos ler a afirmação importante que está em 253a3-5 (tradução de Ferreira 2009, p. 70): “[os amantes] dele [do deus] tomam os costumes e as ocupações, dentro dos limites em que é possível a um homem partilhar do divino” (*eks ekeinou lambánousi tà éthe kai tà epitedeúmata, kath’hóson dynatòn theoû anthrópo metasxein*). O verbo *lambáno* denota “pegar”, “apanhar”, também com o sentido passivo de “receber”, que está aqui implicado: os amantes, possuídos pelo deus, dele recebem seus costumes. O substantivo *epideúma* é polissêmico, podendo significar “empreendimento”, “empresa”, “hábito” ou “modo de vida”. Receber os costumes e *gostos* (como traduz Vicaire, 2002 p. 47) do deus é um evento que obedece a limites (*hóson*, genitivo de *hósos*, a quantidade, a medida, “o tanto” de espaço, de tempo, de som, e correlatos). Trata-se de uma

<sup>75</sup> Parece-me pertinente lembrar uma observação de Virgínia de Araújo Figueiredo: “A meu ver, não é à toa que ele [Kant] tenha escolhido justamente a *Estética* para realizar este objetivo [unificar as faculdades do entendimento, razão e sensibilidade]. Desde Platão, o belo é uma ideia problemática, digamos, contraditória, porque sendo obrigatoriamente sensível não deixa de figurar no mundo inteligível das formas; responsável assim por esta união, ela inspira muito provavelmente o discurso que Diotima faz sobre o amor [...]” Ver “Duas ou três coisas que eu sei sobre a reflexão” In *Verdade, Conhecimento e Ação: ensaios em homenagem a Guido Antonio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Loyola, 1999.

<sup>76</sup> Será necessário pensar como tais *meios acessíveis* se relacionam com os *hypomnémata* de 249c7.

certa medida que cabe ao ser humano<sup>77</sup>, aqui estabelecida pela capacidade (*dýnamis*) humana de contato com o divino. Esse contato vem aqui qualificado com a forma verbal *metascheîn* (aoristo do verbo *metékho*, participar). O homem só pode participar do divino dentro de certa medida. Mas com isso se confirma uma certa participação (*métheksis*) do divino no humano – pois o amante recebe e assimila certos traços, caracteres ou qualidades do deus – e do humano no divino – pois o amante torna suas tais qualidades e as transmite. A palavra *métheksis* corrobora, aqui, a noção de *parousía*, que se mantém implícita na análise do segundo aspecto da reminiscência, como vimos acima.

Podemos retomar, agora, a questão das diferenças entre a beleza e *diánoia*, acima aludida. O louvor à beleza havia principiado com a exposição do motivo de seu papel nuclear no segundo aspecto da reminiscência. Trata-se do fato de que a beleza é dotada de um brilho especial. Isso não se deve a uma diferença ontológica entre as formas puras no plano inteligível<sup>78</sup>, mas sim ao caráter especial da relação entre beleza e visão: “A beleza tem o privilégio (*moira*) de ser o que há de mais evidente ao olhar (*ekphanésthaton*) e o mais digno de ser amado (*erasmiótaton*, 250d8-9). *Moira* é traduzido por “privilégio” (Vicaire, Nehamas & Woodroof, Fowler), “sorte” (Ferreira), “ordenamento” (Hackforth), “poder aquinhado” (Brisson). Trata-se de uma lei natural, uma “condição constitutiva”, como diz Jaa Torrano (2009, p. 51), que confere à beleza uma *dýnamis* própria em relação ao sentido da visão e ao desejo erótico. Mas com essas expressões – *moira* e *erasmiótaton* – a *palinódia* estabelece uma relação especial entre o plano sensível e o plano inteligível, no que tange à visão e à beleza. Resplandecente em todo seu poder entre as realidades essenciais, a beleza foi *vista* (*eídon*) pela razão. Agora, na vida terrestre, é o sentido físico da visão que mais diretamente ou mais facilmente provoca a reminiscência. Ou seja, o processo inteligível da reminiscência é facilitado por um sentido físico em especial. Significaria isso que o conhecimento inteligível

<sup>77</sup> O texto tangencia neste passo uma posição contrária ao protagórico “o homem é a medida de todas as coisas” (*pánton khremáton métron’ ánthropon einai*, *Teeteto* 152a). Sócrates segue, nesta passagem, a tradição dos antigos (como o fez em 230a3 ou em 275b5-c2) e o ensinamento da “justa medida” (*méden ágan*) que eles inscreveram em Delfos junto ao *gnôthe seautôn* (citado em 229e6).

<sup>78</sup> Uma diferença qualitativa da beleza entre as realidades essenciais nunca é pronunciada na *palinódia*. A beleza lá, em sua essência, reflete com o brilho que lhe é próprio e, enquanto é “enxergada”, enche naturalmente os “olhos” da alma. Quanto às outras essências, elas não apresentam nenhum esplendor saliente *em suas imagens daqui* (*en toís têde homoiômasin*). Nada se diz sobre alguma menor saliência das outras formas no plano inteligível. Hackforth, Griswold e Brisson concluem que a diferença reside nas representações e não nas próprias realidades essenciais. Outra é a interpretação da minuciosa cogitação de Ferrari (1990, p. 140-150) conduzindo à postulação de uma importância qualitativamente superior da beleza entre as realidades essenciais como único modo de justificar, afinal de contas, seu poder extraordinário na vida anímica. Prefiro não avançar tanto pois não me cabe lidar com esta obscuridade do texto platônico, sem ter cuidado de outras mais pertinentes a esta dissertação. De qualquer modo, são as representações mentais, e não os sentidos físicos, que geram a diferença entre as imagens da beleza e das outras formas puras.



é em parte realizado por um sentido físico? Em todo caso, o privilégio da beleza contrasta com o menor reflexo sensível das outras realidades essenciais, como já vimos acima.

Nós, seres humanos, somos dotados de órgãos embaçados (*amydrôn orgánon*) para discernir a configuração (*homoiómata*) de todas as outras formas inteligíveis. O comentário de Hackforth (2001, p. 94) sobre este passo recusa a interpretação de Robin (2002, p. XCVI), no sentido de que *amydrôn* poderia se referir, aqui, a leis e regras de conduta, sempre toscas frente ao comportamento efetivo dos homens. Ao contrário, como foi dito acima na nota 64, um entendimento mais claro resulta de considerar que nosso texto se refere aos “órgãos” da razão. De minha parte, julgo que a observação de Griswold (1986, p. 114-115) – a audição, com que entramos em contato com *phrónesis* e as outras formas, é menos intensa do que a visão – não interfere no ponto aqui importante, a saber, as nossas capacidades de raciocínio. Por isso, como escreve Hackforth (2001, p. 95) recolhendo uma leitura que remonta a Hércias, poucas pessoas possuem uma razão analítica e construtiva aguda o suficiente para articular e construir uma vida – pessoal e social – em que justiça, temperança e as outras realidades essenciais possam se corporificar de um modo análogo ao da beleza. Penso que o texto da *palinódia* abre aqui uma questão que solicita uma resposta do tipo que será, depois, tentada pela dialética, ou seja, um caminho para *tornar mais claras* (265d5) as definições de cada elemento que devemos considerar. Pois, de fato, a visão não nos pode dar uma representação de *phrónesis* (250d4), justamente porque o puro pensamento só pode ser acessado por *diánoia* ou por *noús*<sup>79</sup>.

## 1.8 O DESEJO ERÓTICO E O AMOR À SABEDORIA

As seis páginas *stephani* da segunda sequência da *palinódia* irão desembocar na convalidação de um liame essencial entre uma certa maneira de conduzir o desejo erótico e o cultivo do amor à sabedoria, correspondendo ao enquadramento comum que a lei *Adrastéa* conferiu a esses dois modos de vida (248d3-4).

Os conflitos entre o princípio racional, que à visão do ser amado se lembra da beleza essencial, e o princípio epitémico, que busca apenas os prazeres animais, desenham dois modos pelos quais se pode viver o relacionamento erótico.

---

<sup>79</sup> Conforme . A questão das relações entre *diánoia* e *noús*, aqui tangenciada, não chega a se colocar explicitamente no texto do *Fedro*. Pode-se cogitar na existência de um vínculo entre a reminiscência e a visão noética. Mas há poucos elementos em diálogo para tratar disso e seria um estudo à parte comparar as poucas passagens pertinentes no *Fedro* com o que sobre isso está escrito na *República*.

Num deles (256a7-b8) prevalecem as melhores partes da alma, que conduzem a um gênero de vida caracterizado pelo controle dos vícios e pelo desenvolvimento das virtudes. Esse é o caminho de quem confere à razão o lugar hegemônico. O segundo discurso de Sócrates dá mais espaço ao delírio amoroso e à descrição dos processos emocionais do que ao exercício da *diánoia*, mas com isso não refreia seu lugar dominante na estrutura psíquica, pois declara que a mais plena realização do amor é a vida de amantes que exercitam uma vida sóbria de amor à sabedoria, uma vida filosófica. É isso que fora anunciado, bem antes, como o mais elevado dos nove patamares da vida humana (248d3-4, reiterado em 249a1-2). O melhor prêmio cabe a quem ama os jovens de acordo com a filosofia, quer dizer, dirigindo sua mente sem cessar para aquilo que apraz aos deuses, expressão que nos lembra o trabalho da mente do filósofo em 249c4-7 e que será retomada no final da terceira seção do *Fedro*, em 273e6 para orientar o trabalho da dialética.

Os melhores frutos do amor podem ser colhidos por quem orienta suas paixões segundo o cultivo da filosofia. Ora, esse é o esforço da *diánoia*. Podemos reencontrar no final da *palinódia* o sinal da presença constante, como que subterrânea, do primeiro aspecto da reminiscência, sobre o qual não se falou mais desde o momento em que o lugar principal foi concedido à memória da verdadeira beleza. Os frutos fecundos do amor são acessíveis apenas a quem sabe manter atenta a sua razão, observando, administrando, direcionando os fluxos do desejo.

Nesse sentido é necessário voltar a enxergar a unidade daquilo que minha leitura desdobrou. O tratei de distinguir são apenas as dobras de uma experiência essencialmente indivisa. Analisei três aspectos da reminiscência com base em indícios presentes num texto que nunca separa essas espécies e no final as mostra integradas na imagem de uma vida plena de amor e de sabedoria. De fato, o texto deixa o trabalho de *diánoia* prosseguir em silêncio e não descreve como ele interage com os movimentos da paixão. São mostrados apenas os efeitos generosos de sua persistência, pois, certamente, sem o esforço de *diánoia* a razão não poderia manter sua fidelidade aos princípios mais altos e dignificar a qualificação de “parte superior da mente” que lhe cabe em 256a7-8<sup>80</sup>.

Quando encontra um jovem cuja face é divina, o amante que busca a sabedoria comporta-se com reverência, refreia seus impulsos, e gradualmente se aproxima do amado de tal modo que neste também floresçam as asas (251a-2-3). Assim, ambos podem acolher juntos

---

<sup>80</sup> Pode-se entender bem, na questão aqui aventada, a insistência com que Charles Griswold volta ao tema do autoconhecimento, pois certamente uma das coisas que *diánoia* realiza quietamente é o exercício de observar e orientar tudo o que ocorre no corpo, nas emoções, no pensamento. Minha leitura não vai tão longe, preferindo acolher, na diversidade dos temas do *Fedro*, a presença silenciosa de vários fatores importantes.

a felicidade e o equilíbrio que correspondem ao melhor dom que a sabedoria humana e o delírio divino podem oferecer ao ser humano (256a7-b7). Pois o cultivo da reminiscência significa o renascer das asas, ou seja, a elevação da alma à proximidade dos seres verdadeiros. Segundo o mito da lei *Adrastéa*, o par de amantes que assim se mantém fiel aos ditames dos condutores de suas almas merece uma chance de retono à radiância da vida celeste muito antes do que o tempo normalmente previsto (249a1-5).

No outro modo de vida (256b8-d6), mais vulgar e sem o amor à sabedoria, prevalece o desejo epitémico que não favorece as virtudes e o equilíbrio. Nesse caso, os amantes cedem ao que a maioria dos homens julga ser prazeroso, ou seja, voltam a ceder àquelas opiniões e injustiças que refreiam a reminiscência. Com isso, evidencia-se que sua alma não se mantém íntegra e justamente por isso ela não ganha asas. Mesmo assim, conforme a mesma lei inelutável, a perseverança do seu companheirismo garante que os amantes percorram juntos o ciclo de muitas vidas e não sejam julgados com rigor (256b8-e2). Com isso, esse segundo modo de vida mostra-se ainda bem superior àquele que havia sido propugnado pelo discurso de Lísias. Pois, como afirma a passagem em pauta, ligações desprovidas do delírio amoroso só podem ser regidas por uma sabedoria mortal e impura, desprovida de razão e de sentimentos mais elevados, embora o vulgo aí pretenda enxergar alguma vantagem.

Desenha-se assim um confronto decisivo – a um preço de vasto alcance – entre duas atitudes que reivindicam o nome de sabedoria. Existe uma sabedoria imortal e sem mistura (247d2) que é buscada pelo filósofo como amante da verdadeira beleza. Esta ajuda a alma a conduzir sua vida de acordo com as virtudes, o que lhe garantirá melhor herança (248e5-6). É a ela que se refere a iniciação e o reflorescimento das asas, tantas vezes sublinhado pela *palinódia*. E existe uma pretensa sabedoria mortal e cheia de misturas (256c5), cuja raiz se acha na opinião, nas confusões, nos equívocos (*kakias*) e no esquecimento que dão origem à queda da alma e a mantêm longe da reminiscência.

É em vista daquela sabedoria autêntica que, na oração final da *palinódia*, Sócrates pede que sua arte de amar não lhe seja retirada ou enfraquecida, devido à impiedade do seu primeiro discurso. E que Lísias, impedido de proferir as inverdades antes propaladas, se volte para a filosofia. E que Fedro supere sua perplexidade de modo a consagrar sua vida ao amor com a ajuda de discursos filosóficos.

A caracterização e a análise de tais discursos filosóficos irão preencher a segunda parte do *Fedro*. E a *palinódia* não escapará dessa análise: Sócrates dirá que ela é um “hino mitológico” (265c1-2, conforme 253c7) ao qual não faltam nem o divertimento (*prosepaísamen*) nem a medida e a piedade (*metrios te kai euphémos*). Suas restrições

deixam, portanto, espaço para algum procedimento mais bem qualificado. É da comparação entre os limites dos três discursos da primeira parte do diálogo que Sócrates tratará de extrair a lição da dialética.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### DIALÉTICA NO *FEDRO*

Podemos encontrar no *Fedro* tanto alguns exemplos da noção mais originária de dialética no sentido de “falar com” alguém ou “discutir” um assunto<sup>81</sup>, quanto exemplos e formulações da noção mais técnica dos procedimentos específicos da dialética platônica<sup>82</sup>. O objetivo deste capítulo é estudar essas modalidades no texto do diálogo e analisar algumas de suas implicações, tendo em vista sua posterior comparação com o tema da reminiscência. Focalizarei, em primeiro lugar, três passagens que expressam o sentido originário de dialética em sua forma verbal *dialegésthai*. Em seguida, examinarei a descrição dos procedimentos técnicos da *dialektiké*, constelados em duas densas passagens da terceira seção do diálogo. A clareza sobre esses procedimentos permite que sua presença seja reconhecida nos discursos anteriormente proferidos<sup>83</sup>. Os dois aspectos da dialética que tratarei de distinguir devem ser entendidos, sempre, como modalidades de um único processo de conhecimento filosófico, o qual é elaborado, na terceira seção do *Fedro*, como caminho seguro para uma boa arte

<sup>81</sup> Conforme Charles Kahn (2004, p. 60-61), o verbo *dialegésthai* era usado antes de Platão para denotar o envolvimento numa conversação. Em *Hípias Menor*, *Górgias* e *Protágoras* ele indica a técnica socrática (*elenkhos*) de discutir um tópico mediante perguntas e respostas, em contraste com o costume retórico de longos discursos. No *Menon*, o advérbio *dialektikóteron* – que já parece ser invenção platônica – caracteriza a prática de investigação com perguntas e respostas conduzidas de modo gentil, em contraste com as técnicas mais hostis da disputa herística (conforme é confirmado em *República* 583c1-2: “vou conduzir minha investigação em harmonia com as tuas respostas”). O adjetivo *dialektikós* aparece no *Eutidemo* e no *Crátilo*, sem maior justificação, indicando uma pessoa dotada de uma arte superior capaz de, respectivamente, usar princípios matemáticos ou julgar a correção das palavras. Henri Joly (2001, p. 163-164) estudou como existia uma relação entre o uso das coisas e a avaliação das palavras, obedecendo a uma certa hierarquia entre utilização e produção de instrumentos, presente na cultura grega antiga. O substantivo *dialektiké* não surge antes do livro VII da *República* e só nessa obra (no final do livro VI, ao discutir a analogia da linha dividida) Platão expõe sua concepção da dialética como mais alta forma de conhecimento das essências, ou seja, a ciência (*epistémé*) por excelência. Conforme Kahn (*loc. cit.*) e Dixsaut (2001A, p. 101), os procedimentos correspondentes a esse conhecimento superior são descritos pela primeira vez no *Fedro*.

<sup>82</sup> Para um estudo das origens mais antigas e socráticas da dialética, ver a obra clássica de Richard Robinson, *Plato's earlier dialectic*. Ithaca, 1941 (1ª edição). Além do livro de Kahn, citado na nota anterior, um estudo rigoroso sobre como a dialética advém dos procedimentos de conversar, discorrer, discutir e disputar e dos seus ulteriores desdobramentos definidamente platônicos foi realizado por Monique Dixsaut (2001A), obra da qual farei aqui bom uso. Robin (2002, p. CLXXIX), Hackforth (2001, p. 134), Cornford (2007, p. 217) Moravcsick (1973, p. 326) são alguns dos autores que identificam no *Fedro* a primeira exposição sistemática (e a mais precisa e bem elaborada, segundo Robin) dos procedimentos técnicos da dialética, tais como foram postulados na *República* e serão executados, com alguns novos desenvolvimentos, no *Sofista*, no *Político* e no *Filebo*.

<sup>83</sup> Os procedimentos são “reconhecidos” ou mesmo “redescobertos” porque Sócrates afirma ter refletido sobre seus discursos anteriores. Essa reflexão ocorre durante a atual conversa com Fedro. Isso quer dizer que Sócrates vai refletindo enquanto fala. Eis um aspecto do que ele mesmo declara em 266b4: a dialética é “para ser capaz de falar e pensar”. Mas também quer dizer que sua memória descobre, nos atos passados, um conteúdo que só depois, pela reflexão, revela seu mais pleno significado. Eis um vestígio da importância da memória. Não se trata da reminiscência, mas de uma operação mental semelhante, pois consiste na recuperação de elementos que demandam o trabalho do pensamento para virem à tona. Na reminiscência é citado o trabalho de *diánoia*. Aqui em 266b4 Sócrates menciona *phrónesis*.

oratória, capaz de servir à filosofia, e na quarta seção do diálogo é confirmado em seu mais alto propósito.

## 2.1 *DIALEGÉSTHAI*

A primeira passagem, no discurso de Lísias (232b1-5), menciona que os amantes, quando “conversam” (*dialegómenos*, 232b1) entre si, tendem a demonstrar o grau de desejo e intimidade que entre eles existe ou se prepara. Mas a conversa entre não amantes, seja por amizade (*dià philían to dialégesthai*, 232b5) ou por outro tipo de prazer, não provoca recriminações entre os circunstantes, pois todos apreciam a “necessidade” desse tipo de convivência (*sinoustan*, 232b4). Temos aqui a palavra “diálogo” em seu significado mais amplo e elementar de “conversação”, no qual duas ou mais pessoas se encontram ou se confrontam, perguntando e respondendo a seus interesses mais ou menos importantes. No horizonte desta primeira passagem registro ainda o seu eco, em 241a6: na eventualidade de a paixão acabar, o antigo amado lembra amargamente as promessas desatendidas, como se ainda “conversasse” com a mesma pessoa.

O ato de “falar com” invoca um “falar-pensar” e expande-se organicamente para o ato de “discutir”. É nesse sentido que Dixsaut (2001, p. 347) interpreta a passagem de 242a6, no limiar do preâmbulo ao segundo discurso de Sócrates, quando o personagem Fedro, ao ver seu amigo se afastar, pede que ele fique, conversando sobre os assuntos até ali tratados, quer dizer, refletindo sobre eles, “discutindo-os” (*dialekténtes*). Naquele momento, a resposta positiva de Sócrates cuida de outras motivações. Mas o pedido de Fedro será bem atendido depois desse discurso, na extensa conversa sobre os problemas e possibilidades da retórica. Sócrates irá acentuar, então, sua adesão à conversa incluindo-lhe o mito das cigarras, em que encontramos a terceira passagem que nos interessa.

As messageiras das Musas conversam (*dialegómenei*) entre si (259a1), enquanto observam se os dois homens saberão resistir ao peso do calor meridiano e ao canto adormecedor que elas próprias emitem. Cabe aos dois amigos evitar a inércia mental (*tês dianoías*) e manter aceso o diálogo (*dialegómeneous*, 259a4, repetido cinco linhas abaixo em 259a9). A comparação aqui é com a dura prova de Ulisses diante das Sirenes<sup>84</sup> e o prêmio é nada menos do que os dons de Calíope e de Urânia, as musas da filosofia. Fedro indaga pelo

---

<sup>84</sup> Ver na *Odisseia*, Canto XII, os versos 26-40 com o aviso de Circe e os versos 105-145 com a descrição do encantamento de Ulisses. O herói, em seu íntimo, cede às melodias das Sirenes. Mas é salvo por sua *phrónesis* que obedeceu ao conselho prévio. Na passagem em pauta, Sócrates invoca uma tradição a respeito das cigarras, desconhecida por Fedro (possivelmente “inventada” por Platão), que aconselha a persistência no diálogo.

teor desse prêmio (259b3) e Sócrates desdenha sua ignorância. Trata-se daquilo que merecem “aqueles que passam sua vida a filosofar e honram a arte que lhe é própria”, oferecido por aquelas musas “que se ocupam do céu e das questões de ordem tanto divina quanto humana” (259d3-6). Ora, justamente esse prêmio havia sido descrito há pouco por Sócrates, no final do seu segundo discurso: a vida filosófica com seus frutos duradouros.

A semente de tal “arte própria” à filosofia, que depois, em seu florescimento, será definida como sendo a dialética, consiste na conversação/discussão, ou seja, na comunicação imediata de duas ou mais pessoas engajadas numa investigação racional que se expressa em perguntas e respostas<sup>85</sup>. É na interlocução pessoal que tem início o caminho da dialética, escreveu Delmar Cardoso (2006, p. 96)<sup>86</sup>. Nas palavras de Dixsaut (2001A, p. 8-9), a dialética é o uso otimizado do *lógos*, o único exercício que preserva e explora todos os seus recursos como atividade que “alia a linguagem, o pensamento, a racionalidade e o número”. Com a dialética se consolida a busca radical de compreensão mediante a atividade de pensar, quer dizer, de formular perguntas e buscar respostas<sup>87</sup>. Como será dito numa passagem fundamental do *Teeteto* (189e7-190a2, confirmado em *Sofista* 263e3-5) – expressando experiências que se acham presentes no *Fedro* –, a alma pensa quando dialoga interiormente, quer dizer, faz perguntas e respostas, consigo mesma. Na dialética, algo é posto em questão, e o pensamento, deixando de lado o domínio dos afetos (inclusive em relação ao interlocutor) ou das opiniões prontas (colocando-as igualmente em xeque), reflete e procura compreender a verdadeira natureza daquilo que ali, naquele momento, está em jogo. Trata-se de indagar o que realmente está acontecendo, de enxergar “a posição de seres que são o que são” (DIXSAUT, 2001A, p. 8-9), incluindo suas relações essenciais com outros seres, e excluindo tudo o mais.

Nesse sentido, afirma ainda Dixsaut, a dialética não se reduzirá nunca, para Platão, ao que nós chamamos de uma “metodologia”<sup>88</sup> que enquadre rigidamente a investigação, pois a dialética é a forma natural do *lógos*, do pensamento discursivo. E no desenvolvimento na obra

<sup>85</sup> Conforme *República* VII, 534d: esse ensinamento torna as pessoas capazes de perguntar e responder da maneira mais segura possível (*epistemonéstata*).

<sup>86</sup> Em entrevista pessoal em Belo Horizonte, no dia 5 de julho de 2012, esse autor confirmou ter seguido na sua tese doutoral – editada no livro aqui citado – a ideia da dialética como encontro vivencial de pessoas envolvidas numa busca racional comum. Essa chave de leitura permite que o intérprete não permaneça preso a uma visão meramente formal da crítica à escrita, presente na quarta seção do diálogo, mas avance para a valorização da filosofia como atitude de busca de sentido de vida. Devo à gentileza do professor Cardoso o acesso a diversas fontes, notadamente aos trabalhos platônicos de Henrique Cláudio de Lima Vaz editados mais recentemente, ao comentário de Franco Trabattoni sobre o *Fedro* e ao raro artigo de Émile Bourguet.

<sup>87</sup> O pensar enquanto operação determinada e esforçada corresponde à *diánoia*, da qual tratei no primeiro capítulo. Ver, sobre isso, o ensaio “Qu’appelle-t-on penser?” in DIXSAUT (2000, p. 47-70).

<sup>88</sup> Essa afirmação será retomada abaixo no parágrafo final (2.4) desde capítulo e no parágrafo 3.4.3 do terceiro capítulo da dissertação.

platônica ela se identifica com a própria ciência, inseparável da verdade em seu mais denso sentido<sup>89</sup>. Para essa autora, buscar um entendimento da dialética não implica apenas em valorizar a forma dialogada que Platão deu à sua filosofia, mas sobretudo em reencontrar o próprio modo interrogativo do saber, tratando de percorrer a diversidade de caminhos nos quais ele pode enveredar, e sustentando as dificuldades de um pensamento que não se apoia em nada que não seja sua própria força dinâmica (2001, p. 10).

Reencontraremos esse sentido explicitado na quarta seção do *Fedro*. Antes disso, na terceira seção, serão propostos extensamente os procedimentos sistemáticos que caracterizam a dialética como caminho de uma “verdadeira técnica” (268d1).

## 2.2 DIALEKTIKĒ

A noção sistemática de dialética<sup>90</sup> emerge na terceira seção do *Fedro* (257b7-274b5). O objetivo central da conversa que ali se desenrola é estabelecer as bases para um novo tipo de retórica, congruente com a filosofia. Responde-se assim ao desafio que havia sido indicado na última linha da seção anterior, ou seja, a elaboração de “discursos filosóficos” (257b6).

A questão da retórica abre-se evidentemente sobre toda a cena da primeira parte do diálogo, quer dizer, sobre os três discursos contraditórios e escalonados em graus de melhor forma e conteúdo. O segundo discurso é o cumprimento de uma observação de Sócrates (235c4-6) que Fedro transformou em promessa de falar melhor do que Lísias (235d5-7), sendo-lhe afinal superior quanto à forma e complementar quanto ao conteúdo. O terceiro discurso é o cumprimento de uma retratação devida por Sócrates ao deus (242d7-9), ao *daímon* (242b8-9) e à autoestima (243b7-d1), constituindo-se numa peça superior tanto no conteúdo quanto no fôlego da forma. Do ponto de vista da retórica, toda a primeira parte do diálogo cumpre a função de fornecer exemplos (*paradeigmata*, 262c7) que serão, à sua hora, devidamente avaliados.

---

<sup>89</sup> Tal identidade é solidamente afirmada na *República* onde a ciência do diálogo, a dialética, é o instrumento correspondente ao conhecimento mais elevado e mais exigente do ser e do inteligível, no quarto e último segmento da linha dividida (Livro VI, 511b-e). Nesse sentido ela é colocada no final das disciplinas de formação, visando a apreensão intelectual da verdade das coisas, o que em relação ao mito da caverna corresponde à visão aberta do próprio sol (Livro VII, 532a-534e).

<sup>90</sup> Os procedimentos da dialética serão especificados em 265c9-266c8, mas àquela altura um deles, a divisão, já terá sido operado pelo menos duas vezes (253c7; 265a7-b6) no texto do *Fedro*, sem contar sua presença nos discursos de Sócrates, aos quais a descrição se refere, como veremos numa leitura retroativa.



### 2.2.1. NECESSIDADE DA DIALÉTICA PARA UMA ARTE DA ORATÓRIA

Vejamos como o texto da terceira seção do *Fedro* chega ao tema da dialética. A transição da segunda para a terceira seção, reconhecidamente desconcertante<sup>91</sup>, se faz em três gestos literários: (1) um curto *intermezzo* (257b7-c7) com a primeira reação do personagem Fedro que lança uma pergunta sobre o valor da “logografia”; (2) a discussão dessa pergunta (257b8-258e5) da qual Sócrates, após reconhecer o valor indubitável da escrita (258c1-2), extrai a questão essencial sobre o modo correto da produção de discursos (258d7-8); e (3) o mito das cigarras (258e6-259d8), que introduz novos motivos para enfrentar a citada questão. Quando Sócrates a retoma, em 258e1-2, ela vem reformulada – “o que caracteriza o fato de falar e escrever bem ou mal” – e posta como objeto de investigação para toda a segunda grande parte do *Fedro*.

A discussão sobre o valor dos discursos se desdobrará em duas etapas: uma sobre a arte de falar ou técnica da oratória, na terceira seção (259e1-274b5)<sup>92</sup>; outra sobre os usos da escrita e os objetivos últimos da retórica, na quarta seção do diálogo (274b6-279b3)<sup>93</sup>. A terceira seção afirma inicialmente dois princípios gerais, a saber: (1) para ser uma arte, a retórica não pode prescindir do conhecimento da verdade (259e4-262c4); e (2) o conhecimento da verdade requer todo um método adequado (262c5-266c9). A dialética vem a ser o núcleo do método que o personagem Sócrates propõe para atender às condições básicas

<sup>91</sup> Há uma súbita troca de horizonte (de uma visão da eternidade para um incômodo pessoal), de conteúdo (*éros* esfuziante passa a ser apenas elemento neutro de análise, salvo uma única menção dedicada justamente à dialética), de estilo (do entusiasmo envolvente para o desapego analítico), de gênero literário (dos discursos imaginativos para as conversas de cunho técnico), e sobretudo do tema (da erótica para a retórica). O último discurso de Sócrates havia elevado os interesses inicialmente casuais de Sócrates e de Fedro – informar-se sobre uma conversa (227b6-7) e exercitar a memória (228a-b) – para as alturas de uma das mais sublimes concepções do amor em toda a cultura grega antiga. Mas a reação de Fedro beira a obtusidade e Sócrates parece se resignar aos interesses mais uma vez corriqueiros de seu interlocutor, como se abandonasse o fôlego de seu feito e a força de seu tema. Para uma leitura linear, a utilização dos discursos como modelos a serem analisados definiria um tema “central” no *Fedro*. Mas uma leitura mais sensível pode descobrir conexões delicadas entre erótica e retórica, tecendo a unidade complexa do diálogo.

<sup>92</sup> Minha leitura considera que a terceira seção do *Fedro* (257b7-274b5) trata da retórica em geral numa perspectiva técnica, dividindo-se em cinco segmentos: (1) introdução (257b7-259d9); (2) discussão sobre as relações entre retórica e técnica (259e1-266c9), defendendo o princípio de que toda *tekhné* precisa conhecer a verdade (259e1-261a6), ampliando a noção de retórica enquanto *psicagogia* que precisa ser regida por um método (261a7-262c4) e procedendo à análise dos discursos anteriores (262c5-266c9), durante a qual se afirma a importância central da dialética; (3) resumo e avaliação crítica dos preceitos formais da retórica tradicional (266d1-269d1); (4) apresentação do projeto ideal de Platão para uma boa arte oratória, baseada no exercício da dialética (269d2-272b6); e (5) conclusão que retoma o confronto entre o verossímil e a verdade, apontando para o propósito maior de um discurso que apraza aos deuses (272b7-274b5).

<sup>93</sup> A quarta seção do *Fedro* (274b6-279c8) é (1) introduzida por duas perguntas sobre o uso da escrita e sobre a adequação aos deuses que conhecem a verdade (274b6-c4), dividindo-se depois em outros quatro segmentos: (2) o mito sobre a verdadeira sabedoria (274c5-275c5); (3) a conversa sobre as deficiências da escrita e a excelência do diálogo (275c6-277a5); (4) o resumo de toda a segunda grande parte do diálogo e as respectivas apóstrofes finais (277a6-279b5); e (5) a oração final (279b6-c8).

da boa retórica, que são o conhecimento da verdade do assunto a ser tratado no discurso (259e4-6; 260e5-7; 270d1-7) e também, mais tarde, o conhecimento da alma das pessoas a serem persuadidas pelo discurso (271c10-e2; 273d8-e4).

Detalho a seguir esse trajeto. A tese fundamental da proposta platônica para a retórica – “a excelência de um discurso supõe, na mente (*diánoia*) de quem fala, o conhecimento da verdade na questão a ser tratada” – comparece imediatamente em 259e4-6, na forma de uma pergunta que soa como uma acusação<sup>94</sup>. A contestação de Fedro (“eis o que escutei”, diz ele) dá voz ao ensino corrente entre os sofistas<sup>95</sup>: “o orador não precisa saber o que é realmente justo (*ónti dikáia*) mas sim o que parece (*dóksanti*) justo” ao grupo que deve tomar uma decisão (259e7-260a3). Nesse sentido, a retórica só precisaria se interessar pelo verossímil, na medida em que este atende ao “princípio da persuasão” (*peithó*) apresentado nesta passagem como soberano em seu direito próprio, uma vez que ele “não deve nada à verdade” (260a4).

Ora, de fato, a persuasão é elemento intrínseco e imprescindível de qualquer tipo de discurso, seja bom ou mau, o que é imediatamente evidenciado pelo modo como o texto do *Fedro* lhe dá lugar – introduzindo-a na conversa *in persona* (260d5-9) – e também por repetidas afirmações (por exemplo em 261a4, 269d1 ou 271a1-2). É, enfim, para persuadir que todo discurso é feito, e a dialética comunga plenamente desse objetivo. A questão passa a ser como entender o poder da persuasão e como combiná-lo com a verdade.

É importante lembrar que, para os gregos antigos, uma das raízes do conceito de persuasão é a figura divina da sedução, Peithó<sup>96</sup>. Em Atenas, ela era honrada desde a fundação

<sup>94</sup> Pode-se encontrar no conjunto da discussão sobre a retórica e a dialética, que se estende de 259e7 até 274b2, uma encenação perfeita de um processo judicial – conforme todos os passos do ritual usado nos tribunais da época – contra a retórica. Essa é a leitura realizada por Angela Fedele (2011, p. 75-93).

<sup>95</sup> Hackforth (2001, p. 121) e Cappelletti (1984, p. 85-86), entre outros, observam que a afirmação do personagem Fedro corresponde àquilo que Platão imputou ao sofista Górgias no diálogo homônimo (por exemplo em 452d-e, ou em 459b), e àquilo que de fato era o costume na retórica forense daquela época, como o próprio Sócrates reafirma aqui no *Fedro* em 272d2-273c8. Mas o conteúdo do confronto com a retórica no *Górgias* e suas repercussões no *Fedro*, bem como o significado estratégico do *Fedro* no confronto geral com as práticas retóricas sofisticadas é, como se sabe, bem mais complexo. Minha leitura aqui é mais “ingênua” ou mais apegada ao texto literal do *Fedro*, deixando de lado discussões mais amplas como as de Barbara Cassin (2005, p. 145-173). Ela argumenta que Platão criou as palavras “retórica”, “erística”, “antilogia” e “sofista” para melhor se posicionar diante das práticas que ele queria melhor distinguir e criticar, e esse posicionamento parece ter mudado no período que medeia a redação do *Górgias* e a composição do *Fedro*, sendo então passível de diversas interpretações – desde Aristóteles e desde principalmente Elio Aristides no século II d.C. Em todo caso, a questão da retórica é em si mesma portentosa, podendo sua discussão contemporânea ser mais bem avaliada a partir, por exemplo, da vasta obra de Chaim Perelman.

<sup>96</sup> Conforme as fontes antigas coligidas no site [www.theoi.com](http://www.theoi.com), acessado em julho de 2012, Peithó, denominada Suada ou Suadela entre os romanos (ligada ao verbo *suadeo*, de onde advêm nossas palavras “suave”, “persuasão” e “dissuasão”), não é mencionada por Homero, mas Hesíodo (*Teogonia* 346) a nomeia entre as filhas de Tétis e Oceano, enquanto Alcmeon (*Fragmento* 64) a tem como filha de Prometeu, e Safo (*Fragmentos* 96 e 200) a considera filha de Afrodite. Pausânias (*Descrição da Grécia* 1.22.3) narra que Teseu, após unificar os bairros de Atenas, erigiu as estátuas de Afrodite Pandemos e de Peithó, bem próximas uma da outra, e lhes instituiu cultos oficiais. Sua menção é frequente em Píndaro como deusa da sedução amorosa e em Ésquilo como

da cidade como companheira e servidora de Afrodite. Mais tarde, Ésquilo testemunhou um aspecto especial de sua natureza, louvando-a como a força da palavra que seduz os ouvintes<sup>97</sup>. Seu contemporâneo Parmênides enalteceu-a, como se pode ver em três passagens dos fragmentos que nos restam do *Poema*, duas delas em estreita conjunção com a verdade<sup>98</sup>. Sabemos, no entanto, que assim como ocorria com as próprias Musas, a força da persuasão pode concorrer tanto para a verdade quanto para o erro<sup>99</sup>. Persuasão seria então a faculdade de seduzir por palavras, quer dizer, convencer alguém para que aceite uma ideia ou uma sugestão no sentido de fazer de bom grado alguma coisa. Ser persuadido (voz média do verbo grego) significa ceder à palavra, fiar-se na palavra de alguém. Persuasão era de primeira importância nas cidades gregas, notadamente naquelas de tendência democrática, onde a força da palavra se sobrepôs à força física ou pecuniária, nos assuntos administrativos ou judiciários<sup>100</sup>. Górgias de Leontino pode assim saber-se bem aceito quando escreve, no *Elogio a Helena*: “lógos é um grande soberano que, por meio do menor e do mais imperceptível dos corpos, realiza os atos mais divinos”<sup>101</sup>.

No seu confronto com os sofistas<sup>102</sup>, registrado no diálogo *Górgias*, Platão havia distinguido dois tipos de persuasão: aquela que infunde crença sem a sabedoria e aquela que infunde o conhecimento (*Górgias* 454e). Através dessa distinção, Platão separa a persuasão

deusa da sedução pela palavra e do próprio poder da palavra. Devemos observar, contudo, que mesmo ausente do texto de Homero enquanto figura divina ou na forma de substantivo, o verbo persuadir ou convencer (*peitho*) ali comparece em diversas passagens, tanto da *Ilíada* quanto da *Odisseia*, o que atesta a antiguidade da noção de convencer pela palavra.

<sup>97</sup> Na antiga parceria entre as deusas do amor e da persuasão encontramos uma das conexões entre a erótica e a retórica que subjaz no texto do *Fedro*, também retomada no terceiro capítulo.

<sup>98</sup> Em B1 15-17 são palavras doces e sedutoras que persuadem a Justiça a destrancar as portas do dia e da noite. Mais decisivamente, em B1, 28-30 é dito ao jovem iniciado que lhe cabe aprender tanto “o coração inabalável da realidade fidedigna (*eupéitheos*)” quanto “as crenças dos mortais em que não há confiança genuína”. Essa ideia positiva da persuasão é reforçada em B2, 3-4 quando o caminho do ser – que é o caminho da verdade – é qualificado como sendo o “caminho de persuasão” (*Peithoús esti kéleuthos*). Estou mencionando os textos a partir da edição de José Trindade Santos. *Da natureza*. Brasília: Thesaurus, 2000.

<sup>99</sup> Peithó não tem a pretensão imediata de enganar mas de mover pela sedução, a serviço de Afrodite. Ver *Teogonia* 27-28 in TORRANO (2009, p. 103).

<sup>100</sup> Um exemplo é a fala de Odisseu no *Filoctetes* de Sófocles (versos 96-99): “Filho de nobre pai, também eu quando era jovem, tinha a língua preguiçosa e pronto o braço. Hoje, com a experiência, vejo que, entre os mortais, são as palavras, e não as ações, que conduzem tudo” Apud SANTOS, Claudiano Avelino. “Distinguindo Persuasão e Retórica no *Górgias* de Platão”. In revista *HYPNOS*, nº 28, primeiro semestre de 2012, p. 165-169. São Paulo: Edipucsp, 2012.

<sup>101</sup> DK 82 B 11, *apud* CASSIN (2005, p. 296-297).

<sup>102</sup> Um dos subtextos do *Fedro* é o das relações, ativas no momento em que o diálogo é escrito, entre Platão, Isócrates e Antístenes. Sobre isso ver CURRAN (1986) e BRANCACCI (2011). Num horizonte mais amplo, Léon Robin considera o *Fedro* como uma espécie de acerto de contas com toda a “onda” cultural que hoje denominamos sofista, esclarecendo sua posição sobre o amor, sobre o ensino e sobre a cultura em geral da Atenas de seu tempo (2002, p. VII e p.XV). Nisso se oporá frontalmente a Górgias que usou a persuasão como um conjunto de artifícios e habilidades de convencimento, sem compromisso com parâmetros éticos. Mas o julgamento de Robin sobre a ética de Górgias tem sido revisto pelos autores que mais recentemente se debruçaram sobre o movimento sofístico, tais como G. B. Kerferd e B. Cassin.

da retórica, garantindo para aquela um espaço seguro que justifica sua presença na educação e nas *tekhnai*. No âmbito da retórica permanece apenas a persuasão de crenças, como o personagem Górgias reconhece de bom grado. Desse modo, Platão como que liberta a persuasão do domínio da retórica<sup>103</sup>, reservando para esta última as duras críticas imputadas às práticas enganadoras que eram contumazes entre políticos e oradores da sua época. Dado que os oradores persuadem, mas não ensinam (458e), eles se consideram isentos da investigação sobre como as coisas são em si mesmas, e se dedicam a descobrir artifícios que os façam parecer, aos olhos da multidão ignorante, mais sagazes do que os homens que têm real conhecimento (459b-c).

No *Fedro*, o exame das pretensões da persuasão começa pelo confronto com a ignorância (*agnósis*, 260b1-d2). Num exemplo hipotético, se a assembleia de uma cidade ignora as características reais de um problema mas dele tem algumas opiniões (*dóksai*, 260c9), e se o orador persuasivo, também ignorante daquelas características, consegue reconhecer e articular tais opiniões, dirigindo-as para uma resolução errônea, a persuasão causará evidente mal àquela cidade. Para se defender desse exemplo, Sócrates põe em cena a própria persuasão respondendo: “não imponho a ninguém aprender a falar enquanto ignora a verdade mas [...] sem mim aquele que conhece a verdade não dominará a arte (*tekhnê*) de persuadir” (260d5-9). Eis que agora é a *tekhnê* quem arroga seus direitos<sup>104</sup>, diante dos quais Sócrates mantém o seu postulado (260e5-7): “não existe arte (*tekhnê*) em sentido próprio, e jamais poderá haver, sem a conexão com a verdade”.

Fedro pede argumentos. O primeiro (261a7-c3) consiste em ampliar a noção de retórica, desvelando-lhe uma dimensão mais profunda e um alcance mais vasto os quais, afinal, sempre lhe pertenceram. A retórica precisa se dar conta de que seu objetivo é mover a alma do(s) interlocutor(es) e portanto ela é a arte, exercida pela palavra, da *psicagogía* (261a6-7)<sup>105</sup>. E não só nos processos judiciais, onde apenas (afirmo eu) os interesses

<sup>103</sup> Para um tratamento mais extenso dessa questão, ver CASERTANO (2010, p. 55-107).

<sup>104</sup> A frase “sem mim quem conhece a verdade não domina a arte de persuadir” ecoa idêntica pretensão da retórica em *Górgias* 463b. No *Górgias* foi negada à retórica o estatuto de ser verdadeira arte. Agora, no *Fedro*, uma nova posição será tomada, mas graças aos recursos da dialética.

<sup>105</sup> É o caso do discurso de Lísias que nunca se refere à realidade da alma mas tenta conduzir a alma – e a vida inteira – de um jovem, ou nunca se refere a *éros* mas consiste num jogo de sedução erótica. O uso da palavra *psykhagogía* representa uma inovação ousada, pois esse termo tinha, naquela época, conforme YUNIS (2011, p. 183), a conotação de conjurar as almas dos mortos (ver *Os Persas* de Ésquilo, nº 687, *Os Pássaros* de Aristófanes, nº 1555), ou de usar magia e encantamentos para guiar as almas das pessoas vivas (ver *Leis* Livro X, 909b, *Arte Poética* de Aristóteles, nº 1450a33-34). Para uma visão de como todo o *Fedro* pode ser lido como sendo uma ampla *psicagogía*, ver o estudo de Miriam Campolina Diniz Peixoto, *La Psicagogia del Fedro* in CASERTANO (2011, p. 173-206).

pecuniários são considerados, mas sim (diz o texto) em qualquer tipo de conversa, pública ou privada, e em qualquer tipo de assunto, sério ou fútil<sup>106</sup>.

O segundo argumento (261c4-262c3) é desenredar o que acontece quando o “procedimento e as regras da arte” fazem o justo parecer injusto – ou o bem parecer mal, o semelhante parecer dessemelhante – e vice-versa, segundo o bel prazer do orador. É o caso da herística de Zenão de Eléa (261d6-8). Trata-se, diz Sócrates, do jogo ilusório de “assimilações” entre conceitos que têm significado próximo e são ocultamente misturados pelo orador. Dado ser difícil e complicado diferenciar conceitos semelhantes, é fácil para o orador habilidoso confundi-los pela falta de uma devida distinção. Assim o entendimento do ouvinte é manipulado, ele assimila ingenuamente um conceito ao outro, passa de um ao outro sem perceber e, então, o engano se instala, insensivelmente. Mas para que possa conduzir a alma do interlocutor na direção desejada, seja esta verdadeira (mostrando diferenças) ou falsa (escondendo-as), é preciso que o orador conheça as semelhanças e dessemelhanças que existem entre as coisas tratadas – ou seja, a natureza de cada coisa e suas características. É desse modo que o mau orador pode usar pequenas nuances que não serão notadas pelo ouvinte. Portanto, mesmo o hábil convencimento pelo verossímil – essa era a noção inicialmente empunhada por Fedro – exige o conhecimento da realidade das coisas em pauta. Sem tal conhecimento, a retórica seria ridícula<sup>107</sup>.

Confirmada, assim, a incontornável exigência da verdade, Sócrates convoca o exemplo dos discursos antes pronunciados (262c4). O assunto comum aos três discursos, o amor, é bom exemplo de um “tema sujeito à disputa” (263c7). É preciso perceber com exatidão (*okséos aisthánesthai*, 263c4) as situações em que os interlocutores pensam o mesmo e as situações em que eles caem em controvérsia, seja com outras pessoas ou “consigo mesmos” (*amphisbetoûmenos allélois te kai hemîn autoís*, 263a8). Ora, nessa falta de acordo

---

<sup>106</sup> A ampliação do escopo da retórica é uma premissa necessária para uma verdadeira arte dos discursos. Como observa Trabattoni (2000, p. 108), se a proposta de Platão na terceira seção do *Fedro* fosse apenas fazer a crítica da retórica tradicional, estigmatizando sua produção real, a inclusão das conversas privadas não faria sentido, pois elas não eram levadas em conta. Mas Platão prepara assim seu ensinamento sobre o alcance universal da dialética, que inclui necessariamente o diálogo interpessoal, imprescindível para a filosofia.

<sup>107</sup> A palavra “ridícula” (*geloian*, 262c2) no final do argumento responde ao “ridículo” (*geloion*, 260b4 e 260c3) que Fedro havia assacado contra a analogia socrática entre a imagem de se comprar burros por cavalos e a realidade de se plantar discursos ignorantes e colher decisões nocivas. Contudo, como o desempenho dos oradores que o *Fedro* mais tarde nomeará tem sucesso, eles justamente não são ridículos. De fato eles “escondem” cuidadosamente a verdade dos fatos, conforme seus interesses (ver 273c7-9). O miolo do que denomino de segundo argumento de Sócrates para o conhecimento da verdade recebeu uma cuidadosa análise de Bruno Centrone no artigo “Fedro 271e7-262c4, o l’ingano della buona retorica” in CASERTANO (2011, p. 39-56). O autor demonstra como o texto deixa aberta a alternativa de que o conhecimento da verdade ainda pode albergar propósitos enganadores. É uma questão delicada: os procedimentos da dialética que serão enunciados na sequência do texto também não podem ser tomados como simples método, podendo assim serem descolados da verdade. Voltarei a essa questão no parágrafo 3.4.3. do terceiro capítulo.

(*oúk symphonía*), as pessoas são mais vulneráveis ao engano (*euapatetóteroi*, literalmente “bem apatetadas”) e é bem aí que a retórica ao mesmo tempo tem mais poder e perde a bússola da verdade. A retórica mostra aqui sua força porque almas dissonantes consigo mesmas buscam antes a segurança do que a clara verdade, e isso as leva, por falta de critérios, a confiar naquela opinião proferida com mais ênfase, de modo aparentemente mais assertivo. A retórica perde o norte da verdade quando se deixa encantar com esse poder da contundência sem se importar para onde ele se dirige.

Diante dessa situação em que as pessoas hesitam e as opiniões são flutuantes (*planómetha*, 263b5), Sócrates propõe distinguir as coisas metodicamente e compreender as condições em que as pessoas conversam. Só assim se pode alcançar o bom caminho que corresponde ao conhecimento da realidade (263d3-6). O bom caminho ou *método* (*hodós*, 263b7)<sup>108</sup> requer duas condições.

A primeira condição (262b-263e) necessária para um discurso que merece o nome de arte é a clareza nos seus termos – termos que asseguram o acordo inicial da interlocução. Eis o conceito de “definição” (*horismós*, 263d2) do assunto a ser tratado. Definir, sugere Sócrates, é “conceber [...] uma certa entidade (*to óntos*) [...] à qual deve estar conectado (*syntaxámeno*) todo o discurso” (263d9-e1). Tal operação foi cumprida pelo primeiro discurso de Sócrates (263d3), mas falta ao discurso de Lísias (263e3).

É justamente com *horismós* e *sintáxis* que se articula a segunda condição (263e-264e), a saber, a organização, o alinhamento (*ephéxes*, 264b7) ou a “composição” (*sýstasis*, 264c3), com a qual o discurso de Lísias também se mostra incompatível, sendo por isso semelhante ao epitáfio de Midas (264c7-e2)<sup>109</sup>. Acerca do princípio da organização, Sócrates nos dá em seguida aquela famosa e crucial descrição (264c3-7, em minha tradução): “todo discurso deve ser constituído como um ser vivo; deve ter um corpo próprio, ao qual não falta nem a cabeça nem os pés, e deve ter centro e extremidades, escritos de modo a estabelecer uma justa proporção entre si e com o todo”.

Através da boa composição garante-se também a coerência (264e-265c), a qual releva na comparação entre os dois discursos de Sócrates, pois eles haviam sido contraditórios (*enantío*) entre si (265a2-3). O texto que estamos acompanhando centraliza as contradições entre os dois citados discursos – de fato são várias – no tema do delírio (*manía*), pois este

<sup>108</sup> A afirmação de Sócrates “é preciso [...] primeiro distinguir com método” (263b) corresponde a uma exigência lógica, também focalizada na introdução da noção de método na *República*: “tu defines com método e é assim que se deve proceder” (Livro IV, 435a).

<sup>109</sup> A referência ao túmulo contém a imagem de um discurso escrito e sem vida, em oposição ao discurso vivo, animado e fecundo de que se falará na quarta seção, em 276a8-9 e em 277a1-4.

pesará no esclarecimento da dialética. Para isso procede a mais um exemplo (265a7-b6, em tradução minha) daquilo que logo a seguir será chamado de *diaíresis*. Transcrevo a passagem por ser ela necessária para a compreensão do parágrafo 2.2.3 abaixo.

- Ora, existem duas espécies de delírio, uma causada pelas doenças humanas, outra por um impulso divino que nos faz escapar das regras habituais.
- Exatamente.
- No delírio divino, nós distinguimos (*dieilemon*) quatro categorias, atribuídas a quatro deuses: a inspiração mântica a Apolo; a inspiração mística a Dionísio, a inspiração poética às Musas, e a quarta, enfim, nós a atribuímos a Afrodite e a Eros; e declaramos que o delírio de Eros, o delírio do amor, é o melhor de todos.

Dessa comparação entre os dois discursos<sup>110</sup> Sócrates propõe-se a extrair uma lição, a saber: “como os discursos puderam passar da censura ao elogio” (265c5-6). Eis a tarefa que só a dialética, instrumento nuclear do método, poderá cumprir.

## 2.2.2 OS DOIS PROCEDIMENTOS DA DIALÉTICA

Neste ponto do diálogo Sócrates passa a expor dois procedimentos cujo estudo, alerta ele, “têm importância técnica” (265d1). Aquelas pessoas que os praticam receberão o nome de “dialéticos” (266c1) e Sócrates proclamará seu entusiasmo com elas. Explicita-se, assim, a noção de *dialektiké*, denominada como tal em 266c8<sup>111</sup>. Analisarei a seguir a formulação dos dois procedimentos da dialética, e no próximo parágrafo estudarei sua relação com o exemplo privilegiado ao qual eles são enfaticamente endereçados.

Vejam os o primeiro procedimento, depois denominado de “síntese” (*synaigógia*, 266b4), conforme sua descrição textual (265d3-7, em tradução minha):

O primeiro consiste em compreender numa visão de conjunto e reunir numa ideia única uma diversidade de elementos esparsos por toda parte, a fim de tornar claro, mediante sua definição, cada ponto que se queira ensinar. Foi o que fizemos há pouco a propósito do amor, do qual demos uma definição. Mesmo sendo boa ou má, ela possibilitou em todo caso que o discurso alcançasse a clareza e o acordo consigo mesmo. (*Eis mían te idéan synorônta ágein tà pollachê diesparména, hina ékaston*

<sup>110</sup> Nesta passagem (265b6-c3), Sócrates chama seu segundo discurso de “hino mitológico” não isento de erros e desvios. Devido à ambiguidade dessa avaliação, Griswold (1986, p. 179) coloca em questão a credibilidade das afirmações da *palinódia*. Isso me parece exagerado. Com Moreschini (2002, p. 100, nota 2 para a p. 68), Yunis (2011, p. 195-196) e Brisson (2004, p. 323, nota 353), encontro aqui uma conexão reconhecida culturalmente entre mito e jogo que favorece a persuasão e não debilita a verdade do que é dito, como aliás Sócrates indica em 275b6-8. No *Timeu* 59c-d se diz que o dialético, conhecedor da verdade, pode usar um mito e se dar ao prazer de um jogo realizado com “medida e bom senso” (*metrios te kai phrónimon*) expressão aqui no *Fedro* mudada para “medida e piedade” (*euphémōs*).

<sup>111</sup> Mais adiante (269b), ao dar voz aos mais excelentes oradores que fazem a crítica dos procedimentos da retórica tradicional, o texto dirá que os maus retores, sem ter ciência da dialética (*epistámenoi dialegésthai*), não conseguem definir aquilo que fazem e, portanto, estão em “estado de ignorância”.

*horizómenos délon poiê peri ou àn aei didáskein ethéle. Hósper tà myndé Peri érotos hó éstin horisthèn eít'eú eíte kakôs eléchthe, to goûn saphès kai tò auto homologoumenon, dia taûta éschen eipeîn ho lógos).*

As duas primeiras afirmações – “compreender numa visão de conjunto e reunir numa ideia única uma diversidade de coisas esparsas por toda parte” (*te idéan synorônta ágein tà pollachê diesparména*) – centralizam-se no substantivo *synorônta*, participio do verbo *synoráo* (literalmente “ver junto”), que denota “ser capaz de ver”, “abarcas com a visão”, “detectar”, “enxergar”, “compreender”, “resolver”. Mas seu significado preciso nesta frase decisiva não se determina. A expressão “visão de conjunto” poderia ser aproximada, como pergunta Michel Fattal (2001, p.133), à “grandiosa visão” mencionada em 247a4 e melhor detalhada em 247c1-e5? Ou então ao ato de raciocínio que reúne os dados dos sentidos, na passagem decisiva de 249b7-c1?<sup>112</sup> Ou mesmo, como sugere Moreschini (2002, p. 69 nota 3), ao dialético (*dialecticien*) que no Livro VII da República (537d) é considerado capaz de uma visão de conjunto?<sup>113</sup> O polissêmico verbo *ágo* parece denotar “conduzir para”, “trazer”, “reunir”<sup>114</sup>. O sentido da locução verbal *synorônta ágein* fica indeterminado em função das outras palavras que lhe dão contexto. O acusativo *idéan* não se define, sendo possível que se trate de uma forma substancial (*eídos*) ou que se trate de alguma outra modalidade, que poderia ser traduzida como “espécie”, “tipo” ou “noção”<sup>115</sup>. O acusativo plural *tá pollachê* também não é qualificado e poderia ser entendido até mesmo em referência a coisas singulares e particulares (objetos, fenômenos, sensações), embora aqui pareça mais adequado pensar em noções ou ideias ou mesmo formas inteligíveis, as quais, em todo caso, se acham “dispersas”. Os vários exemplos irão mostrar (como indica Griswold, 1986, p. 180) que essa dispersão não é apenas uma separação numérica mas também uma distinção qualitativa. O

<sup>112</sup> Segundo Fattal, Hermias de Alexandria interpretou essa passagem como conexas a 249b, considerando serem sensíveis os “elementos” dispersos (Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia, édition P. Couvreur, Paris, 1901, p. 234, apud FATTAL 2001, p. 133, nota 15). Penso que ele deve ter, então, comparado os verbos *synoráo* e *syními*. Fattal menciona alguns comentadores contemporâneos, como P. Kucharski, Francis M. Cornford e C. J. Rowe que, ao contrário de Hermias, consideram que dialética e reminiscência são processos cognitivos diferentes e correspondem a diferentes métodos de conhecimento.

<sup>113</sup> Conforme também o Livro VI (511b-d) onde, no final da imagem da linha dividida, se fala da visão intelectual noética, vinculada à “ciência do diálogo” no livro VII denominada “dialética”.

<sup>114</sup> Em *Fedro* 246d6, o verbo *agein* significa “em direção a” [o alto]. Em *Teeteto* 172b7, esse verbo denota “cultivar” ou “desenvolver” um tipo de sabedoria.

<sup>115</sup> O termo *idéa*, anota Dixsaut (2001A, p. 119) e estuda mais detidamente Pradeau (2001, p 23-30), é muitas vezes usado por Platão para designar uma realidade não sensível mas também não identificável com uma forma essencial, como por exemplo a *idéa* de luz em *República* VI 507e. É possível, portanto, realizar a definição de algo que não é uma *idéa*, por exemplo uma *dýnamis* segundo as regras enunciadas no Livro V da *República* (447b-c), a saber, determinar aquilo a que ela se aplica (seu objeto) e o efeito que ela produz. É o que Sócrates faz no seu primeiro discurso, afirmando que *éros* se aplica aos prazeres da beleza corporal e age no sentido de sobrepor-se a tudo que no ser humano se lhe opõe. O emprego do termo *idéa*, aqui em 265d, se justifica pois no exemplo paradigmático do discurso de Sócrates, *éros* não é uma forma substancial (*eídos*) mas sim uma potência, uma força (*rhôme*).



verbo *synoráo* ganha, portanto, um espectro muito amplo, e a *synagogé* pode então ser entendida como aplicável a qualquer tipo de elementos dispersos passíveis de uma síntese que lhes abstraia uma compreensão agregadora, unificadora ou reveladora de sua unidade subjacente.

A expressão grega *idéan synorônta ágein*, literalmente algo como “reunir as noções compreendidas”, exigiu de todos os tradutores consultados o uso de locuções duplicadas<sup>116</sup>, no geral concordantes. Uma das paráfrases possíveis é a de Yunis (p. 196): “o processo de juntar fenômenos afins numa forma geral única, possibilitando ao orador uma definição clara do assunto”.

Na terceira afirmação da frase em pauta coloca-se a finalidade de *synorônta*: “tendo em vista tornar claro, mediante sua definição, cada ponto que se queira ensinar” [ou expor] (*hína ékaston horizómenos délon poiê peri ou àn aei didáskein ethéle*). A compreensão visa uma definição (*horismós*). O papel da definição é explicitar a unidade que foi compreendida e com isso estabelecer o núcleo de entendimento em torno do qual todos os elementos do discurso podem depois se organizar. Desse modo, a definição confere clareza a cada elemento e também ao conjunto do pensamento ou da frase. Lidar com “cada ponto” dependerá, todavia, de uma distinção que requer o segundo procedimento, que se segue.

O segundo procedimento (265e1-266a2, em tradução minha), mais tarde denominado de *divisão* (*diaíresis*, 266b4),

consiste, por sua vez, em ser capaz de detalhar em espécies, segundo as articulações naturais, cuidando para não romper nenhuma parte, como faria um mau açougueiro. Foi assim que procedemos há pouco: nossos dois discursos reuniram a conturbação da mente numa única forma comum; mas assim como de um só corpo partem membros duplos que por natureza têm o mesmo nome e são ditos “da esquerda” e da “direita”, assim nossos dois discursos consideraram a loucura como uma espécie natural <única> em nós. (*Tò pálin kat'eide dýnasthai diatémnein kat'ártha hé péphyken, kai me epicheireîn katagnynai méros medén, kakoû mageírou trópo chrómenon. All'hóspér árti tò lógo to mèn áphron tês dianoiás én ti koinê eidós elabéten, hóspér dê sómatos ex henós diplá kai homónyma péphyke, skaiá, tà de dexià klethénta, oúto kai tó tês paranoías hos <hèn> em hemîn pephykòs hegesaméno tò lógo*).

A expressão “por sua vez” traduz o grego *pálin* que denota “para trás” ou “de volta” num contexto espacial, ou então “de novo” num contexto temporal, sempre em oposição a algum movimento ou direção anterior. Ou seja, o que foi sintetizado, no primeiro procedimento, deve agora ser de novo separado. Mas a *diaíresis* não tende “de novo” a um

<sup>116</sup> Tais como: “compreender numa única visão e conduzir a uma forma única as noções” (Vicaire, p. 68); ou “reunir uma pluralidade dispersa numa forma única, vendo-a em conjunto” (Hackforth, p. 132); ou “que uma pessoa perceba em conjunto as coisas dispersas em muitos lugares e as reúna em uma forma” (Yunis p. 197).

estado originário de dispersão das coisas, tais como estavam antes de serem compreendidas. A visão de conjunto alcançada pela *synagogé* provoca uma mudança na mente, que reconhece agora as ligações entre aquilo que antes eram fragmentos, e tende a enxergar uma estrutura, quer dizer uma unidade, onde antes havia só entes isolados. A compreensão estabeleceu ou teceu certas “partes” (porções, *mégon*) segundo as quais se orientam agora as distinções, processadas em sentido reverso.

Não podemos ler, contudo, que o procedimento de divisão só possa ser efetuado depois do procedimento da síntese, o qual teria, assim, uma prioridade diante da divisão. Com efeito, no texto remissivo de 273d7-e3 é a divisão que precede a síntese<sup>117</sup>. Griswold chama a atenção para outro aspecto: formar uma visão de conjunto de um conceito significa ao mesmo tempo distingui-lo, quer dizer, separá-lo de outros conjuntos. Desse modo, sínteses e análises são mutuamente interdependentes. Devemos, portanto, falar de uma circularidade e de uma complementaridade entre os dois procedimentos, como escrevem Hackforth e Dixsaut (2011 p. 128)<sup>118</sup>.

A menção às partes que não devem ser cortadas como o “faria um mau açougueiro” (*kakouí mageírou*) retoma evidentemente a descrição, acima traduzida, da boa composição do discurso (264c3-7) com suas partes análogas às de um corpo biológico. Mas aqui não se trata de dividir um discurso e sim uma ideia que não chegamos ainda a definir se é forma essencial (*eídos*) ou outra coisa. Em todo caso, as espécies que compõem uma ideia são igualmente ideias. Não perceber as especificações que compõem uma ideia, e suas “articulações” ou juntas (*arthra*) ditas “naturais” (*péphyken*), e introduzir nelas distinções ou conceitos presumivelmente artificiais, arbitrárias, equivaleria a desrespeitar o procedimento.

Por tais divisões e sínteses, Sócrates se declara apaixonado (*erastés*, única menção calorosa a *éros* em toda segunda parte do *Fedro*), estando disposto a seguir as pessoas que as praticam “como a um deus”. Esses epítetos conferem à dialética uma qualificação especialíssima, semelhante àquela antes conferida à reminiscência, como voltarei a comentar no final deste capítulo.

O objetivo dos dois procedimentos é determinado como o de *ser capaz de falar e de pensar* (*hína oíós te hô legein te kai phroneîn*, 266b4-5). O alcance dessas duas atividades nos faz retornar ao significado mais amplo da dialética enquanto *dialegésthai*, onde a sua plena

<sup>117</sup> Analisarei esse texto mais abaixo, na página 84, no contexto do parágrafo 2.2.4.

<sup>118</sup> Hackforth afirma em sua *Additional Note* que a síntese pode ter lugar no seio de uma divisão e cita *Sofista* 267a-b (apud Dixsaut, 2011, p. 128, nota 1). Dixsaut, por sua vez, lembra a circularidade claramente expressa no texto de *Leis* XII, 963a-964a. Por outro lado, a interdependência entre os dois procedimentos abre a questão de como separar, afinal de contas, o mesmo e o diferente. É um problema que será retomado, com outras ressonâncias, em *Teeteto* 158e-160, no Parmênides no *Sofista* ( ).

interligação pode ser esclarecida, como vimos à pagina 60, acima: pensar é falar interiormente, e o “falar bem” requer o “pensar bem”. Os procedimentos da síntese e da divisão não se esgotam, portanto, num escopo meramente técnico (segundo uma compreensão moderna e estreita desse termo), mas visam uma arte abrangedora, que deve englobar, como veremos adiante ao citar 269d3-6, o talento natural, o exercício cuidadoso e o conhecimento rigoroso. Mais ainda, o objetivo da dialética, enquanto uma certa qualidade superior de falar e de pensar, não só funde os dois significados de *dialegésthai* e *dialektikê*, como se dirige para um âmbito mais elevado, que será enunciado no final da terceira seção, como veremos em 273d7-c8, e também na quarta seção do *Fedro*.

À luz da descrição dos dois procedimentos da dialética, e sem contar as passagens nelas especificadas, podemos reconhecer dois usos prévios do procedimento da divisão. Primeiro, ele é mencionado em 253c7 e refere-se ao detalhamento da estrutura psíquica do ser humano. Vimos, no primeiro capítulo desta dissertação, a importância da noção de alma, introduzida pelo segundo discurso de Sócrates. Ela é apresentada primeiramente como uma realidade única (245c6-246a2) e dela é dada uma definição (245e4-5). Depois são realizadas as seguintes distinções (ou divisões, *dielomen* como as denomina 253c7): (1) há duas espécies de almas, as divinas e as humanas; (2) cada uma das almas, seja divina ou humana, é composta por três aspectos, comparados com um cocheiro e dois cavalos reunidos numa biga; (3) nas almas divinas, os dois cavalos são igualmente excelentes; (4) nas almas humanas, os cavalos são bem diferentes, sendo um bom e o outro mau. Esse exemplo atende às características de apresentar uma visão de conjunto e depois uma divisão. Mas nesse caso a definição apresentada na visão de conjunto não parece se concatenar logicamente com os elementos que serão depois encontrados na divisão.

O segundo uso prévio da *diáresis* ocorreu em 265a7-b6, como registrei e transcrevi acima. Neste caso, procedimento e exemplo estão bem sintonizados. Inclusive porque essa passagem se mostrará decisiva para o encadeamento entre o procedimento da divisão e o conjunto dos dois discursos de Sócrates, como veremos a seguir.

### 2.2.3 CONEXÃO ENTRE 265d-e E OS DOIS DISCURSOS DE SÓCRATES

Em 262c5, Sócrates havia anunciado que nos três discursos anteriores seria possível detectar exemplos “daquilo que é estranho à arte e também daquilo que lhe é conforme”. A observação da desordem do discurso de Lísias evidenciou a necessidade de uma definição e de uma boa composição das partes (263d7-264c9). Nos discursos de sua própria autoria,

avisou Sócrates, acha-se “uma coisa que convém enxergar [para] estudar a questão da eloquência” (*lógon skopeîn*, 264e8-9).

Embora insistindo em eventuais inspirações para seus discursos (263d5-6) ou mesmo numa espécie de “feliz acaso” (*tinon ek týkhes*, 265c9), Sócrates repete que, ao refletir sobre eles, encontrou os procedimentos metódicos que agora chama de dialéticos (262c5 e 265e8-9). De fato, toda a descrição da dialética aqui em pauta resume-se em apenas duas frases completas, uma para a síntese, outra para a análise. Os dois procedimentos técnicos vinculam-se imediatamente aos discursos anteriores de Sócrates. O procedimento da síntese vem ligado à frase “assim, há pouco [...] a definição [...] permitiu que nosso discurso [...]” (265d5-8). E o procedimento da análise vem seguido da frase “foi assim que procedemos há pouco [...]” (265e3). Os discursos servem, portanto, de modelo ou de ilustração explicativa para o método da dialética.

Ao verificar, porém, como os discursos de Sócrates aplicam os respectivos procedimentos, alguns comentadores encontraram sérias discrepâncias. Hackford, em 1952, após indicar os descompassos entre os dois textos, conclui: “deve-se admitir que o balanço de Sócrates sobre o procedimento dialético seguido em seus discursos está longe de ser exato” (2001, p. 133 nota 1). Mais extensamente argumenta Griswold (1986, p. 173-183) no sentido de que as correspondências alegadas por Sócrates não se sustentam<sup>119</sup>. Ou seja, segundo esses comentadores, uma coisa é o que está proposto como procedimento metodológico e outra coisa é o que de fato acontece nos discursos de Sócrates, justamente aos quais, no entanto, esse personagem afirma que o procedimento se refere. Esclarecer essa discussão nos permitirá formar uma noção mais precisa sobre a natureza e o alcance da dialética no *Fedro*.<sup>120</sup>

Entendo que o argumento de Hackforth (2001, p. 133, nota 1) é o seguinte: na remissão em foco (265d-e), Sócrates fala como se um mesmo conceito genérico de loucura (referido em três termos diferentes: *áphron*, *paránoia*, *manía*) tenha sido usado para os dois discursos, e um procedimento formal de divisão tenha sido executado em ambos. Ora, isso não é verdade, escreve Hackforth, porque (1) no primeiro discurso a palavra *manía* ocorre

<sup>119</sup> R. Robinson já havia escrito, em 1941, que, apesar de conter diversas indicações metodológicas, o *Fedro* pouco as segue (apud Griswold 1986, p. 278, nota 21, e Dixsaut 2001, p. 110). Igualmente Luc Brisson dá mostras de não confiar nessas indicações, pois, ao escrever sobre a dialética, na Introdução de sua edição do *Fedro*, explica os dois procedimentos lançando mão de um exemplo do *Sofista*; e depois afirma que no nosso diálogo eles “são muito mais primitivos” (2004, p. 53-55).

<sup>120</sup> Na véspera de entregar esta dissertação, pude tomar conhecimento do artigo de Franco Trabattoni (2011) sobre o tema deste parágrafo mas infelizmente não pude incluí-lo. Suas conclusões não ferem as aqui esposadas. Seu trabalho encontra novas facetas, relevantes para a questão das relações entre o rigor dialético e as intencionalidades presentes em todo discurso. Artigos como esse evidenciam as riquezas que a paciência da leitura cuidadosa e da investigação minuciosa ainda pode encontrar em textos já bem conhecidos.

apenas casualmente, em 241a; (2) naquele primeiro discurso Sócrates começa colocando *éros* sob o gênero de *epithymía*, mas depois este gênero é sobreposto por *hýbris*, a qual é declarada “de muitos membros e de muitas partes” (238a); (3) *éros* é então considerado uma espécie do gênero *hýbris*, mas numa atribuição que não opera por dicotomias e sim por distinção informal entre um número indefinido de outras espécies; (4) é apenas no segundo discurso que Sócrates começa expondo um conceito claro de loucura, mas (5) também aqui ele não opera mediante um esquema de divisões sucessivas e sim num único passo de uma quádrupla distinção. Todavia, pondera Hackforth, mesmo sendo inexata, a atribuição dos procedimentos dialéticos aos discursos de Sócrates é “substancialmente verdadeira” (*loc. cit.*), pois informa como os dois discursos “poderiam” ser resumidos na medida em que eram partes de um mesmo esquema implícito, algo que Sócrates tinha em mente e desdobrou em passos sucessivos, nos dois discursos.

De uma série de considerações gerais de Griswold sobre a dialética no *Fedro* (1986, p. 173-183), seleciono duas alegações que me parecem aqui mais pertinentes. Uma delas (*op. cit.*, p. 179) refere-se ao fato de a dialética, enquanto procedimento meramente técnico, voltar-se apenas para a forma e desconsiderar os problemas de conteúdo. Com efeito, como está escrito em 265d6-8, uma definição, seja ela boa ou ruim, traz a clareza e a coerência interna que são necessárias para um discurso. O esquema dialético atribui então igual qualidade técnica aos dois discursos, o que implica esconder a razão pela qual o primeiro discurso foi horrível (242d7) e o segundo foi correto. Ora, ao igualar formalmente o certo e o errado, a dialética perde o critério competente para explicar – como proposto inicialmente em 265c5-6 – o mérito da diferença entre censura e elogio. Uma segunda alegação de Griswold (*loc. cit.*) é que Sócrates parte de uma noção, o delírio, cuja origem e cujas partes – origem que lhe garanta verdade e partes que orientem sua boa divisão – não são discutidas, embora se possa facilmente inferir que provenham da cultura de seu tempo. Os discursos se fundamentam, portanto, ou em meras opiniões estabelecidas pelo senso comum ou numa escolha arbitrária de Sócrates.

Na presença dessas alegações, o diagnóstico de Monique Dixsaut é que elas constituem conceitos prévios sobre o que deveria ser a síntese e a divisão dialéticas. E propõe então a atitude contrária (2001A, p. 116) de começar aceitando o que Sócrates diz ter feito, quer dizer, ler o texto dos discursos na primeira parte do diálogo, verificar o que foi efetivamente realizado neles, e depois entender melhor o que está dito na conceituação de cada um dos procedimentos, em 265d-e. Acompanho, a seguir, os passos da minuciosa discussão de Dixsaut (*op. cit.* p. 117-119).

No início de seu primeiro discurso, Sócrates explicitou lapidarmente a exigência de uma definição: antes de examinar os efeitos, como fez Lísias, é preciso estar de acordo sobre a essência da coisa tratada (237b7-d3). E então Sócrates apresentou a sua definição em três etapas. Primeiro, afirmou que é evidente para todos (*ápanti dêlon*) que *éros* é uma espécie de apetite (*epithymía*, 237d4). O gênero do qual Sócrates partiu, o apetite em geral, é claramente dado pelo senso comum<sup>121</sup>. Segundo, para determinar a diferença específica do apetite erótico Sócrates constatou a existência de dois princípios regentes no interior do ser humano, a saber, o apetite inato aos prazeres e a aspiração de alcançar “o melhor” (237d9). Às vezes, esses dois princípios concordam e, às vezes, se digladiam, daí resultando o excesso (*hýbris*) quando o apetite é vencedor e a moderação (*sôphrosynè*) quando a vitória cabe à aspiração pelo melhor (ver 237d6-238a2)<sup>122</sup>. Terceiro, uma vez hegemônica, a polimorfa *hýbris* adquire aquela modalidade que decorre dos objetos de prazer aos quais ela se aplica, tais como a gula ou a ebriedade, e tal como *éros* em se tratando dos prazeres usufruídos da beleza (ver 238a2-b5). Cumpridas essas etapas, *éros* pode ser definido como o apetite desarrazoado (*aneú lógon*) e excessivo (*hýbris*), que tem por objeto o prazer oferecido pela beleza corporal. O poder de *éros*, dirá ainda o mesmo discurso, é fortificado por todos os outros prazeres corporais que contribuem para assegurar sua vitória (238b7-c4).

Para definir *éros*, observa Dixsaut, Sócrates levou em conta o gênero que no caso é *epithymía*, mais o tipo de força irracional que produz *hýbris*, mais o tipo de força contrária que é *sôphrosýne*, e ainda o objeto ao qual o *definiendum* se dirige: a beleza corporal. Eis os elementos dispersos que, no primeiro discurso, Sócrates “reuniu” numa visão de conjunto e “compreendeu” numa ideia única, chegando através desse procedimento à sua definição. A definição alcançada não consistiu apenas em enunciar o gênero comum e a diferença específica, pois foram também buscadas, em campos diferenciados, as forças (*sôphrosýne*, *lógos*, *hýbris*, as quais cobrem vasto âmbito de aplicações) e os objetos (comida, bebida, beleza) envolvidos. Isso mostra que a definição formulada por Sócrates foi sintética, quer dizer, corresponde ao primeiro procedimento descrito em 265d, uma vez que os elementos reunidos não estavam previamente situados na ideia a ser definida. E as ligações que Sócrates estabeleceu entre tais elementos não são gerais e permanentes, mas sim pertinentes ao caso particular da definição em pauta.

<sup>121</sup> Ainda que pertencente ao senso comum, a ideia do amor como um desejo epitémico é bem desenvolvida no *Banquete* (200a-e, 205d, 206c-209e). A segunda alegação de Griswold é inconsistente: não há nenhum problema em partir do senso comum e avançar, mediante a dialética, para um conceito elaborado.

<sup>122</sup> Como escreve Dixsaut (*loc. cit.*), a *hýbris* não se sobrepõe à *epithymía*, como leu Hackforth, tomando-lhe o lugar enquanto gênero a ser dividido, mas a *hýbris* resulta do triunfo do desejo não razoável.

A leitura de Dixsaut implica o entendimento de que a descrição do primeiro procedimento, tal como formulado em 265d, não é uma regra universal para todo tipo de operação dialética. A descrição resultou da reflexão sobre uma prática específica, os discursos de censura ou elogio, na qual a definição tem que ser dada logicamente no princípio, como foi dito em 237b7-d6<sup>123</sup>, de tal modo que a peça alcance clareza e coerência. De uma reflexão sobre os procedimentos ali realizados não podem ser extraídas regras válidas para toda e qualquer *démarche* dialética. Bem diferente seria o caso de um discurso dedicado à busca de uma definição, examinando aspectos de um conceito ainda obscuro, o que a remeteria necessariamente para o final, e isso se o discurso não se mostrasse aporético. Outra regra valeria para um diálogo feito de perguntas e respostas visando aprofundar a natureza de um conceito ou examinar a verdade de uma opinião. São situações diferentes, cujo discernimento só pode ser alcançado por quem alcança uma visão de conjunto, quem é capaz de “pensar e de falar” (266b4), ou seja, o verdadeiro dialético. Seu critério para empregar adequadamente os procedimentos não decorre de uma regra fixa, pois é segundo a circunstância, o *kairós*, como será dito em 272a3, que ele decide o caminho e o modo conveniente de sua aplicação.

De fato, como alegou Griswold, clareza e coerência, garantidas pela definição, seja esta boa ou má, são características meramente formais, que nada dizem sobre a verdade do conteúdo. Porém, como responde com razão Dixsaut, é justamente a natureza particular do discurso de censura ou elogio que requer uma definição posta no início do discurso, determinando desde logo as condições para o julgamento de valor a ser formulado. Assim, o *éros* do primeiro discurso de Sócrates (o mesmo do discurso de Lísias) é “insuficiente” e deverá ser enfim censurado.

Para melhor analisar a aplicação do segundo procedimento, *diaíresis*, leiamos novamente o texto:

Foi assim que procedemos há pouco: nossos dois discursos reuniram a conturbação da mente numa única forma comum; mas assim como de um só corpo partem membros duplos que por natureza têm o mesmo nome e são ditos “da esquerda” e da “direita”, assim nossos dois discursos consideraram a loucura como uma espécie natural <única> em nós [...] (*All'hóspēr arti tò lógo to mèn áphron tēs dianoías én ti koinê eídos elabéten, hóspēr dè sómatos ex henòs diplá kai homónyma péphyke, skaiá, tà de dexià klethénta, oúto kai tó tēs paranoías hos <hèn> em hemîn pephykòs hegesaméno tò lógo*).

<sup>123</sup> Conforme a regra enunciada por Agathon no início de seu discurso no diálogo *Banquete* (195a): “o método correto de todo elogio, para qualquer assunto, é que o discurso comece explicando qual é o objeto do qual vai falar, e qual é sua causa”.

Sócrates vale-se de uma expressão nova, “conturbação da mente” (*áphron tês dianoiás*, 265e9), três linhas depois denominada “loucura” (*tês paranoiás*, 266a3), para se referir a uma forma única comum (*koiné eídon*) que teria reunido as noções de delírio (*manía*, 266a7) presentes nos dois discursos<sup>124</sup>. Uma porção dessa forma única foi dividida em quatro espécies no segundo discurso (244a9 – 245c3), mas ela inteira foi só indiretamente divisada em duas frases no início desse mesmo segundo discurso (244a6-8). Sua divisão explícita foi realizada apenas em 265a7-b6, como transcrevi acima. Nos discursos, porém, ela permanece velada<sup>125</sup>. Só a segunda porção foi o tema central do segundo discurso de Sócrates. A primeira foi citada apenas tangencialmente no primeiro discurso (241a4), sem ser como tal definida. Segundo a leitura de Dixsaut, devemos situar essa contradição no seio da confissão socrática de que foi um “feliz acaso” (265c9)<sup>126</sup> que permitiu aos discursos terem sido proferidos de tal modo que depois, *a posteriori*, a reflexão sobre eles pudesse ali descobrir a referida forma comum, capaz de integrar as duas espécies de *éros*, que agora serão denominadas “de esquerda” e “de direita”. É o que explica a continuação do texto:

[...] um dos discursos, destacando uma porção do lado esquerdo e recortando-a de novo, chegou a alcançar uma espécie de amor que foi chamado “de esquerda” e censurado com toda razão. O outro discurso, conduzindo-nos do lado “direito” do delírio, aí encontrou por sua vez uma espécie divina de amor, que porta o mesmo nome que a outra, e expondo-a à plena vista, louvou-a por ser-nos causa dos maiores bens. (*ho mên tò ep'aristerá temnómenos méros, pálin toúto témnon ouk epanêken prin en autois epheurón onomazómenon skaión tina érota eloidóresen mal'en díke, ho d'eis tà en deksiá tês manías agagôn hemás, onónumon mē ekeíno, theíon d'au tina érota epheukôn daí proteinámenos, epénesen hos megíston aítion hemîn agathôn*).

O que é dividido, então, é a unidade real de uma forma (*eídos*), a loucura, a qual se divide em subsequentes porções que nos apresentam duas espécies de *éros*: do lado “esquerdo”, o desejo desarrazoado, criticado no primeiro discurso a justo título, e, do lado

<sup>124</sup> O adjetivo “única” (*hên*), destacado no texto de Burnet com o sinal “< >”, é um acréscimo de Ludwig F. Heindorf que Dixsaut diz ser justificado pela comparação com o corpo único de onde saem as duplas de membros. Mas para essa autora o elemento mais importante nessa passagem é o adjetivo “natural”, pois o delírio é um fenômeno de nossa natureza humana.

<sup>125</sup> O que ficou velado estende-se a uma questão “dissolúgica” que é saber se a melhor afeição deve ser dedicada ao amante ou ao não amante. Henri Joly dedicou seis páginas aos problemas deste parágrafo, centradas sobretudo no exame da dispersão linguística e também da “homonímia” aqui presente: sob uma mesma palavra (*manía*), espremem-se muitos significados, de modo que a palavra é pobre em relação às coisas e carrega um excedente de sentidos, uma pluralidade de acepções. Cabe justamente à dialética, então, “demultiplicar” os sentidos da palavra (JOLY, 2001, p. 164-170).

<sup>126</sup> O desconforto de Hackforth (2001, p. 133, final da nota 1) com o fato de que é apenas “casualmente” que o delírio comparece no primeiro discurso de Sócrates não atenta para o vínculo da expressão “feliz acaso” precisamente com essa “casualidade” em tela. Hackforth censura Sócrates por causa disso mesmo que este confessa, ou seja, que os discursos não procederam de modo tecnicamente dialético, mas de modo contingente, e que foi apenas através de uma reflexão posterior que Sócrates chegou a formar a visão de conjunto capaz de desvelar a forma comum que une as duas peças.



“direito”, o dom divino da autêntica paixão amorosa, celebrado com os mais elevados louvores na *palinódia*.

Cada discurso, escreve Dixsaut (2001, p. 126), continha uma visão de conjunto, enunciada através da unidade de seu objeto. Foi necessária uma terceira visão mais ampla, adquirida pela reflexão retrospectiva, para perceber que cada discurso havia tomado uma espécie como se fosse o gênero acabado. Graças a essa nova visão, Sócrates pode agora, em 265e-266a, afirmar um gênero (a *loucura* ou *conturbação da mente*) capaz de englobar as duas espécies opostas de delírios e portanto de *éros*. Com efeito, cada espécie de *éros* conturba nossa mente de maneiras diferentes, uma causando diversos males, a outra proporcionando as maiores venturas.

Cada discurso havia desmembrado corretamente uma espécie de *éros* dentre gêneros maiores. São espécies reais e não arbitrárias e, por isso, a reflexão posterior conseguiu descobrir como elas podem ser abraçadas por um gênero superior que não é mais *éros* e sim a loucura. Pela mesma razão, Sócrates pode agora extrair do conjunto dos dois discursos a regra de que a divisão correta é aquela que distingue partes mas as deixa intactas. Por não terem sido esfaceladas em cortes arbitrários, “como o faria um mau açougueiro”, essas partes podem ser reconstituídas numa unidade superior.

Para concluir, podemos retomar a intenção inicial do personagem Sócrates em toda a passagem de 265c5 -266c8. Ele quer elucidar o motivo de sua contradição (265a2-3), ou seja, como seus dois discursos puderam passar da censura para o elogio do mesmo objeto (265c5-6), que é o amor. A tarefa foi cumprida com êxito. Por outro lado, é disso mesmo, de efetuar mudanças conceituais como essa, que se gabam os sofistas, e foi esse o motivo da crítica que Sócrates lhes dirigiu há pouco, em 261c4-262c3. Em que, então, Sócrates se diferencia dos sofistas? A resposta é: em toda essa passagem, Sócrates mostra que “por sorte” não censurou e elogiou a mesma coisa, mas sim duas espécies diferentes de *éros*, uma ruim e outra boa. A dialética, posta em prática antes mesmo de ser explicitada - ou talvez antes mesmo de se tornar consciente, realizada de modo subconsciente - o tornou capaz de não tomar como iguais duas espécies que são em verdade opostas, ainda que pertencendo a um mesmo gênero. E ainda mais, a dialética conduziu Sócrates a compreender a forma superior e verdadeira de *éros*, que reúne diversas espécies e constitui, ele mesmo, uma unidade superior.

Sócrates recomenda que os procedimentos aplicados “inconscientemente” e depois descobertos reflexivamente devem ser “estudados tecnicamente” (*téchne*, 265d1, com o mesmo dativo usado para *týches*). Uma vez formulados de modo adequado, como estão em

265d-e, tais procedimentos poderiam “ser adquiridos” (265d1), o que implica que poderiam ser, como escreve Dixsaut (2011, p. 110), “transmitidos, aprendidos e aplicados”.

## 2.2.4 QUATRO DESCRIÇÕES DA DIALÉTICA

A resposta conservadora de Fedro ao entusiasmo de Sócrates com a dialética introduz um novo segmento (266d1-269d1) na terceira seção do diálogo, no qual se procede a um balanço da retórica tradicional, e à sua respectiva avaliação segundo critérios presentes em artes consolidadas, tais como a medicina, o teatro, e a música, além do exemplo de dois competentes oradores, Tirteu<sup>127</sup> e Péricles. Resta saber, a seguir, qual seria a proposta para uma arte oratória capaz de atender a esses critérios. É o que realiza o próximo segmento (269d2-272b6), que responde à pergunta conclusiva de Fedro (em 269c9-d1) sobre como e onde se pode adquirir a verdadeira arte de falar e de persuadir (*toû tô ónti rhetorikoû te kai pithanoû tékhnen*). Pelo que já vimos, a boa arte oratória não poderá deixar de estar vinculada à dialética. E de fato a resposta de Sócrates, obedecendo a parâmetros válidos para todas as artes, reafirma o “método” dialético em três descrições que se coordenam e se somam, visando “alcançar a perfeição nas lides oratórias” (269d3-4)<sup>128</sup>.

Antes de mais, três condições prévias, necessariamente compatíveis com as outras artes, são postas para esse difícil caminho: um certo dom natural (*hypárkhei physei*), o conhecimento sistemático (*epistémen*) e o cuidadoso exercício (*meléten*). Para a via específica da oratória, Sócrates apresenta um modelo emulativo pessoal, que é o desempenho de Péricles instruído por Anaxágoras, e um modelo comparativo técnico, que é a arte da medicina hipocrática (269d5-270a9)<sup>129</sup>.

A descrição dos procedimentos dialéticos (270b4-271a2), que veremos a seguir, assenta-se sobre bases comuns à medicina e à retórica, a saber: não se limitar à rotina e à mera experiência<sup>130</sup>, mas analisar a natureza (*dialésthai phýsin*) e cultivar a atitude correspondente aos requisitos da arte, sem os quais não se pode chegar aos melhores resultados. No caso da retórica, a natureza a ser analisada é a alma, a arte a ser seguida vincula-se a um método

<sup>127</sup> Adrasto, citado no texto, é o mitológico rei de Argos. Yunis (2011, p. 206) e Brisson (2004, p. 227, nota 387) estabelecem os motivos da atribuição dessa figura ao poeta Tirteu de Esparta.

<sup>128</sup> O livro de Dixsaut que me guiou nas páginas acima silencia quanto ao trecho que agora analisarei. Griswold debruça-se detalhadamente sobre ele (1986, p. 191-195) e seguirei seu esquema geral, embora sem obedecer a todo o seu percurso e às suas conclusões.

<sup>129</sup> Uma ampla pesquisa tem sido realizada acerca dos problemas historiográficos e filosóficos suscitados pelo uso platônico da tradição hipocrática, inclusive como modelo epistemológico. Ver, por exemplo, Robert Joly. *La question hippocratique et le temoignage du Phèdre*. Revue des études grecques, Tome 74, 1961.

<sup>130</sup> Ater-se à rotina, *atékhnos tribé*, é o que já havia sido censurado no *Górgias* (560a-b1).

(270c4, 270d9) que é a dialética, explicitada desde o início dessa passagem, e o resultado a ser alcançado consiste na convicção e na virtude almeçadas pelo discurso (270b8-9). A centralidade que Sócrates confere à alma – a alma em seu todo (270c2)<sup>131</sup> – confirma, aqui, a noção de retórica como *psicagogia* (conforme 261a8 e 271c9). Os procedimentos da arte, descritos a seguir, correspondem ao entendimento (*deî dianoîsthai*) daquilo que Hipócrates e a justa razão (*alethés lógos*, 270c8-9) dizem sobre a natureza (*perì phýseos skópei tí pote légei*). Devemos observar, ainda, que as descrições tendem a conferir maior relevo ao momento da divisão; o momento da síntese aparece como primeira etapa na primeira descrição mas é depois subsumido, emergindo então como etapa final numa quarta descrição que faz parte de um próximo segmento da terceira seção, do qual tratarei mais abaixo.

A primeira das três descrições detalha dois passos iniciais (270d1-7, em tradução minha), que irão garantir o método (270d9) correto da arte:

Primeiro perguntar se o objeto do qual queremos adquirir maestria técnica, ou passar tal maestria a outrem, é simples ou múltiplo. Então, no caso de ser ele simples, examinar qual é a propriedade ativa que a natureza lhe deu e a que fim esta se dirige, ou qual é a propriedade na ordem da passividade e sob o efeito de que agente esta se efetua. Se, ao contrário, o objeto comporta muitas formas, desmembrá-las e proceder para cada uma delas o mesmo exame feito com a forma única: qual é a ação e o que permite naturalmente ao objeto produzi-la, ou qual é a capacidade passiva e por meio de que agente esta ocorre.

Esta é uma descrição abrangente, necessária para se chegar a um entendimento da natureza de qualquer coisa (*perì hotoyoûn phýseos*, 270d1, confirmado em 270e2) e, portanto, não se aplica somente à retórica. Podemos interpretar o exame das propriedades do objeto como sendo ligado ao momento dialético da sua definição, ainda que o termo técnico *synagogé* não seja usado, e podemos nessa passagem perceber o momento da divisão que é necessário para os seres complexos.

Confirma-se, aqui, que a dialética é um caminho com etapas definidas e regradas (270e3), que ela conduz à perícia técnica – corrigindo, ao menos parcialmente, a cegueira ou a

---

<sup>131</sup> A expressão “conhecer a natureza do todo” (*tês tou hólou phýseos*) é ambígua e importante. Alguns comentadores, por exemplo Robin (2001, p. CLXXIII), entendem a necessidade de um tipo de ciência geral, ultrapassando a psicologia. Brisson (2004, p. 228, nota 396) lê *tou hólou* no sentido de “universo” como está em *Filebo* 28d ou em *Leis* X 903b. Mas com A. Rey (*La science dans l’Antiquité*, t. III. Paris, 1939), citado por Goldschmidt (2002, p. 5, nota 6), com G. J. De Vries (*A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Hakkert, 1969) citado por Moreschini (2002, p. 75, nota 4) e com Yunis (2011, p. 211, que dá bons argumentos internos) prefiro ler “a natureza do todo anímico”. Maior clareza advém das amplas considerações de Henry Joly (2001, p. 242) que lê “a natureza de sua [da alma] totalidade” e mostra que aqui, como em todo tratamento platônico da arte médica, fala-se da natureza inteira da alma. Todavia, essa natureza, compreendida em sua totalidade, remete à totalidade da natureza, na qual se encontra situada.

surdez intelectual (270d9-e2)<sup>132</sup> – e que essa perícia pode ser ensinada. O primeiro passo é verificar se o ente em pauta é simples (*haploûn*) ou múltiplo (*polyeidés*). O segundo passo, que deve ser aplicado nos dois casos, é investigar suas propriedades ativas (*dýnamin autoû*) e para que fim elas se destinam, e/ou suas capacidades passivas (*páthema*) e a que agente elas obedecem. No caso dos entes complexos, cada uma de suas formas deverá igualmente ser assim examinada, nos seus aspectos ativos e passivos. Tais procedimentos, diz um Sócrates não isento de exaltação, “mostram, em sua realidade, de modo exato, a natureza do objeto em questão” (270e3-4). Tal pretensão será de certo modo matizada na quarta seção do *Fedro*, como veremos abaixo.

Ora, todo e qualquer discurso deve levar em conta a natureza do seu assunto e também a natureza da alma na qual deseja produzir a persuasão/convicção (*peithò*, 270e4-271a2). A segunda descrição (271a4-b5) retoma a primeira e avança para incluir a análise dos interlocutores. Sua referência inicial passa de Hipócrates, o médico, para Trasímaco, o orador, e da justa razão para o ensino responsável da arte oratória (*spoudê tékhnen retorikèn didô*, 271a5). Agora são três os passos claramente delimitados, os dois primeiros recuperando aqueles já estabelecidos na primeira descrição. No primeiro, o professor irá “descrever a alma com toda exatidão possível e mostrar se, por natureza, ela é una e homogênea, ou se, como a forma corporal, ela é complexa. É isso que denominamos mostrar a natureza de uma coisa” (*phýsin eínai deiknýnai*, 271a5-7)<sup>133</sup>. No segundo passo, ele irá “descrever o que permite naturalmente ao objeto produzir uma ação e qual ação, e de sofrer passivamente uma ação, e sob o efeito de que agente” (271a8-9). No terceiro passo (271b1-5) ele irá

classificar as espécies de discursos e de almas, e seus diversos estados (*géne kai tà pathémata*), e rever as suas relações causais (*dleisi pásas aitías*); irá estabelecer uma ligação entre os gêneros e irá ensinar por qual causa, numa alma de uma certa natureza e sob o efeito de um discurso de uma certa natureza, torna-se necessário que essa alma seja persuadida e que outra alma não o seja.

Como na primeira descrição, Sócrates demonstra uma extraordinária confiança nesse método: “jamais haverá outra maneira de falar ou escrever com arte”, afirma ele em resposta à admiração de Fedro. Isso inclui também o crédito na capacidade da razão humana para esclarecer a essência das coisas. Considera-se que a alma possa ser completamente visível,

<sup>132</sup> O efeito da arte dialética sobre nossa “cegueira e surdez intelectual” será focalizado em especial no parágrafo 3.5 do terceiro capítulo.

<sup>133</sup> Causa surpresa a pergunta, aqui, sobre a natureza homogênea ou complexa da alma, depois de tantas afirmações sobre as três partes da alma, seja divina ou humana. Mas de fato o texto do *Fedro* considera a alma, em primeiro lugar, como uma realidade unitária (245c2-246a2) e somente depois a divide, segundo a imagem da biga alada. Para uma discussão desse problema e suas implicações, ver o artigo de Marco Zingano (2011, p. 375 ss).

tanto para um orador treinado na arte da dialética quanto para os autores atuais que Fedro conhece e que “dissimulam seu conhecimento da alma”, embora não escrevam com arte. Essa assertividade contrasta notavelmente com o espírito das afirmações presentes na *palinódia* de Sócrates, como bem anota Griswold (1986, p. 193). Lá havia sido afirmado que o conhecimento da natureza da alma “excede as capacidades humanas” e exige “uma arte absolutamente divina” (246a4-6). Voltarei a este problema.

Mas o sucesso dos oradores na efetiva persuasão de seu auditório, ou seja, no real exercício de uma *psicagogia*, depende de um fator que ainda não foi aventado e que será então, a pedido de Fedro, focalizado na terceira descrição.

Resumidamente, a terceira descrição da arte retórica (271c10-272b4), dirigida “àquele que se propõe a ser um hábil orador”, desdobra-se em quatro passos. Primeiro, é preciso conhecer as espécies de almas, quantas são, e que qualidades estão presentes em cada uma delas, vindo a constituir diferentes tipos de personalidades a serem convencidas por diversos tipos de argumentos e recursos discursivos. Segundo, deve-se conhecer as espécies de discurso com suas características próprias e então reconhecer qual tipo de discurso corresponde a cada espécie de alma, pois um certo ouvinte será mais facilmente persuadido por determinada característica, a qual não surtirá bom resultado para outro tipo de ouvinte. Terceiro, depois de ter estudado tudo isso, deve-se observar cuidadosamente a aplicação dessas lições e seguir seu desdobramento prático com atenta perspicácia. Quarto, é preciso observar bem as circunstâncias em que é preciso falar ou calar, discernindo o caráter da oportunidade (*kairós*) e o estilo de discurso a ela adequado.

Vistas em conjunto, as três descrições da dialética começam expondo condições mais gerais e amplas, e avançam até indicar o cuidado com as circunstâncias específicas de cada situação discursiva. É notável que elas dirigem-se a um objetivo que não é teórico (o conhecimento das essências das coisas), mas eminentemente prático: a persuasão desta ou daquela pessoa ou grupo particular. As descrições acabam por ser instrumentais, quer dizer, orientam-se para um serviço que a dialética pode prestar aos objetivos restritos de *peithó*, deixando para trás seu escopo maior de busca de conhecimento, como estava na *República*, como foi dito em 265d-e, e como o será no *Sofista*, por exemplo. Isso abre uma série de problemas, dos quais reitero o seguinte. Considerando as duas primeiras descrições, é preciso sublinhar o posicionamento, acima mencionado, de desmedida confiança na capacidade humana de alcançar a *ousía* das coisas. Griswold (1986, p. 193) usa aqui a expressão “perfeita objetividade” para o que o texto parece dizer. Com efeito, o próprio caráter inefável ou transcendente das essências, impondo todas as dificuldades expostas no segundo discurso de

Sócrates, é aqui omitido, como se aquelas essências fossem reduzidas à condição de objetos perfeitamente acessíveis ao exercício da razão disciplinado pela dialética. O exame cabal desse exagero não cabe nos limites desta dissertação<sup>134</sup>, mas deixa sinais que tratarei de recolher no terceiro capítulo.

A formulação dessas três descrições, todavia, é demasiado esquemática para um alvo ainda vasto embora instrumental. Por exemplo, esse método não funcionaria com uma audiência muito grande, pois variados tipos de personalidade estarão presentes mas não serão facilmente detectáveis de modo a dirigir a escolha do tipo de discurso adequado. Por outro lado, os passos esquemáticos das descrições não dão espaço para o diálogo. O orador, proprietário de uma técnica, parece distante das pessoas vivas a quem quer persuadir, como se não carecesse de interlocução para aferir a adequação de suas palavras às características de quem o ouve.

Passando agora para o quinto e conclusivo segmento (272b7-274b5) da terceira seção do *Fedro*, Sócrates procede a um resumo dessa seção por inteiro. Focaliza mais uma vez o confronto entre o plausível e a verdade (tratado antes em 259e7-262c4) e reafirma – dirigindo-se agora ao fundador da escola siciliana de retórica, Tísias de Siracusa, mestre de Górgias – sua posição de que a dialética dissolve perfeitamente a ilusão com que os oradores costumam confundir e enganar seus ouvintes. O segmento é coroado por uma quarta e abreviada descrição da dialética (273d7-e8):

Se não é feita a discriminação das características daqueles que escutam, se não existe a capacidade de distinguir as coisas segundo sua espécie, e de juntá-las numa forma única para cada espécie, jamais se possuirá a maestria na arte oratória, na medida possível a um homem. Mas não é sem um imenso esforço que se pode chegar a esse resultado. E não é para falar e tratar com os homens que o sábio se empenhará em toda essa labuta mas para se tornar capaz de uma linguagem que apraza aos deuses e de uma conduta que em tudo os agrade, na medida em que dele dependa.

Segundo seu caráter de resumo, acentuam-se nesta passagem os dois passos da última descrição. Desta vez o momento da divisão é colocado claramente antes do momento da síntese. Não há nenhum acréscimo técnico, mas é importante que, desta vez, se explicita uma orientação fundamental que estava faltando nas descrições anteriores. A retórica deve ser regida pelo princípio que originou sua necessidade, como diposto em todo o trecho de 259e5-266c8, a saber, a tensão entre dizer a verdade ou apenas o provável. O objetivo proposto originalmente para a dialética havia sido o de garantir o método correto para superar o

---

<sup>134</sup> Griswold (1986, p. 192) chega a desqualificar a pretensa segurança das afirmações socráticas aqui aventadas, comparando-as à presunção de Thot, que irá aparecer quatro páginas depois (274d-e) e será podada por Thamus (275a-b).

relativismo do verossímil e assegurar o acesso à verdade. Isso corresponde, como foi dito em 266b4-5, à *capacidade de falar e de pensar*. Essa finalidade aparece aqui nos termos de um propósito mais elevado para a melhor arte da oratória: dizer a verdade implica em agradar aos deuses e não aos homens. Os homens preferem, na maioria das vezes, o provável, porque é mais cômodo. Os deuses, foi dito pelo mito do *hyperouránion*, frequentam a verdade e dela se alimentam (247d1-e3). “Agradar aos deuses” é a expressão que indica não apenas uma finalidade para todo o desenvolvimento da terceira seção (finalidade que havia permanecido como que silenciosa nas três primeiras descrições) mas, ainda mais longe, tanto recorda o significado dos versos de Íbico de Reggio, proferidos no preâmbulo do segundo discurso de Sócrates<sup>135</sup>, quanto oferece o mote para tudo o que virá a seguir. Com esse gesto amplo de retornar ao espírito do início da segunda seção, prepara-se o que vai ser realizado na quarta e última seção do diálogo.

### 2.3 DIALÉTICA NA QUARTA SEÇÃO DO *FEDRO*

A pergunta que dá início à quarta seção do *Fedro* (274b6 – 279c8) refere-se à conveniência e às condições da escrita. Mas, como bem observou Griswold, aqui será esclarecido o objetivo final de toda retórica (1986, p. 202 ss). Tal é a indicação, imediatamente, da segunda pergunta da seção, que Sócrates põe como seguimento natural da primeira: para avaliar se é conveniente escrever e em que condições escrever, não precisamos antes “saber, acerca de discursos, qual é o melhor meio de agir ou de falar para ser agradável (*kharietî*) aos deuses?” (274b9). Eis, reiterada em paráfrase, a frase acima mencionada de Íbico de Reggio, estabelecendo o caráter de toda a discussão da quarta seção.

A resposta emerge na forma de um mito atribuído aos antigos que “conheciam a verdade” (*tò d’alethès autoi ísasin*, 274c1-2). Entram em cena os deuses Thot, o engenhoso criador de variadas técnicas, e Thamus, o autorizado avalista dos efeitos, bons ou maus, dessas invenções. Entre outros artefatos, Thot apresenta a escrita como sendo um conhecimento (*máthema*), e também um remédio (*phármakon*) para a sabedoria (*sophía*) e para a memória (*mnéme*). A sentença proferida por Thamus em 274e7-275b2 indica que o exagerado entusiasmo do criador o deixou cego para as reais implicações da técnica. O conhecimento redundará em esquecimento. O remédio há de se revelar um veneno, conforme a ambiguidade que lhe vai no nome grego.

<sup>135</sup> “Que o pecado cometido diante dos deuses não me valha a honra entre os homens” (242d1-2).

Do conjunto de questões contidas compactamente nesse mito<sup>136</sup> interessa-nos aqui, em primeiro lugar, o juízo de valor que o uso dos artefatos requer. Num certo sentido, Thamus figura a instância de *phrónesis*, necessária para avaliar toda e qualquer técnica. Inclusive os elogios inflados que a dialética acaba de receber reclamam esse juízo.

Concordo com a linha de interpretação de Griswold quando lê, nessa passagem, a expressão de uma prudência que está buscando suas raízes, seus fundamentos (1986, p. 203). Desde a primeira menção a uma linguagem em acordo com os deuses<sup>137</sup>, posta como objetivo final de todo o esforço da dialética em 273d4-8, Sócrates calçou-se mais uma vez nas afirmações “daqueles que são mais sábios do que nós” (273d9). Idêntica expressão retorna na terceira linha da quarta seção (274c1-2), como registrei acima. E depois de contar o mito, diante da reação de Fedro que ali reconhece mera invenção, Sócrates lembra mais uma história antiga para repetir a questão nodal: contra os “jovens sábios” – expressão irônica que ecoa os “sábios” intérpretes de mitos aludidos no início do diálogo (229c5) – é preciso reaprender a escutar, com os sacerdotes antigos que não se importavam muito com formalidades, aquela “linguagem que diz a verdade” (275c1)<sup>138</sup>. As três descrições da dialética que Sócrates apresentou em seu projeto de uma nova retórica concentraram-se no seu aspecto formal. O problema das adequações formais de uma boa retórica à diversidade das almas que ela pretende convencer e à variedade dos temas que ela pode tratar foi assim deslindado. Mas se nada for dito acerca do conteúdo, insinua-se mais uma vez o risco de uma técnica orgulhosa que pode resvalar para uma pretensa neutralidade epistemológica e ética. Na economia do texto, o propósito central da dialética foi como que temporariamente esquecido durante as três primeiras descrições. Apenas no resumo final da terceira seção foi reafirmado o seu objetivo de servir à verdade (273d7-e8), objetivo que será confirmado na síntese de toda a segunda grande parte do *Fedro* (277b5-c6) que apresentarei abaixo. O sentido (enquanto significado, identidade e direção) da dialética só pode ser dado por suas

<sup>136</sup> A leitura que realizo da quarta seção condiz com a interpretação daqueles que, como José Trindade Santos (1999, p. 253-254), aqui enxergam o problema do bom ou mau uso dos discursos, em especial daqueles que são escritos, e não apenas da valorização da comunicação oral contra as deficiências da escrita. Esta última perspectiva foi aguerridamente esposada pela chamada escola de Tübingen-Milano.

<sup>137</sup> Concordando com o estudo de Henrique Graciano Murachco (1996, p. 74-76) entendo que a menção aos deuses indica a expressão hipostasiada de uma qualidade ideal, a expressão da projeção de um predicado intensamente almejado e de um critério profundamente respeitado. No *Fédon* (62b; 63a), em *Crítias* (109b) e em *Leis* (V 726a; X 902c), os deuses são chamados “mestres” (*despótai*) dos homens, os quais são então seus “escravos”, como diz a continuação do texto do *Fedro* aqui citado. Por outro lado, só os deuses podem ser declarados *sóphoi*, cabendo aos homens, quando for o caso, o epíteto de aspirantes à sabedoria *philosóphoi*, como está em 278d3-6 (conforme *Banquete* 204a e *Lísias* 218a).

<sup>138</sup> A menção aos sacerdotes antigos, postos como autoridades inquestionáveis, ecoa a operação igualmente decisiva realizada no *Ménon* (81a-b) para justificar a imortalidade da alma e portanto a noção de reminiscência, como referi na nota 11, página 17 acima. Podemos também lembrar, nesse sentido, os ensinamentos antigos de Diotima no *Banquete* (.



raízes, que se conservam na busca da verdade compartilhada com um interlocutor (*dialegésthai*)<sup>139</sup>.

Qual é o critério que Thamus leva em conta para proferir sua sentença? O critério, para Thamus, é aquilo que beneficia a alma humana em sua inteireza, quer dizer, a sabedoria viva que se expressa nos variados modos de interlocução humana, de modo a oferecer ensinamentos verdadeiros (275a7) e não aparências “insuportavelmente” pretensiosas (275b1-2). A crítica, subsequente, de Sócrates dirige-se aos discursos que nada respondem se inquiridos, não podem se defender quando atacados, não distinguem quando é bom falar e quando é melhor calar, e nem mesmo percebem a quem se dirigem (275d-e). Faltam-lhes as características arroladas nas três descrições da dialética acima analisadas e faltam-lhes sobretudo os traços fundamentais da dialética, do “falar com” e do “discutir”, vistos no início deste capítulo.

Mais ainda: em contraste com tais críticas, Sócrates expõe o que seja o melhor dos discursos, “aquele que, dotado de ciência, inscreve-se na alma do homem que aprende” (276a5-6, conforme 278a3). Estamos aqui em presença da mais genuína dialética, que reúne a ciência (*episteme*), o discernimento das almas, o ensino (*mantháno*), a persuasão e a competência de se defender, ou seja, o vínculo consciente com a verdade.

Por isso Sócrates dirá que o mais belo modo de se dedicar a essa arte – plantar em uma alma preparada discursos que serão como sementes fecundas de outros discursos em outros tipos de almas, discursos que trarão para seus receptores a mais alta felicidade – é realizado “com o uso da dialética” (276e5). Textualmente, esta é a única ocasião em que a palavra *dialektikê*, ou qualquer derivada de sua raiz, é explicitamente usada na quarta seção do *Fedro*. De fato, faz pleno sentido que o melhor dos discursos obedeça ao método dialético.

Esse princípio é reiterado no resumo final de toda a segunda parte do *Fedro*, onde ressalta uma magistral síntese das condições da dialética, ainda que seu nome não seja usado. Foi a partir do exame do discurso de Lísias que a conversa se dirigiu para distinguir em que consiste a presença ou a ausência de arte (*tekhnê*) nos discursos. Jamais, reza o texto, se poderá dominar a plena arte oratória, seja para ensinar ou para persuadir, se não forem realizadas as seguintes condições: (1) conhecer a verdade sobre cada uma das coisas (*eíde*) de que se fala ou escreve; (2) definir o todo de cada coisa por si mesmo; (3) dividir cada coisa segundo suas espécies até que se alcance o indivisível; (4) pelo mesmo método analisar a

---

<sup>139</sup> É o comentário de Griswold que inspira estas considerações. Creio que ele está correto em ver na confirmação do objetivo último da boa retórica um dos ingredientes fundamentais da quarta seção do *Fedro*. Mas devemos lembrar que uma dificuldade em relação à verdade não cabe à dialética e sim à retórica. A dialética é enfaticamente caracterizada na República como modo de pensar em íntimo contato com a verdade.

natureza da alma e descobrir a espécie de discurso que corresponde a cada natureza; (5) dispor e organizar seu discurso em correspondência à alma, conforme sua complexidade ou simplicidade (277b5-c6).

Nesta quarta seção do *Fedro*, os dois aspectos da dialética se conjugam. É aqui também que se tornam mais evidentes algumas de suas conexões com a reminiscência, como veremos no próximo capítulo. Mas é preciso, antes, recolher ainda outra anotação da terceira seção.

## 2.4 A PAIXÃO PELA DIALÉTICA

Monique Dixsaut (2001A, p. 131) chama a nossa atenção para a natureza do entusiasmo de Sócrates com a dialética. “De minha parte [diz ele] sou amante dessas divisões e dessas sínteses” (266b3-4). A frase não é casual. Ao termo de uma análise cujo exemplo era o amor, o amor de Sócrates emerge com toda a sua intensidade. “Se encontro alguém com essa aptidão de enxergar uma unidade que seja também, por natureza, a unidade de uma multiplicidade, eu sigo seus passos, eu o sigo como a um deus” (266b5-7). Ora, essas frases relatam uma disposição habitual de Sócrates. A reflexão que ele acaba de realizar sobre os discursos anteriores o fez neles des-cobrir, re-encontrar, a dialética, que ele já conhecia. Porque ele já a praticava e já a amava. A análise “técnica sobre *éros* [escreve Dixsaut], não faz mais do que reencontrar verdades que teriam sido alcançadas de outra maneira” (*loc.cit.*). Com efeito, desde a vaga lembrança de inseguros nomes de poetas antigos que teriam ensinado coisas diferentes das escritas por Lísias (235b5-d3), desde a interrupção de seu primeiro discurso porque se deu conta de estar sendo impiedoso (242d4-e5), Sócrates sabe dessas diferenças que se enfim irão se desdobrar em seu segundo discurso e são agora claramente formuladas, na conversa com Fedro. “O método não nos diz nada que não soubéssemos antes sobre o amor, ele se contenta em coordenar ou subordinar essas verdades esparsas” continua Dixsaut (*loc. cit.*). Precisamos então perguntar de onde vieram essas verdades. Dixsaut cita, entre outros, a mitologia, a tradição, a medicina (*loc. cit.*). De fato, Platão usa o mito como recurso para expressar certas verdades (244a3-4; 247c5; 275b5-c2). Afirma repetidamente que os antigos sabiam o que é verdadeiro (273e9; 274c2). E tem nos ensinamentos de Hipócrates uma fonte, parceira da verdade, para esclarecer as condições da arte oratória (270c8-9).

Mas me parece que Dixsaut chega muito perto de nomear outra fonte quando escreve: “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*” (*loc. cit.*). E mais: “Que [o amor] seja bom ou ruim, tirano ou filósofo, ele é quem possui o poder de ultrapassar o múltiplo em direção ao um [...]”. Mas a mestra francesa tem, nessa página (2011A, p. 131-132), o propósito de enfatizar o que escreveu antes e eu registrei acima: a “irrupção do *éros* próprio a Sócrates” mostra que de fato “a dialética não é um ‘método’ no sentido em que entendemos essa palavra”. Se pensarmos na dialética como uma metodologia estaremos nos desvinculando “daquilo que é sua origem: o dever de compreender, o *éros* do dialético” (*loc. cit.*).

Compete a um outro propósito, o destas páginas que escrevo, perguntar: qual é a verdade que pode ser alcançada pela melhor aspiração de *éros*? Como se denomina a lembrança da verdade que *éros* alcança? Trata-se de uma pergunta lançada para meu próximo capítulo.

## CAPÍTULO TERCEIRO

### RELAÇÕES ENTRE REMINISCÊNCIA E DIALÉTICA NO *FEDRO*

O trabalho deste capítulo consiste em três diferentes operações. Primeiro, trato de indicar os principais elementos de distanciamento e de aproximação entre os conceitos de reminiscência e dialética que se podem retirar dos estudos realizados nos capítulos anteriores. Uma segunda operação, mais complexa, é apresentar, a partir do exame desses dados textuais, algumas hipóteses sobre possíveis relações entre os dois conceitos. Parece-me que se pode reconhecer, no texto do *Fedro*, alguns indícios significativos, os quais apontam para o terreno que lhes é comum, a alma humana, e para campos de convergência onde reminiscência e dialética se tornam aliados. E se colocamos algumas características dos dois conceitos em paralelo – o que nos permite o exercício de simplesmente olhar de um lado para o outro, ou seja, da dialética para a reminiscência e vice versa – então se tornam visíveis algumas hipóteses sobre como uma pode se tornar complementar à outra. Uma hipótese principal me parece abrir uma via de pesquisa – toda essa segunda operação é de cunho exploratório – sobre os indícios de semelhança entre os dois conceitos. E do mesmo exercício também me parece possível destacar três outras hipóteses adjacentes sobre a presença de aspectos da dialética no cultivo da reminiscência. Na última operação - a conclusão final - coleto o resumo do percurso trilhado nesta dissertação, salientando os resultados atingidos e as principais hipóteses e questões que permanecem em aberto.

#### 3.1 DADOS INICIAIS DO TEXTO

Vimos, no primeiro capítulo, que a reminiscência é a experiência<sup>140</sup> de reconhecimento realizado pela alma, na dimensão da memória, de algum aspecto das

---

<sup>140</sup> Utilizo a palavra “experiência” no sentido de uma vivência pessoal consciente, na qual o homem apreende uma realidade, neste caso uma realidade inteligível, e passa a interagir com ela. E não no sentido moderno de confirmação empírica de dados. Na reminiscência o homem “reconhece”, isto é atribui ao que é apreendido uma certa qualidade que lhe é de algum modo, e em algum grau, acessível. Ao escolher essa palavra visio a possibilidade de entender a reminiscência seja como oriunda de uma vida anterior, conforme os termos do mito, seja de outra fonte indefinida mas não dependente de uma vida eterna da alma. Expor essa segunda interpretação demandaria toda uma série de considerações que não cabem a esta dissertação. Mas indico que se poderia distinguir, no mito central do segundo discurso de Sócrates, entre aquilo que se refere a uma “outra” vida e aquilo que é dito da experiência humana, pois a reminiscência ocorre “nesta” vida. A linguagem mítica ressoa o universo cultural de Platão, mas sua interpretação pode se referir à experiência real, aquela que um ser humano pode sentir em si mesmo, examinar, pensar e dialogar, perguntando e buscando respostas. No limite – e agradeço à Profa. Dra. Marisa Lopes a inquirição acerca desse ponto importantíssimo - tenho em vista que a reminiscência

realidades essenciais anteriormente vislumbradas. Nos termos do mito dos carros alados, essa anterioridade se refere à vida pré-natal da alma. A reminiscência, também tratada no *Mênon* e no *Fédon*<sup>141</sup>, assume no *Fedro* o papel de fundamentar a sua magnífica concepção do amor.

Vimos no segundo capítulo que a dialética é o processo discursivo do pensamento em busca do conceito verdadeiro, ou seja, a arte da análise e da explicação filosófica que procede por sínteses e divisões. Na raiz da dialética acha-se o exercício de uma conversação que busca esclarecer, mediante perguntas e respostas disciplinadas, a noção verdadeira de um objeto. No seu significado mais estrito, ela é o duplo movimento de sintetizar elementos dispersos numa definição e de analisar esse gênero até conseguir compreender o ente específico do qual se fala.

O texto do *Fedro* nada diz, explícita e diretamente, sobre quaisquer possíveis relações entre a reminiscência e a dialética.

Ao contrário, esses dois conceitos permanecem separados por ao menos três distanciamentos significativos. O primeiro é o fato da separação textual entre os dois conceitos. Com efeito, a reminiscência - fator de primeira importância na doutrina sobre o amor - é exposta na segunda seção do *Fedro* e permanece inteiramente ausente na terceira seção, ali onde a dialética ocupa um lugar central. E a dialética - processo crucial para a instituição de uma legítima arte oratória - não é explicitamente mencionada, a não ser periféricamente (no início do preâmbulo ao segundo discurso de Sócrates, em 242a6), na segunda seção do *Fedro*, lugar privilegiado da reminiscência. Se passarmos, contudo, das menções explícitas para a presença efetiva, vimos no segundo capítulo que os dois procedimentos da dialética, a síntese e a divisão, foram usados, ainda que de modo dito não intencional, na própria estrutura básica dos discursos de Sócrates. E o procedimento da divisão foi também usado na descrição das características da alma, seja divina ou humana. Isso nos fornece uma primeira pista sobre uma conexão efetiva entre a dialética e a reminiscência, mas o texto nada afirma sobre o caráter dessa ligação. Vimos, também, que a

---

possa ser entendida como uma experiência diversa da memória, enquanto não vinculada ao passado ou à temporalidade, mas sim ao esforço atual da *diánoia*. As hipóteses lançadas neste terceiro capítulo vão na direção de entender a reminiscência como ponto de partida e como culminância da dialética, quer dizer, como apoio inicial e como confirmação consistente para a reflexão filosófica. A busca do conhecimento - quer dizer a *filosofia* - brota de uma ausência, uma falta, e se estende em direção a uma idéia, uma *res-posta*. Tal percurso é o da dialética e nesse sentido poder-se-ia dizer que a dialética faz a razão "reminescer" a verdade (ainda agradeço a Marisa Lopes essa expressão). Mais tarde Epicuro falará numa *epibolé tês dianoías*, uma espécie de salto da razão, e Plotino o entenderá de um modo que abrirá caminho para tudo aquilo que os latinos chamarão de *intuitio*, mas isso já pertence a um universo que não é o de Platão.

<sup>141</sup> A fórmula nuclear afirmada nesses diálogos é que todo aprendizado de um saber não é mais do que uma reminiscência (*Fédon* 72e; *Mênon* 81e). Ver Kahn (2011, p. 120-132), Scott (1985) e as pertinentes observações de Moravcsik (1970, p. 53-69).

quarta seção do diálogo sugere alguns fatores de aproximação entre os dois conceitos em pauta (quando Sócrates, partindo do mito de Thot e Thamus, distingue entre os discursos vivos que se alimentam da reminiscência e usam a dialética, e os discursos estéreis, dependentes de instrumentos externos de recordação). Mas o texto é breve e a conversa entre os personagens não avança nessa direção. A separação fica mantida.

O segundo distanciamento manifesta-se no contraste entre a linguagem usada para os dois conceitos, implicando diferentes práticas comunicativas e objetivos. O contexto formal da reminiscência é o de um discurso mítico-poético e o da dialética é o de uma conversa racional. São duas as diferenças: de um discurso para um diálogo, de um mito para uma cuidadosa argumentação. O conceito de reminiscência é posto sem discussões enquanto o de dialética submete-se a vários questionamentos do interlocutor. A reminiscência consiste numa experiência anímica, pessoal, da qual se fala quase sempre por analogias. Ela é colocada no quadro de uma grandiosa narrativa sobre os destinos da alma humana, submetidos a leis divinas incontroláveis. A dialética consiste em procedimentos lógicos que respondem à necessidade de rigor e coerência na comunicação humana objetiva. Ela tem a ver com os discursos públicos e os negócios/ócios privados, sempre verificáveis apesar da relatividade de suas circunstâncias.

Um terceiro distanciamento refere-se ao fato de que a reminiscência é uma experiência anímica individual, uma operação adstrita a uma única pessoa, enquanto a dialética é um fenômeno essencialmente interpessoal. O segundo discurso de Sócrates sublinha repetidamente, como vimos no primeiro capítulo, o embate que em geral se arma entre a concentração do filósofo e os interesses da maioria das pessoas (249d1-3). Entre as causas dessa tensão está o caráter íntimo da reminiscência e também a dificuldade em comunicar algo dessa realidade que não desperta benevolência. A dialética, por outro lado, além de ser essencialmente uma interlocução, é por natureza constituída de demonstrações em que o conhecimento rigoroso alia-se, como vimos no segundo capítulo, a uma imprescindível dose de persuasão, vinculada ao conhecimento dos diversos tipos de almas.

Mas apesar dessas diferenças, basicamente formais, a possibilidade de pensar algumas relações entre a reminiscência e a dialética brota da presença de fortes indícios<sup>142</sup> que podem ser constatados em vários momentos do *Fedro* e aproximam os dois conceitos sob o ponto de vista de seu conteúdo. Agreguei esses sinais em cinco tópicos, organicamente interligados.

---

<sup>142</sup> Indícios, mesmo fracos, devem ser examinados seriamente, como ensina Marco Zingano (2011, p. 391).

Ambas, a reminiscência e a dialética, são organicamente vinculadas com o exercício da filosofia. Em 249b6-d3 o filósofo é identificado com sendo aquela pessoa que se dedica, com todas as suas forças, ao exercício da reminiscência. E em 256a7 uma vida de amor à sabedoria é oferecida como o fruto do cultivo da reminiscência pela parte racional da alma. Vimos no primeiro capítulo que todo um aspecto da reminiscência consiste na concentração da mente discursiva para “compreender o que denominamos de forma inteligível” (249b7-8). Em seguida se esclarece que a mente, no caso, é a do filósofo, dedicado àquelas realidades que se vinculam “ao que foi visto”, as ideias, as formas inteligíveis. Por outro lado, em 259d3-4 fala-se numa arte que é própria à filosofia, arte que a sequência do texto indica ser a dialética. E em 278d3-5, o nome de filósofo é reservado para os autores que sabem o que é verdadeiro, que podem defender a verdade de seus escritos numa discussão (*eis élenkon*, 278c6), e que demonstram a seriedade (*spoudé*, 278d1) de seus propósitos. Tais características indicam o cultivo da dialética<sup>143</sup>. E tais escritores contam entre os que semearam discursos fecundos, discursos do tipo daqueles descritos, pouco antes em 276e5, como realizados “com a dialética”.

Ambas se dirigem para a verdade e para a sabedoria. Não destaco esse indício como mera dedução do anterior, o que seria lógico, mas para recolher o que o texto do *Fedro* acentua. A reminiscência é a elevação da alma para a dimensão das verdades inteligíveis (249c2-6; 254b5-6), para aquilo que é visto na “planície da verdade” (*aletheías pedíon*, 248b7), onde os seres reais se tornam alimento da parte racional da alma. A dialética é o caminho que se deve seguir para “pensar bem” (*phroneîn*, 266b4), em correspondência a um fundamento seguramente verdadeiro (260e6-7; 277b5); é apenas a partir desse fundamento, é apenas dentro do âmbito da verdade e da ciência (*epistéme*), que se pode falar em procedimentos dialéticos, segundo os quais se busca tanto uma definição clara (265d5) e distinta (265d5-6) quanto uma análise consistente com a verdadeira natureza das coisas (265e1-2). A reminiscência conduz, consoante a conclusão do segundo discurso de Sócrates, para uma vida pautada pelo amor à sabedoria (256a7-b3). Assim também a quarta descrição da dialética, no final da terceira seção do diálogo, aponta para a realização de um modo de “falar” (*légein*) e de “se conduzir” (*práttein*) agradável aos deuses (273e6-8). Enquanto solidamente voltadas para a sabedoria, a reminiscência e a dialética se unem na fruição do

---

<sup>143</sup> É a leitura explícita de Robin (2002, p. CLXXXVI), para quem o cunho provisório do nome “dialético” dado às pessoas que cultivam sínteses e divisões, em 266b8-c1, é nesta passagem substituído pelo nome definitivo de “filósofo”. É também uma das leituras aduzidas por Elio Aristides, conforme descreve CASSIN (2005, p.149-158).

prêmio de Calíope e Urânia, as musas da filosofia (259d2-6), concedido àqueles que se dedicam a filosofar (como fazem os que se dedicam à reminiscência) e honram a arte da filosofia (que é a dialética). Em outros termos, ambas conduzem para a mais venturosa das vidas ao alcance dos seres humanos (256b6-7), e por isso são exaltadas, em termos equiparáveis, por sua excelência e por sua qualidade divina (256b6-7; 266b8).

Ambas são colocadas em contraposição a um mesmo grupo de conceitos e de atitudes, o que constitui contraprova do indício acima. A reminiscência é a lembrança da ciência, “não a [ciência] que muda conforme os diversos objetos que no presente denominamos reais, mas a que é verdadeira ciência daquilo que é a verdadeira realidade” (247d7-e3). “O que denominamos de real”, mas em verdade muda conforme as coisas e as circunstâncias, corresponde justamente ao verossímil, ao que é superado pela verdade da dialética. Assim como a reminiscência se opõe ao que chamamos real e não o é, a dialética se opõe ao que é chamado verdadeiro e o não é. Ambas se opõem a um mesmo tipo de cegueira ou surdez (270d9-e2). As pessoas que censuram o homem dedicado às coisas elevadas ignoram a realidade da inspiração divina (249d3). Do mesmo modo os retóricos tradicionais ignoram a verdade (262c1-2), ou a “mandam passear” (272e5). O que dificulta a reminiscência é a influência das injustiças (250a3-4) assim como os que desdenham da dialética não sentem nenhuma necessidade de conhecer a justiça (272d). O que ocupa a atenção dos maus oradores é a opinião da maioria (260c) e são as opiniões que provocam o esquecimento (248b). A reminiscência se opõe ao esquecimento<sup>144</sup> e o esquecimento é a raiz da ignorância. A dialética se opõe à prática oportunista da retórica tradicional e esta só pode operar sobre o solo da ignorância (260b1-3).

Tudo o que foi arrolado acima enseja o fato de que ambas, a reminiscência e a dialética, são cultivadas por poucas pessoas. A maioria das pessoas, tangida por más companhias e contagiada pela injustiça, abafa a reminiscência (250a1-7). Podemos retirar das entrelinhas do texto que a maioria dos oradores evita a dialética pois é muito mais da atenção ao verossímil, o contrário da verdade exigida pela dialética, que se fala (259e6-7, 272c7-8) e que se usa costumeiramente nos tribunais (272d7-8), e isso porque são difíceis as exigências da dialética (273e3-4; 274a2-3), como também o são as da reminiscência (250a2). Em relação à sua disseminação, é preciso notar que a reminiscência, fenômeno pessoal, não foge das

<sup>144</sup> A reminiscência do filósofo é a antípoda daquela amnésia mencionada no primeiro discurso de Sócrates: “a maioria das pessoas esquece que ignora a essência das coisas” (237c2-3). Eis um esquecimento ao quadrado (expressão conforme a *República*, livro IX, 587c-e), pois que ignorância, à luz do que a reminiscência nos revela, já é por si mesma um esquecimento, o qual se acha dobrado se as pessoas esquecem que são esquecidas. Por isso Sócrates, ao contrário da maioria, não só declara que seu conhecimento é o de uma ignorância (*Apologia*, 21d) como isso o motiva a buscar o conhecimento substantivo da realidade.



condições políticas, como bem observou Griswold (1992). Mas também a dialética, enquanto cultivo do pensamento, depende de condições pessoais.

Ambas, enfim, constituem operações da *diánoia*, quer dizer, são processos de uma mesma parte específica da alma humana. Um esclarecimento sobre o significado dessa palavra no *Fedro* foi ensaiado no primeiro capítulo. As declarações do texto são explícitas. Em 249c5, depois de postular a definição do primeiro aspecto da reminiscência, Sócrates imputa à *diánoia* do filósofo o dote das asas que a elevam em direção àquelas coisas que dão identidade ao deus. Em 256a8, o acesso à excelente vida de amor à sabedoria é garantido quando a parte superior da *diánoia* do amante conquista a plena hegemonia sobre as outras partes da alma. Ainda mais, em 247d1-3 está dito que mesmo para os deuses, é a sua *diánoia* que se rejubila por contemplar os seres reais<sup>145</sup>. Por outro lado, em 270d1 afirma-se que a atenta consideração da natureza das coisas, que põe em movimento a dialética, é uma manobra da *diánoia*. Podemos cogitar que isso se confirma em 263a7 quando Sócrates pergunta se, ao escutarmos as palavras, não pensamos (*dienoéthemen*) no seu significado, quer dizer na sua definição, buscada pela *synagogé*. E de modo mais geral (portanto mais vago e no entanto ainda conectado ao fundamento da dialética), cabe à *diánoia* do orador conhecer a verdade de seu assunto.

Tais indícios podem levantar diversas perguntas, entre as quais mantenho, inicialmente, apenas duas. Primeiro: respeitando o silêncio do texto mas tentando explorar as suas complexas implicações, não seria legítimo esboçar um terreno comum em que os conceitos de reminiscência e de dialética se entrelaçam, e os campos de convergência para onde os dois parecem se dirigir? Segundo: considerando que os elementos acima elencados traçam um paralelo entre a reminiscência e a dialética, o que se pode observar se, bem simplesmente, olharmos de um lado para o outro?

### 3.2 TERRENO COMUM

A primeira evidência do texto do *Fedro* para a leitura a que me propus – examinar se são possíveis relações entre a reminiscência e a dialética - é que da reminiscência se fala extensamente na primeira parte do diálogo, e da dialética se fala principalmente na segunda parte. Duas partes porque os dois temas maiores da obra, *éros* e *lógos*, estão nelas dispostos separadamente. Mas, de acordo com a perspectiva assumida pelo leitor, várias vias se tornam

---

<sup>145</sup> As duas últimas citações tangenciam a questão das relações entre *diánoia* e *noús*. Ver nota 78 à página 55, acima.

possíveis para reencontrar a unidade do conjunto, na qual se mostram relações tecidas entre a erótica e a retórica, atravessando a tessitura inteira do diálogo.

Léon Robin (2001), Franco Trabattoni (2010), Charles Griswold (1986), Monique Dixsaut (2000; 2001A), foram alguns dos apoios que me permitiram abrir os olhos para tentar perceber como o *Fedro* aponta para uma certa maneira em que o amor e os discursos se ligam intimamente na alma humana. Apesar das diferenças entre suas interpretações, esses autores apontam para o fato de que a alma humana é terreno comum entre a retórica e a erótica.

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.

Vimos nos capítulos anteriores a relevância do tema da alma na economia do texto do *Fedro*. Os dois discursos de Sócrates acabam afirmando (241c4-6 e 256b6-7) o valor inestimável do aperfeiçoamento da alma<sup>146</sup>, sendo que o segundo, recolhendo essa consigna do primeiro, inicia mostrando as realidades mais altas que a alma pode vivenciar: sua imortalidade, sua convivência com os deuses e sobretudo sua visão das realidades essenciais. As duas últimas seções do nosso diálogo voltam-se necessariamente para os objetivos anímicos da oratória e da dialética. O tema da *psycagogia* retoma o foco no aperfeiçoamento

---

<sup>146</sup> Em Platão o problema do conhecimento não se separa da ética. Ler Platão implica retornar ciclicamente a essa raiz: Sócrates chamando a atenção para o cuidado que devemos dedicar à nossa alma e ao modo de torná-la melhor (*Apologia* 30b). Concordo com Kahn (2004, p. 383): “Para Platão filosofia é essencialmente uma forma de vida e não uma série de doutrinas”. Entendo “forma de vida” como sendo um conjunto de práticas que expressam uma escolha consciente de valores, interesses, objetivos e ideias, numa interação recíproca entre vontade e inteligência, como ensina Pierre Hadot (1999, especialmente p. 69-117 e p. 383-385). Entendo “doutrinas” aqui como uma coleção fixa de dogmas, impositivos antes de serem bem compreendidos. Mas se entendermos a palavra em sua origem antiga de ensinamentos oriundos da experiência refletida e oferecidos para a formação do livre discernimento da consciência, então me parece que podemos, sim, falar em “doutrinas” de Platão, ressaltando-se que elas não formam nunca, por seu próprio significado, uma série fixa.

da alma, revelando sob nova luz a força de *peithó* e direcionando todo o trabalho da dialética, em comparação com a medicina (270b), para a distinção adequada dos tipos de alma. Na quarta seção, o exame sobre o valor dos discursos - que ocupa toda a segunda parte do *Fedro* - chega a seu cume no momento em que Sócrates define, numa bela fórmula, que a excelência do discurso consiste em saber “inscrever-se na alma” do homem (276a5-6; 276e6-7).

Seja a paixão amorosa, ou a reminiscência, seja o diálogo, ou os efeitos do discurso, são sempre facetas diversas de uma mesma realidade que é a movimentação viva da alma humana assumindo uma diversidade de conformações. É nessa perspectiva e nessa visão que podemos explorar conexões profundas entre a retórica e a erótica e dentro delas pensar algumas relações entre a reminiscência e a dialética.

### 3.3 CAMPOS DE CONVERGÊNCIA

Dentro do terreno interminável da alma<sup>147</sup> é preciso destacar os campos em que reminiscência e dialética chegam a se encontrar. As aproximações acima elencadas indicam convergências porque ambas constituem processos. A reminiscência parte da multiplicidade sensível para uma unidade superior, ou se eleva na aspiração pela beleza em direção às formas inteligíveis. A dialética é organizada em etapas seguidas e metódicas, e quanto ao homem dialético, Sócrates quer seguir-lhe os passos. A filosofia e a verdade, acima citadas, já são direções afluentes. Dentre outros campos de convergência destaco aqui a sabedoria. Na sabedoria o conhecimento e a ética também convergem.

Existem palavras verdadeiras e palavras enganosas, assim como existem amores saudáveis, benfazejos, e paixões doentias, nocivas. Os homens, precisamos reconhecer e distinguir essas qualidades. O *Fedro* retorna constantemente à necessidade de um tal discernimento, alertando para as confusões que se instalam entre o justo e o injusto, o verdadeiro e o falso, o belo e o feio (242e1-4; 244a6-9; 245b3-c1; 256e3-7; 258d7-8; 259e1-3; 261c4-d8; 262a7-9; etc.). É necessário averiguar essa *krisis*, aprender a “desvelar” (*apokryptoménon*, 261e4) seus meandros, “esclarecer a natureza das coisas” (*phýsin eínai deiknýnai*, 271a8) e assim constituir um método (*hodós*, 263b7; *méthodos*, 270c4; 270d9), visando amparar as melhores escolhas, as melhores atitudes que devem acompanhar os

---

<sup>147</sup> Lembrando Heráclito de Éfeso (DK 22 B 45): “mesmo percorrendo todos os caminhos não encontrarias os limites da alma, tão profundo *lógos* ela possui”. Cito a partir da edição do texto grego em *HERÁCLITO. Fragmentos contextualizados. Prefácio, apresentação, tradução e comentários de Alexandre Costa*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

melhores discursos (273e5), as melhores realizações ou “iniciações” (249c8)<sup>148</sup>. A escolha ética refere-se ao objetivo que se quer alcançar, impondo uma visão lúcida e bem articulada sobre o rumo do caminho. Devemos cuidar tanto de um bom passo, quanto de um bom caminho.

O *Fedro* ensina, no final de suas duas partes centrais, que o melhor propósito, o alvo “sublime” (274a3) que podemos usar como critério vivencial, é aquilo que nos conduz para o acordo com os deuses. Os deuses são índices dos valores mais importantes que o ser humano pode alcançar na medida em que se alimentam sempre com a realidade essencial<sup>149</sup>.

Todo o percurso do segundo discurso de Sócrates – a segunda seção do diálogo – resulta em mostrar que há um caminho que conduz os amantes para uma vida de equilíbrio, felicidade e sabedoria. Esse é o caminho dos que se lembram da verdadeira essência do amor e a cultivam. Essa lembrança é a reminiscência. Aqueles, entretanto, que se mantêm na ignorância e se esquecem do que outrora souberam, levam uma vida regida por opiniões e aparências.

Todo o percurso da terceira seção do diálogo resulta em mostrar que há um caminho que conduz os oradores a proferir discursos coerentes, bem organizados e persuasivos. Esse é o método dos que cuidam de esclarecer a verdade do seu assunto. Esse método é a dialética. Aqueles, entretanto, que se preocupam em somente persuadir, em vencer as disputas oratórias, sem se importar com a verdade de suas afirmações, permanecem presos a enganos que podem ter fatais consequências (260c9-d2).

No vestibulo da quarta seção do *Fedro* retorna o tema da memória, para se enlaçar mais uma vez com o da verdade (274c5-275b2). Thot o engenhoso (*tekhnê*), traz justamente uma droga dirigida à memória e à ciência (274e6). Mas diante da nova tecnologia e dos avanços que ela promete – e de certo modo historicamente cumpriu – o responsável pelos julgamentos práticos, Thamus o ponderado (*phrónesis*), detecta as confusões e distingue os campos (275a2-b2). De um lado estão os sinais artificiosos, externos, físicos, estáticos, que

<sup>148</sup> Conforme minha nota nº 59, página 47.

<sup>149</sup> Diz o texto de 249c6-7: “o que faz um deus ser deus porque a isso ele se aplica” é o mesmo valor cultivado pelo filósofo, a saber, a reminiscência. A frequência aos seres reais alimenta a identidade divina do deus. Ora, o que garante ao ser humano que este seja humano é uma mínima lembrança desses mesmos seres reais (249b5). Nesse sentido homens e deuses comungam, em graus diferentes, algo do mesmo alimento. Os deuses não experimentam reminiscência porque não se esquecem: sentem fome e vão se alimentar. Os homens, deslocados numa condição de esquecimento, não sabem bem que fome é essa: precisam se dedicar à busca da sabedoria. E o texto usa a imagem das asas para acentuar essa lição, pois elas - correspondendo à parte racional da alma e símbolo da reminiscência - participam do que é divino (246d7) já que se alimentam daquelas mesmas realidades (246e1). Tais analogias sugerem, portanto, um mínimo grau de identidade entre os homens e aquilo que é denominado “deuses”, pois ambos comungaram do mesmo alimento e esse alimento é o que lhes dá identidade. Viver em acordo com os deuses, ou falar e fazer o que lhes apraz (273e6-7) significa, no *Fedro*, falar ou dizer o que corresponde à mais pura ou mais profunda identidade humana, à essência da identidade humana.

produzirão muitos livros e uma aparência de memória, muita informação e um insuportável ar de erudição. Do outro lado estão os sinais orgânicos, os indícios internos, dinâmicos, que requerem esforço, cultivam a reminiscência e convidam à busca incessante de aprendizado. De um lado aqueles vastos recursos (*hypómnesis*) promovem opiniões (*dóksai*) que ficam boiando no esquecimento (*léthe*). Do outro lado o empenho em direção ao que merece ser lembrado (*mnéme/anámnesis*) frutifica em sabedoria (*sophía*) e verdade (*alétheia*).

O *Fedro* é um *biblión* que se enrola nessa questão. Já o mito é artificioso, acaba de ser inventado por Sócrates, mas este invoca os mais antigos sacerdotes (275b6) que sabiam se perguntar, simplesmente, pela verdade, pelas “coisas como elas são” (275c2). O leitor é em seguida envolvido no extremo paradoxo de um escrito que despreza os escritos<sup>150</sup> e precisa então, o leitor, retomar a perseguição<sup>151</sup> ao significado mais amplo desses fios delicadamente entretecidos mas aparentemente confusos diante de seus olhos, os fios de um texto que o convida a sustentar o diálogo vivo, mesmo que através das palavras fixas, e o inspira a deixar sua alma ser impregnada (276a5-6) pela tessitura que lhe desperta alguma viva aspiração.

### 3.4 HIPÓTESE PRINCIPAL

A partir do que foi escrito sobre a dialética, tomando um ponto de vista situado nos processos da dialética, e olhando para o que foi escrito sobre a reminiscência, devemos perguntar se a reminiscência pode chegar a participar de algum modo desses processos da dialética, exercer algum papel em relação a eles. Em caso positivo podemos avançar para perguntar qual seria uma função da reminiscência na dialética<sup>152</sup>. Ora, uma resposta positiva, que assumo como hipótese importante para esta investigação, parece atender aos pontos de

---

<sup>150</sup> Ao menos oito críticas são alinhadas por Sócrates contra os textos escritos: (1) não é mais que um lembrete (275c9-d2); (2) como a pintura, mantém-se calada e só repete a mesma coisa (275d4-d9); (3) vagando por toda parte, serve a qualquer pessoa (275d9-e3); (4) não consegue se defender ou proteger, carecendo para isso de seu pai (275e3-e5; 276c8-9); (5) é um simulacro do discurso vivo (276a8-9); (6) assemelha-se às plantas passageiras do jardim de Adônis, ou a sinais traçados na água (276b1-c8); (7) não pode ensinar adequadamente a verdade (276c9); (8) é apenas um jogo, útil para os esquecimentos da velhice e para os companheiros de caminho (276d2-d8).

<sup>151</sup> Ler é seguir ou perseguir sinais inscritos em algum suporte. A qualidade da perseguição depende em primeiro lugar do leitor. Um pensador saberá “dar as razões do que sabe” (*Fédon* 76b) e se disso deixar alguns sinais, o bom leitor saberá perseguir os diversos níveis da compreensão que lhes deu forma. Há, sem dúvida, um modo vívido de ler, capaz de des-envolver o pensamento contido nas várias camadas da trama e da urdidura de um texto.

<sup>152</sup> Em caso de resposta negativa, teríamos que explicar por que realidades que apresentam os pontos de aproximação acima listados não mantêm nenhuma relação. Essa pergunta, aliás, poderia ser dirigida ao silêncio do texto do *Fedro*. Meu trabalho tenta manter-se dentro dos limites em que alguma conexão parece segura.

semelhança acima aludidos, obedecendo ao seguinte raciocínio que apresento em forma sintética e depois passo a detalhar e discutir:

- (A) A dialética tem como fundamento o conhecimento da verdade.
- (B) O texto do *Fedro* caracteriza os procedimentos da dialética, mas não se dedica a esclarecer o modo de acesso da dialética à verdade.
- (C) A reminiscência é a elevação do entendimento humano para o âmbito das realidades essenciais, ela consiste em acessar a verdade.
- (D) A reminiscência pode bem servir como fundamento para a dialética.

### 3.4.1 O FUNDAMENTO DA DIALÉTICA

Afirmar a presença imprescindível da verdade para todo discurso válido, no qual será incluída a dialética, é a premissa maior da estratégia argumentativa da terceira seção do *Fedro*. A tese de que todo bom discurso e toda boa retórica deve se fundamentar na verdade é levantada em 259e, na forma de uma pergunta. A proposição é em seguida confrontada com o costume da retórica tradicional que se dedica ao verossímil, e também com a presença vigorosa da persuasão. Ela é reafirmada em 260e6-7 - “não existe propriamente arte, nem jamais haverá, sem ligação com a verdade” - e depois vitoriosamente confirmada em 262c1-3. A mesma tese, ainda referente à oratória em geral, retorna em 273d3-7, quando Sócrates, dirigindo-se imaginariamente a Tísias, lembra aquilo que a atual conversa já havia estabelecido: o verossímil se impõe sobre os ignorantes<sup>153</sup> devido à sua semelhança com a verdade, por isso o homem que conhece a verdade é o mais apto a descobrir tais semelhanças, em todas as circunstâncias.

Uma vez aclarado o solo seguro da verdade, pode a conversa entre Sócrates e Fedro voltar-se, em 265d-e, para os procedimentos da dialética. Mas eles guardam alguns embaraços, como vimos no segundo capítulo da dissertação e focalizarei no próximo parágrafo (3.4.2).

O texto do *Fedro* volta a explicitar a verdade como fundamento da dialética antes e depois da primeira descrição dos procedimentos da dialética, em 270c8-271a2. Antes, pois

---

<sup>153</sup> Seria preciso mostrar de modo mais claro que há sempre uma base de ignorância para o sucesso dos discursos que exploram a verossimilhança. É um sucesso que se sustenta pela ignorância dos ouvintes, e é ilusório porque no momento em que entra em cena o verdadeiro conhecimento o que foi dito com base na ignorância se desfaz por si mesmo.

essa descrição segue o que dizem Hipócrates e a razão “verdadeira” (*alethès logos*, 270c9)<sup>154</sup>. Depois, ao afirmar que as regras da arte mostram a realidade com exatidão. Esta última passagem, contudo, não está isenta de incertezas, como veremos abaixo.

No resumo de toda a terceira seção, onde se encontra a quarta descrição da dialética, Sócrates estatui (273d4) que o objetivo final do diligente esforço da dialética é o *lógos* e a *práxis* que agradem aos deuses (*theoís kekharisména*). Esse objetivo sublime (*mégalon*, 274a3), já mencionado no meu parágrafo anterior, coloca sem dúvida um critério em tudo harmonioso com a verdade, a ser cumprido pela dialética.

E enfim, no resumo final de toda a segunda grande parte do *Fedro*, em 277b5-6, quando mais uma vez os procedimentos da dialética são condensados, é “o conhecimento da verdade, sobre cada uma das coisas de que se fala ou escreve” que recebe a primazia.

Parece-me, todavia, que devemos considerar nesse sentido não apenas as declarações explícitas e sim o diálogo como um todo. O confronto de Sócrates com o discurso de Lísias e com sua primeira réplica decide-se no preâmbulo da *palinódia*, no momento em que Sócrates afirma ter pronunciado uma falsidade “terrível” (242d4), em seguida adjetivada com uma série de outras acusações. Esse é um momento de compreensão: uma verdade havia ficado de algum modo esquecida mas agora irrompe, desfazendo as assertivas anteriores. Podemos notar que o juízo severo de Sócrates contra aqueles discursos tem como critério primeiramente uma crença: “não crês que Eros é filho de Afrodite e é um deus? (242d7)”. Ora, esse enunciado apresenta uma ideia que por si mesma tem a força de derrubar, de um só golpe, tudo o que havia sido dito antes. “Pois se é um deus [...] não pode ser algo ruim” (242e3). Fedro responde com uma opinião: “dizem que sim”. (242d8). Mas para Sócrates não se trata de mera opinião, e sim de uma falsidade gravíssima, que o obriga à imediata purificação, segundo o exemplo do que ocorreu com Estesícoro. A crença é desse modo declarada verdadeira por uma decisão consciente e seu contrário não guarda “nenhuma verdade” (243a8). O segundo discurso de Sócrates começa repetindo a paráfrase de Estesícoro: “nenhuma verdade no que foi dito antes” (244a3). Pois tudo dependeu de uma premissa errada que confundiu um deus – ou o dom de um deus como em seguida se corrige – com um mal. Então é preciso distinguir: o delírio não é sempre um mal, ao contrário, os maiores de nossos bens nos são dados por um tipo de delírio, aquele que é dom da divindade (244a6-8). Em consequência, a *palinódia* alinha fatos da tradição que mostram tais dons e depois expõe a natureza do mais elevado desses dons que é o amor. Dele precisamos, diz

---

<sup>154</sup> Para um estudo das implicações dessa expressão e mais amplamente sobre a noção de *lógos* na terceira seção do *Fedro* ver o detalhado estudo de Michel Fattal (2001)

Sócrates, formar uma ideia verdadeira (245C4), ou ao mesmo tempo formar uma imagem - quando a ideia ultrapassa nossas capacidades humanas - mas uma imagem que “ouse dizer a verdade pois é à verdade que ela se refere” (247c5-6).

Parece-me que temos, nesse enredo, um percurso de aproximação à verdade, alcançada no decorrer da conversação, quer dizer, de uma *dialesthai*. Uma vez instalada como critério indefectível – ousar dizer a verdade -, o diálogo avança para a noção de reminiscência que é modalidade de acesso à verdade. Depois do segundo discurso, o firme esteio na verdade não pode mais ser negado e passa a ser exigido em toda a retórica, e dentro da retórica na dialética, “pois não há técnica digna desse nome sem o fundamento da verdade” (260e6-7).

### 3.4.2 ACESSO DA DIALÉTICA À VERDADE

A terceira seção do *Fedro* dedica-se a descrever os procedimentos da dialética, quer dizer, suas operações técnicas. É o texto platônico mais extenso e detalhado no que se refere ao modo como a dialética atua, aos seus passos ou etapas. A dialética é usada com mais intensidade em outros diálogos, como o *Sofista*, sem ser lá acompanhada por uma descrição tão ampla do seu funcionamento.

No entanto, o texto nada diz sobre como a dialética acessa seu fundamento que é a verdade. Posta como o método correto e necessário para o bom discurso, cabe à dialética desenvolver os conceitos, e suas relações hierárquicas com outros conceitos, a partir de uma verdade que se pressupõe dada. O texto não explicita como a dialética garante o fundamento verdadeiro sobre o qual opera. O texto postula mas não examina nem discute as relações da dialética com a verdade.

Vimos no segundo capítulo que o primeiro enunciado sobre os dois procedimentos da dialética, em 265d-e, apresenta alguns problemas, os quais renderam detalhadas discussões aos escoliastas. Pois aquele enunciado é imediatamente reportado aos dois discursos de Sócrates, nos quais só com apuros consegue se encaixar<sup>155</sup>. Tentei acompanhar, no parágrafo 2.2.3., uma das principais discussões travadas recentemente sobre essa questão.

Também a passagem de 270e3-4 inspira alguma controvérsia. Nela está escrito: “aplicando as regras da arte (*tekhnê*) [que é a dialética logo antes descrita] deve-se mostrar de modo exato a realidade da natureza do objeto”. Mas este objeto, dirá a linha seguinte, é a alma. Ora, no início do seu grande discurso sobre o amor Sócrates havia asseverado que “para

<sup>155</sup> Conforme anota Ackrill (1997, p.94): “[...] giving a (not quite accurate) account of how in those speeches the single form of madness or irrationality had been divided [...]”.



expor o que ela [a alma] é seria necessária uma arte (ou “narrativa”, *diegésis*) absolutamente divina” (246a3). E em seguida sugere que isso “excede as capacidades humanas”. Estamos diante de uma contradição, como vimos no capítulo anterior. Essa passagem deixa margem para as dúvidas que já mencionei, e para questões que não me compete aqui discriminar, sendo indicadas apenas por compor o rol das hesitações em pauta.

Assim, afirmado claramente no início da discussão sobre a natureza da retórica, o princípio “verdade = fundamento necessário” permanecerá como um pressuposto silencioso de tudo o que será dito sobre a dialética, até ser expressamente confirmado somente no final do diálogo, em 277b5-6.

Podemos ler que a aplicação do princípio da verdade na *psicagogía* consiste em discernir a modalidade de discurso adequado para cada espécie de alma (271b-d) e isso no propósito de melhor persuadi-la. A própria persuasão, com seu poder de seduzir as mentes, recomendou diretamente que se deveria em primeiro lugar garantir o conhecimento da verdade para depois utilizar sua influência (260d). Mas é o contrário disso que os oradores costumam fazer. A questão de como garantir a prioridade da verdade é de fato muito complexa, o que obriga Sócrates a repisar o confronto com os mestres da opinião verossímil (272b7-274b1). No final dessa passagem se aponta para o desígnio enfim mais sublime de todo tipo de conversação<sup>156</sup> que é a harmonia com o plano divino<sup>157</sup>.

Há um certo silêncio do texto sobre esse aspecto particular que estou colocando em tela. E ele poderia talvez abrir espaço para a conjectura de que a aplicação da dialética na boa arte retórica pode ser entendida como a instituição de um método técnico, garantindo a qualidade formal dos discursos. Essa alegação pode avançar de modo a inserir uma divisão entre forma e conteúdo: poderia haver um “bom discurso” sob o ponto de vista formal, mas sem garantia automática de ser um “discurso bom” do ponto de vista de seu conteúdo. E então, um conteúdo que tomasse como ponto de partida algo de não verdadeiro ainda poderia ser estruturado em conformidade com as regras da dialética.

Griswold (1986, p. 194) comenta que um representante da retórica tradicional, que não se preocupasse com a verdade do assunto, nada teria a objetar contra as três primeiras descrições do procedimento de divisão, em 270d1-7, 271a4-b5 e 271c10-272b4. Nesse

<sup>156</sup> A frase repete os verbos *légo* e *prasso* em relação aos homens (*prós anthrôpous*) e aos deuses (*toû theôis*). Este segundo verbo denota uma conduta e também uma realização mais ampla, um “ocupar-se com”, seja em direção às coisas físicas ou seja com as pessoas. Nesse último sentido o verbo designa uma convivência em seu todo. A frase indica, portanto, para o “trabalho duro” (*diaponéon*) do orador – se ele for sábio (*sôphrona*) – uma finalidade superior que é a convivência com o divino.

<sup>157</sup> Reconheço, como o fiz na Introdução, que falta ao segundo capítulo desta dissertação um exame mais agudo sobre as relações entre a retórica e a dialética, recorrendo ao *Górgias*, com a ajuda de Casertano (2010) e de Cassin (2005), e sobre as relações entre a dialética e a *tekhne*.

sentido a alegação poderia ir adiante e no limite inserir, indevidamente, a ideia de que a dialética pode ser encarada como uma pura técnica, axiologicamente neutra. Quer dizer, ela poderia servir tanto para a verdade quanto para o engano, tanto para o bem quanto para o mal.

Hans-Georg Gadamer também dá munição para uma suposição semelhante no capítulo que dedicou à *Teoria da dialética no Fedro* (1994, p. 134-156). O mestre marburguense escreve que Platão chega a mostrar como o orador hábil deve ter compreendido o funcionamento da dialética para bem conduzir seu auditório (*op. cit.* p. 135). É isso, com efeito, que se pode extrair da precisa análise sobre as “assimilações” que se estende de 261c4 até 262c4<sup>158</sup>. Mais tarde Sócrates irá afirmar que os retóricos tradicionais conhecem bem a necessidade de distinguir os tipos de almas e adaptar-lhes a condução dos discursos, mas eles “dissimulam seu conhecimento da alma” (271c2-5). Aliás, eles guardam bem seus segredos, esses retóricos (273c7-8).

A via percorrida pela hipotética conjectura conduz, então, à ideia de que um retórico tradicional poderia bem conhecer e usar os recursos técnicos da dialética para melhor fazer seu próprio jogo de convencimento. Admitida essa alternativa, cabe perguntar se essa utilização dos procedimentos dialéticos por um orador tradicional ainda pode ser denominada de dialética. Ao meu juízo a resposta deve ser negativa, por duas razões.

A primeira é que a conjectura por mim aventada (e não por Gadamer, mas sugerida por Griswold) não tem nenhuma base sólida. Seu ponto de partida é uma suposição imaginária, a partir do fato de que a segunda seção do *Fedro* simplesmente enfatiza mais os procedimentos técnicos da dialética - em função de sua crítica da retórica tradicional e de sua proposta de uma retórica mais consistente - do que o modo de conexão da dialética com o fundamento da verdade. Mas todo o propósito da segunda seção e toda a sua estratégia argumentativa perderia sentido se o fundamento da verdade não fosse firme. Enfim, o fundamento de todo bom discurso é claramente expresso no início da seção e a sua aplicação à dialética volta a ser afirmada no final do diálogo, em 277b5-6. Nenhum motivo há para ele ser colocado em dúvida. No trajeto da argumentação, depois de afirmado o assento na verdade, a dialética é introduzida como necessária para garantir dois requisitos indispensáveis da boa arte oratória, a definição do tema e a organização dos seus elementos. Muito mais, a dialética eleva o rigor da definição e a riqueza da organização a um nível superior. Não haveria sentido nenhum em

---

<sup>158</sup> Num exame bem circunstanciado sobre essa passagem, Bruno Centrone (2011, p. 39-55) mostra que ao diagnosticar os artificios usados pelos retóricos para esconder o trânsito entre noções diferentes mas semelhantes, Sócrates deslinda delicadas operações das quais também os bons oradores podem se valer. Centrone vai adiante e mostra como alguns diálogos, notadamente o final de *Protágoras* e o *Láques*, parecem dar exemplo de procedimentos artificiosos parecidos.

fazer com que esse enobrecimento da arte dos discursos perdesse sua raiz – a verdade – da qual retira sua potência e sua coerência.

A segunda razão é que a dialética tem uma história e uma identidade de suma importância em toda a obra de Platão, segundo a qual deve-se afirmar que ela é um instrumento do filósofo, quer dizer, da pessoa que busca a sabedoria, ou seja, a verdade. Não é uma ferramenta feita para “rolar por todos os lugares, apresentando-se sempre do mesmo modo” (275e1-2). Parece-me de todo incongruente pensar que a dialética, para Platão, pudesse ser entendida como uma metodologia axiologicamente neutra. Ou pensar que o momento de conhecer a verdade fosse de algum modo separado daquele momento de realizar os procedimentos da síntese e da análise. Quanto a isso, basta-nos retomar os textos em que, na *República*, a dialética assume sua identidade em pleno vínculo com a mais elevada ciência e a mais límpida verdade (Livro VI, 511b-d; Livro VII, 537d).

Uma verificação decisiva nessa questão é o que aconteceu com o primeiro discurso de Sócrates. Ele poderia ser trazido como exemplo de um discurso formalmente correto, pois é assim que Sócrates o declara, mas construído sobre um pressuposto falso, que é o conceito de amor como desejo não razoável. No entanto, a correção formal desse discurso - tomado isoladamente em vez de colocado junto ao segundo discurso que o segue e completa - também não se sustenta. Conforme a leitura minuciosa que lhe faz Trabattoni (2011, p. 284-305), o primeiro discurso de Sócrates incorre num “erro de dialética”. Muito embora seja bem organizado, pois apresenta uma definição e em torno dela dispõe seu conteúdo, muito embora seja razoável, pois seus argumentos são coerentes em função de suas premissas, o conjunto resulta num equívoco. A unidade que é tomada como ponto de partida e a multiplicidade com que ele lida não se relacionam organicamente nem corretamente. O que falta a esse discurso, afirma Trabattoni, é justamente a difícil arte dialética da divisão e reunificação<sup>159</sup>.

Concluindo, pode-se afirmar que o *Fedro* apresenta a dialética em seus procedimentos de síntese e análise para o desenvolvimento da boa retórica, aquela que se baseia na verdade. Mas o texto do diálogo não se preocupa em analisar como se efetua a relação da dialética com seu fundamento que é a verdade. E esse é um aspecto que adquire relevância no seio de um exame mais exato do confronto com a retórica tradicional<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> Na realidade o ensaio de Trabattoni aqui referido abre mais uma vez o dossiê das discussões sobre como as frases de 265d-e se aplicam aos dois discursos anteriores de Sócrates. Não disponho das condições, neste momento, para expor aqui toda sua minuciosa análise. Mas ela precisa, sem dúvida, ser acrescentada ao trabalho de Dixsaut, considerado no meu segundo capítulo em 2.2.3.

<sup>160</sup> Seria necessário, aqui, deixar entrar no debate a obra seminal de Chaïm Perelman e seus desdobramentos.

Entretanto, o *Fedro* apresenta um outro processo que indubitavelmente realiza o acesso à verdade: a reminiscência.

### 3.4.3 REMINISCÊNCIA E VERDADE

A relação da reminiscência com a verdade é solidamente estabelecida no texto do segundo discurso de Sócrates, como vimos detalhadamente no primeiro capítulo desta dissertação. As passagens decisivas a esse respeito já foram retomadas no parágrafo 3.1. acima.

A reminiscência põe a parte racional da alma em contato com as realidades essenciais do plano inteligível. No seu primeiro aspecto, que denominei “esforço da *diánoia* do filósofo”, a expressão decisiva é “compreender”, pelo “raciocínio”, uma “forma inteligível” (249b7-c1). Trata-se de uma atividade da mente discursiva que avança dos dados sensíveis para uma unidade abstrata. Em termos de uma comparação com a dialética, este é o aspecto que mais nos importa.

No seu segundo aspecto, que denominei “lembrança da verdadeira beleza”, ocorre algo como um “lançar-se rapidamente para a beleza em si” (250e1-2) quando a pessoa enxerga algo que merece o nome de “belo”. As imagens falam de “adquirir asas e elevar-se” (249d6-7), de “desejar alçar-se”, “como um pássaro em direção ao céu” (249d7-8). Trata-se, em primeiro lugar, de “perceber os traços” sensíveis de um “modelo” que é a beleza essencial (250b4-6). Ocorre então que a pessoa se sente “fora de si mesma e não se domina” (250a8-9). A visão daqueles traços suscita intensos “amores” (250d5-8). O sentido da visão e os fluxos do desejo são aqui os fatores mais importantes. As pessoas mais afinadas com o significado da reminiscência reagem “elevando o olhar respeitosamente” (250e4-5) “em direção à essência da beleza” (254b4-5) e acolhem a “vaga de desejo” que lhe vem do corpo belo (251c8-9). Tudo nos fala de uma elevação para a verdade contida na beleza.

No seu terceiro aspecto, a conexão é realizada com as características de um arquétipo divino, deixando de ser relevante, ao que me parece, para o tema agora em foco.

As realidades essenciais que são nomeadas no segundo discurso de Sócrates - beleza, sabedoria, justiça, ciência, integridade, simplicidade, imobilidade, felicidade, puro pensamento (*phrónesis*) e “tudo o que honra a alma” (250b2-3) – formam aquilo que o texto denomina “a planície da verdade”. Uma única vez, conforme interpreta Pradeau (2001, p.

28)<sup>161</sup> elas são denominadas *eîdos*, no sentido de formas inteligíveis (em 249b8)<sup>162</sup>. Mas elas correspondem ao que *Fédon* e *República* denominam de formas inteligíveis, tal como entendem alguns comentadores, por exemplo Charles Kahn (2004, p. 355-356). Parece-me seguro, também, afirmar que as realidades essenciais vinculadas à reminiscência, referidas no segundo discurso de Sócrates, correspondem perfeitamente àquilo que na terceira seção do *Fedro* é chamado de “verdade” e se vincula à dialética, como argumentarei a seguir.

#### 3.4.4 A REMINISCÊNCIA COMO FUNDAMENTO PARA A DIALÉTICA

Na terceira seção do *Fedro* o termo “verdade” refere-se ao núcleo de todo tipo de assunto que pode ser tratado em conversas, discursos e escritos. Não temos, nessa seção, um esclarecimento sobre o conceito de verdade, mas parece-me justo afirmar que o núcleo de todo assunto sempre terá como referência a sua essência (*ousía*), e sua essência pode ser denominada de “forma inteligível” (*eîdos*) ou de “a coisa ela mesma” (*tò ón óntos*), como ocorre na segunda seção. Para isso precisamos antes aceitar que são idênticas as realidades essenciais, focalizadas na *palinódia*, e a essência de cada coisa sobre a qual se conversa, focalizada na terceira seção.

Valho-me de duas passagens do *Fédon* para expressar essa afirmação de modo mais claro<sup>163</sup>. Em 65b-66a, podemos encontrar a pergunta que agora nos toca, sobre a experiência de compreender a verdade. A verdade, conversam Sócrates e Símiias, não é acessível ao corpo, mas sim e tão somente ao ato de raciocinar, e tão mais perfeitamente quanto menos a razão seja perturbada por qualquer tipo de sensação ou emoção. Nessa condição a razão pode se concentrar em si mesma e compreender que existe algo que é justo em si, que é belo, é bom. Não o vemos com os olhos mas com a razão, capaz de buscar, examinar e compreender a essência (*ousía*) de cada coisa, “por exemplo a grandeza, a saúde, a força, em suma todas as coisas”.

Extraio dessa passagem as seguintes afirmações. Existe uma coisa que é a justiça em si mesma, o bem em si mesmo, a beleza em si mesma (“uma coisa” é locução usual em

<sup>161</sup> Ver nota 54 do primeiro capítulo.

<sup>162</sup> Charles Kahn conclui seu estudo sobre a “teoria das formas” nos diálogos anteriores ao *Fedro* afirmando que o mito das almas contemplando as realidades essenciais na planície da verdade constitui o clímax e o ponto mais alto do ensinamento sobre as formas como base e objetivo da vida filosófica (2004, p. 367)

<sup>163</sup> Agradeço à minha orientadora, Eliane Christina de Souza, a indicação desta via de pensamento. Mas as imperfeições na interpretação dos textos e na articulação entre os diálogos são de minha responsabilidade. Não compete à minha leitura do *Fédon* discutir os vários problemas internos que o texto encerra, mas tão somente extrair um exemplo e um raciocínio para complementar o esclarecimento de uma questão semelhante no *Fedro*, apesar dos novos problemas que assim são criados.

português mas inexistente, por ser desnecessária, no grego). Essa coisa da qual Sócrates e Símiias estão a falar constitui a “essência”, “o que cada uma é” em si mesma, “o que nela é mais verdadeiro”. O acesso ao conhecimento da essência de cada coisa é uma atividade da razão, um “raciocinar” (*logismô*); mais especificamente, como está escrito em 65e, da razão de quem está preparado para a atividade de pensar sobre “o que é, em si mesma, cada uma das realidades que ele examina”; e mais precisamente, como está escrito em 65e-66a, é uma atividade que usa apenas a *diánoia* para se dirigir a cada realidade. Ora, essa passagem se refere a elementos importantes no meu escrutínio do *Fedro*. O *Fédon* nos diz que Sócrates e Símiias estão conversando sobre as “realidades essenciais” e considero que, pelos termos e pelo contexto, pode-se aproximar tais realidades essenciais àquelas que são tratadas no *Fedro*, seja no segundo discurso de Sócrates, seja nas verdades nomeadas na terceira seção. O *Fédon* nos diz que existe a essência, o puro “o que é”, de todas as coisas e considero que isso vale para a verdade de todas as coisas das quais se pode conversar, ou seja, de todos os assuntos tratados pela retórica no *Fedro*. O *Fédon* nos diz que o acesso ao conhecimento da essência de cada coisa é uma atividade da *diánoia*, é um ato de raciocinar, e requer um exame cuidadoso. De minha parte considero que se trata aqui da mesma *diánoia*, do mesmo tipo de ato de raciocinar e do mesmo empenho mencionados no *Fedro*. Mediante a aproximação dessa “ponte” platônica, parece-me justo dizer que as realidades essenciais de que fala o segundo discurso de Sócrates são idênticas à verdade de que se fala na terceira seção do *Fedro*, e que o esforço da *diánoia* que realiza a reminiscência é o canal de acesso à verdade dos discursos e portanto da dialética.

A última frase retomou diretamente o termo “reminiscência”. Permito-me voltar a uma segunda passagem do *Fédon* onde se mostra que o acesso à essência ou à verdade de cada coisa consiste numa reminiscência. Em 72e – passagem que já citei na nota nº 11, página 17 do primeiro capítulo - Cebes introduz uma frase habitual de Sócrates: adquirir sabedoria é na verdade lembrar algo que já sabemos, é uma reminiscência. Em seguida Cebes menciona uma conversa que em tudo se parece com aquela descrita em *Mênon* 81e-86c, onde se tentou demonstrar o que é a reminiscência. Sócrates responde que se aquele caso não chegou a convencer Símiias, então irá propor uma outra argumentação, pois Símiias quer aprender o que é a reminiscência. Desse ponto até 77a Platão tece um raciocínio em cuja trama se mesclam os temas da existência da coisa em si mesma, do acesso à coisa em si mesma mediante a reflexão sobre os dados sensíveis, da memória que temos das coisas em si mesmas e da vida pré-natal da alma. Não deslindarei todos os fios desse raciocínio mas recolherei os que me parecem úteis (73c-75a, retomado em 76d) para a questão em estudo no *Fedro*.

Para explicar em que consiste a reminiscência o personagem Sócrates emprega alguns exemplos. Quando um amante enxerga a lira usada pelo amado, forma em seu pensamento a ideia do rapaz a quem a lira pertence; quando vemos o desenho de um cavalo lembramos do seu proprietário, e assim por diante, em milhares de exemplos possíveis, a respeito de lembranças de coisas iguais ou desiguais. Mas existe - como havia sido estabelecido em 65e - a igualdade em si mesma. A noção de uma igualdade em si mesma não nos vem da comparação de coisas iguais, por exemplo algumas pedrinhas. Seixos nos parecem iguais se bem escolhidos, mas podem nos parecer diferentes se colocados junto a outros, diferentes entre si. Ao ver nas pedrinhas alguma coisa de igual podemos reconhecer a noção de igualdade, mas essa noção não está presa aos objetos que vemos. Quando vemos um objeto podemos refletir sobre suas qualidades, mas as qualidades são realidades diferentes, e isso nos faz perceber que já temos delas algum conhecimento. Assim, alguma coisa de igual nas pedrinhas nos traz à mente a noção de igualdade. Essa noção não está nos seixos concretos, nunca exatamente iguais, e sim em nossa mente. A visão corpórea do objeto - o mesmo vale para qualquer um de nossos sentidos - é ocasião para conceber uma outra coisa, alguma qualidade que atribuímos ao objeto mas não é o objeto nem está perfeitamente nele. Essa outra coisa, por exemplo a igualdade, é a igualdade em si mesma. A ideia da igualdade em si mesma se encontra em nós antes de a vermos, ou a sentirmos, nas coisas. Então o que ocorre é que a sensação proporcionada pelo objeto nos remete para a ideia que já estava em nós. Nós assim lembramos dessa ideia, e isso é uma reminiscência.

No resumo da passagem completa (conjunto unitário do qual citei apenas parte), em 76d-e, está escrito que (1) existe a beleza em si mesma, o bem em si mesmo “e tudo o que comporta esse modo de ser” das coisas em si mesmas. Que (2) nós reportamos todos os dados sensíveis e esse modo de ser, o qual - “descobrimos progressivamente” - já nos pertence. Que (3) é com esse modo de ser, o das coisas em si mesmas, que comparamos os dados sensíveis.

Dessas premissas Sócrates infere a conclusão de que a existência das coisas em si implica necessariamente a vida de nossa alma antes do nascimento, mas não é esse o meu foco<sup>164</sup>. Essa passagem é pertinente por trazer um modo mais extenso de apresentar a reminiscência como caminho de acesso às coisas em si mesmas. Esse modo se harmoniza bem com o pouco que o *Fedro* nos diz sobre a reminiscência enquanto processo da *diánoia*. As palavras do

---

<sup>164</sup> No *Fedro*, naquilo que denominei primeiro movimento (A) da primeira sequência discursiva da palinódia, Platão desenvolve uma argumentação diferente para dissertar sobre a imortalidade da alma.

*Fédon* expressam mais circunstanciadamente<sup>165</sup> a hipótese conclusiva deste parágrafo: a reminiscência, enquanto acesso às essências das coisas, nos encaminha para a verdade de todo assunto que quisermos tratar, portanto para a verdade com a qual deve lidar a dialética. Dito de outro modo, a reminiscência poderia, por sua própria visão, confirmar se a proposição da qual arranca o procedimento dialético - por exemplo o gênero mais alto do qual parte a divisão - corresponde a uma verdade. E, então, a reminiscência pode servir como fundamento para a dialética.

Ao escrever que a reminiscência “pode” servir de fundamento para a dialética, estou reconhecendo limites e alternativas para minha hipótese. Tenho em mente, em primeiro lugar, que na *República*, de onde já duas vezes extraí citações sobre a natureza da dialética, nada se diz sobre a reminiscência e, portanto, minha hipótese não é efetiva em relação àquele diálogo. Cumpre anotar que na análise que Charles Kahn dedica exatamente a este tópico, a ausência do conceito de reminiscência na *República* é imputada a fatores literários e não filosóficos, o que significa que, no entender daquele comentador, lá não se registra nenhum argumento contra a relação que estou tentando explorar<sup>166</sup>.

Uma consideração semelhante à minha hipótese encontra-se no livro de introdução ao pensamento platônico escrito por Franco Trabattoni (2010). Ele não se fundamenta no *Fédon* e por isso apenas registro, à guisa de ilustração, sua tese. No final do capítulo sobre a dialética (p. 240-241), Trabattoni afirma que em condições excelentes, mas impraticáveis, a dialética deveria partir de, e chegar a, uma ideia pura. Mas a natureza metafísica das puras ideias (estatuída no *Fédon*) o impede. O que a dialética pode efetivamente fazer é controlar suas operações através da coerência interna de seus argumentos, quer dizer, elucidar as ideias com as quais trabalha pela análise das relações lógicas com outras ideias. Segundo Trabattoni, esse é o sentido do modelo proposto em *Parmênides* 136a ss, e também é o critério de verdade que resta após as conclusões aporéticas do *Teeteto*. O único modo de verificar se a pesquisa se move na direção certa seria a progressiva coerência ou incoerência das suas proposições. Mas esse é um procedimento circular, e a única saída consistiria em tomar como ponto de partida uma reminiscência. Esta poderia certificar e orientar a investigação. Para o professor milanês, reminiscência e dialética não são “dois métodos alternativos para alcançar

<sup>165</sup> É a consigna deixada por Sócrates (76b) para todo aprendiz: buscar a capacidade de dar as razões do que sabe. É uma das lições de sua vida, que devemos ao menos tentar aplicar.

<sup>166</sup> No artigo que trata precisamente dessa questão, “Por que a doutrina da reminiscência está ausente da *República*?” Kahn (2005) não encontra nenhuma impossibilidade lógica ou epistemológica para a eventual presença da reminiscência naquele texto. São motivos literários e dramáticos que estão em jogo e o fato de não se falar da reminiscência, característico daquilo que Khan denomina de flexibilidade teórica de Platão, deve-se à composição mais harmoniosa entre os elementos lá usados.



o conhecimento” (2010, p. 241). O método da filosofia é a dialética. A reminiscência fornece as pistas sobre as quais a dialética trabalha, quer dizer, as ideias universais que estão na mente antes da percepção. A reminiscência é, portanto, uma condição para a boa dialética. E a dialética nunca é um exercício exaustivo e completo, como se pode constatar se, escreve o mesmo autor, lermos bem o que está em *Parmênides* 136c, em *Sofista* 254c e em *Filebo* 19a-20a.

Também Henrique Claudio de Lima Vaz considera que reminiscência e dialética se acham intimamente imbricadas no pensamento platônico. O autor situa o núcleo dessa tese no *Fédon*, submetendo-a a uma longa análise (2012, p. 85-88). No resumo posterior, é afirmado que “a dialética opera a respeito dos ‘dados’ da reminiscência, ou seja, a respeito das Ideias”. E a conexão do processo dialético com os objetos da reminiscência é reafirmada “de modo que a dialética não seja senão a realização mais perfeita da ‘reminiscência’ (e, por isso, da ‘visão primeira’)”, como também se pode constatar “no argumento da ‘similitude’ entre a alma e os objetos da razão [...] (78c-d)” (2012, p. 103). Segundo Vaz, toda a obra de Platão retém os elementos epistemológicos básicos postos no *Fédon*, onde se afirma a realidade das Ideias e a possibilidade de conhecê-las pela reminiscência. As obras posteriores desenvolvem e investigam os problemas ontológicos e epistemológicos abertos por esse posicionamento seminal (2012, p. 88).

Voltando ao *Fédro*, quero registrar, ainda, uma importante tarefa que restará por fazer. Focalizando o procedimento dialético da síntese, é sem dúvida notável a semelhança que existe entre o conceito de definição, tal como descrita em 265d e o conceito de reminiscência tal como descrita em 249c, passagens examinadas respectivamente nos capítulos segundo e primeiro desta dissertação<sup>167</sup>. Lembremos que uma aproximação entre as duas passagens já foi citada na minha nota nº 109, no capítulo segundo. Um estudo mais delicado sobre esse ponto precisaria ser realizado, incluindo o exame do campo semântico dos verbos *synoráo* (em 265d) e *syními* (em 249c), os quais poderiam ser também comparados com os conceitos de investigação (*zétesis*), indução (*epagogé*), e definição (*horismós*).

### 3.5 HIPÓTESES ADJACENTES

Tomando agora, no vasto paralelo esboçado pelas aproximações referidas no parágrafo 3.1 acima, um ponto de vista situado do lado da reminiscência, e olhando para a dialética,

---

<sup>167</sup> Ver ROBIN (2002, p. CLXXIX – CLXXXVIII)

devemos perguntar se a dialética pode vir a exercer algum papel em relação à reminiscência. Nesta segunda perspectiva as respostas me parecem já estar indicadas ou sugeridas no texto, e elas apontam para ao menos três situações.

Primeiro: das três espécies de reminiscência que foram distinguidas no primeiro capítulo – lá denominadas esforço da *diánoia*, lembrança da verdadeira beleza e memória de experiências arquetípicas – duas delas, a segunda e a terceira, ocorrem explicitamente no seio de um relacionamento amoroso. A reminiscência despertada pela beleza do amado e a reminiscência do caráter divino que forja a personalidade do amante, ocorrem dentro de um relacionamento interpessoal. Isso significa o compartilhamento de conversas e afetos, segundo disposições anímicas bem precisas, as quais incluem necessariamente uma série de trocas de cunho dialógico. Não há relacionamento amoroso ou de amizade sem importantes momentos em que os envolvidos entabulam uma conversação concentrada em princípios, verdades e valores que eles respeitam e cultivam, conjuntamente ou em particular. Tais momentos são indubitáveis diálogos. Portanto a dialética em seu sentido originário de *dialegésthai* está inequivocamente presente naquele processo amoroso despertado por uma reminiscência (conforme 251a-252b; 253a-c; etc). E, se for conduzido em conformidade com a hegemonia da razão (o cocheiro do carro alado), tal processo retoma continuamente a fonte da reminiscência, como está afirmado em 254b3-7. Algo semelhante ocorre na reminiscência do caráter divino que corresponde ao tipo de personalidade do amante, como está afirmado em 253a-c. Os dois tipos de reminiscência em tela ocorrem a partir do contato com a pessoa amada e são confirmados pela convivência amorosa-dialógica. Em síntese: não há relação amorosa sem diálogo. O diálogo é ingrediente imprescindível do relacionamento erótico. E este relacionamento brota de uma reminiscência e pode constituir o âmbito em que a experiência de reminiscência amadurece ou se fortalece.

Segundo caso: na quarta seção do *Fedro*, a sentença de Thamus, o judicioso, favorece expressamente a memória verdadeira, que é a reminiscência (275a4-5), e adverte contra os recursos mecânicos que conduzem ao esquecimento. Na esteira das críticas arroladas por Sócrates contra a escrita, encontramos uma valorização das perguntas e respostas, e do “discurso vivo” que vem inscrever-se na alma do interlocutor. Isso corresponde claramente às características da dialética e da *psykhagogía*, as quais, desse modo, articulam-se organicamente com a reminiscência. Em 276e5 o homem sábio, o que cultiva a reminiscência, é chamado expressamente a usar a dialética para inscrever na alma das pessoas um ensinamento vivo, ou seja, aquele *máthema* que dá corpo aos conteúdos da reminiscência. O método dialético contribui, portanto, para a expressão digna dos conteúdos da reminiscência.

Terceiro caso: o segundo discurso de Sócrates alude ao fato de que para o exercício da reminiscência enquanto esforço da *diánoia*, ou seja, para o reconhecimento das realidades essenciais que não gozam do resplendor especial da beleza, faltam-nos órgãos mais acurados. Ora, a dialética é um método que fortalece nossos órgãos de raciocínio. De Péricles, émulo da boa retórica, se diz que ele tinha a suficiente *elevação de pensamento e perfeição de trabalho* (270a1-3) que caracterizam a dialética, método capaz de *formar uma ideia justa da natureza de qualquer coisa*. A dialética é considerada um método capaz de superar *a cegueira e a surdez* de espírito (270d9-e4). São expressões claramente simétricas à *fraqueza de nossos órgãos* de entendimento (250b4) e sintonizadas com a demanda de *uma percepção aguda* (250b1) exigida pela reminiscência.

Um aspecto a ser levado aqui em conta é que o segundo discurso de Sócrates se realiza não apenas no contexto mais amplo de uma interlocução intensa<sup>168</sup>, mas – radicalmente – o discurso aconteceu por causa de uma interlocução dialógica. Conforme o enredo do *Fedro*, o segundo discurso de Sócrates é causado pelo caráter erótico-didático da relação entre Sócrates e Fedro, como escreveu Thomas Calvo (1992, p. 56). Portanto o sentido originário de dialética enquanto *dialegésthai* – focalizado no parágrafo 2.1. do segundo capítulo da dissertação – não pode ser afastado da origem causadora da *palinódia*.

Uma condição especial se revela se quisermos comparar a reminiscência com a persuasão. Poderemos, à primeira vista, cogitar que esta não tem nada de semelhante com aquela. Reminiscência é o ato interno de recordar uma certa experiência anímica passada, mais especificamente uma experiência pessoal de contato com as realidades essenciais, todas verdadeiras. Persuasão é um cometimento exercido sobre outra pessoa, portanto externo a esta, visando mover sua alma numa direção que também poderá ser-lhe exterior.

Em termos do primeiro aspecto da reminiscência – o esforço da *diánoia* do filósofo – poderíamos calcular que a persuasão, enquanto mero jogo de sedução, não precisa da verdade. E correspondentemente a reminiscência, enquanto esforço puramente racional, não precisaria da persuasão. Mas isso muda completamente quando se trata do segundo aspecto da reminiscência – a lembrança da beleza essencial – porque nesse caso a reminiscência ocorre dentro de uma relação erótica, na qual não há como excluir a força da sedução. Com efeito, vimos que o esforço da *diánoia* sustenta a lucidez da razão, ou do cocheiro da alma nos termos do mito. De modo que ao ver o amado, o amante se vê tomado pela paixão que o atrai para a proximidade e a convivência com o amado e ao mesmo tempo se lembra da realidade

---

<sup>168</sup> O relacionamento entre os personagens Sócrates e Fedro, em seu conjunto, é todo ele uma *psicagogia*, como podemos ver no artigo já mencionado de Miriam Peixoto (in CASERTANO, 2011, p. 173-206).

essencial da beleza. A reminiscência dirige a alma para as realidades inteligíveis e ao mesmo tempo se alimenta com o contato sensível com o amado. Nesse movimento que *éros* provoca na alma do amante – e depois também, correspondentemente, no amado – há uma interlocução que não se faz só com palavras mas contém uma busca de verdade e de vida filosófica, correspondendo portanto à relação dialógica. Nesse mesmo sentido o movimento em pauta implica um certo tipo de *psykhagogía*, que não se faz só com palavras mas num jogo pleno de sedução, com todo o vigor de Peithó, a divindade auxiliar de Afrodite<sup>169</sup>.

### 3.6 CONCLUSÃO

Um dos problemas muito próprios ao *Fedro* é a sua intrigante unidade. Posicionei-me sobre ele desde o início, porquanto não se pode articular uma interpretação minimamente lúcida sobre esse diálogo sem incluir uma compreensão do seu conjunto. Ou melhor, toda interpretação sobre algum segmento do *Fedro* já implica um certo juízo sobre o significado do seu todo, dotado de um travamento muito coeso e sutil entre suas muitas partes, assuntos, recursos literários e níveis de comunicação. Focalizar uma parcela é atingir de certo modo a armação inteira. Tomei como apoio uma abordagem que aceita o pluralismo temático do diálogo, o que significa dizer que seria inútil tentar decifrar em todos os elementos do *Fedro* os sinais de um só assunto a unificar o conjunto. O objetivo de meu trabalho proporcionou uma limitada perspectiva que enfatizou mais algumas faces, a saber, a alma, a reminiscência, a dialética, a verdade, a *diánoia*, a comunicação entre o sensível e o inteligível, a distinção entre dois tipos de sabedoria. Faltou-me tratar melhor a relação entre persuasão e verdade, o tema da técnica, o tema da memória. Faltou em geral uma leitura mais firme da quarta seção. E deixei de lado a grande questão da função dos mitos no texto do *Fedro*, tema que encerra vastas implicações.

O primeiro capítulo, sobre a reminiscência, concentrou-se no segundo discurso de Sócrates, cujo propósito é demonstrar que *éros* não é uma espécie de doença e sim o mais benfazejo dos dons divinos. Encontrei o que me pareceram ser as etapas necessárias para montar cuidadosamente o tema da reminiscência. Primeiro, a alma é imortal. Segundo, a alma humana se constitui de três partes que conservam um endêmico conflito de interesses e desejos, tais como formulados na imagem do carro alado. Terceiro: a vida mais própria da alma é a convivência com os deuses que se alimentam com as realidades essenciais. Quarto,

---

<sup>169</sup> Ver, sobre isso, o artigo de Sergio di Girolamo sobre as relações entre *Alétheia* e *Peithó* (in CASERTANO, 2011, p. 57ss).

as tensões internas da alma e a dificuldade da ascensão à fonte de seu alimento provocam quedas da alma para uma dimensão inferior, onde opinião, malevolências e esquecimento da verdade acarretam outra queda para a vida terrena<sup>170</sup>. Quinto: Nesta vida, algumas almas guardam escassas lembranças de alguns relances das formas puras e das experiências celestes e com elas se forma a reminiscência, causando intenso desejo de ascender novamente para o pleno conhecimento da verdade.

Pareceu-me que se podem distinguir no texto três aspectos da reminiscência. O primeiro, o “esforço da *diánoia*” daquela pessoa que ama a sabedoria, corresponde à compreensão que agrega as percepções fragmentadas num raciocínio, o qual motiva maior vislumbre do domínio das formas inteligíveis e maior concentração na busca da verdade – descrita na imagem das novas asas. O segundo, a “lembrança da beleza essencial”, ocorre quando à vista de algo belo somos profundamente comovidos, lançados para um entusiasmo que ao mesmo tempo nos afasta das preocupações triviais e nos faz querer a proximidade do objeto amado. Aqui o texto se alonga, descrevendo as convulsões da paixão, os movimentos do desejo, os conflitos internos e externos. O terceiro é a lembrança dos traços do deus-guia da alma, traços esses que o amante desenvolve em si mesmo e quer encontrar no amado.

O texto repete que são poucas as pessoas que cultivam a reminiscência, porque é muito pouco o que na vida terrena resta de memória do plano inteligível. Além disso, o tempo corrói a memória, as injustiças embaçam os olhos da alma e polarizam-se massas de pessoas que arrastam para a ignorância e zombam de tudo aquilo que as asas inspiram. Ainda mais, os órgãos do pensamento são frágeis.

Procurei entender um pouco melhor como se formula, na *palinódia*, a questão da relação entre o sensível e o inteligível. Pareceu-me que os textos falam de uma certa interferência do inteligível no sensível, da capacidade do sensível refletir o inteligível e de uma certa continuidade entre esses dois níveis, sempre no âmbito da alma humana. Na alma humana sensível e inteligível não configuram “estados de ser” separados. Há uma certa presença da forma inteligível nas coisas sensíveis e as marcas dessa presença provocam a reminiscência no amante. A reação do amante é querer se unir ao amado, sem perceber que é outra realidade a verdadeira fonte que lhe instiga. Essa outra realidade só é vista pela parte racional da alma, parte essa que, de outro lado, comunga ou participa daquilo que é divino.

---

<sup>170</sup> Três detalhes importantes para o processo do conhecimento, que não explorei suficientemente: na dimensão celeste, interpretada como sendo a dimensão inteligível, além da ordem coordenada pelos deuses há uma cáustica desordem entre os carros; nessa dimensão há pelo menos três níveis, o sobreceleste, o repouso das almas harmoniosas e uma certa depressão; também no céu se encontra o início do esquecimento, acrescido do paradoxal alimento das opiniões e de “coisas más”.

Também os traços divinos assumidos pelo amante, aqueles traços do deus-guia que não são apenas os racionais, implicam, expressamente, uma participação do humano no divino, quer dizer, uma expressão sensível do inteligível.

No segundo capítulo, lancei mão de uma distinção que é muito nítida nos diálogos (meus apoios foram sobretudo os livros de Dixsaut e Kahn) entre dialética entendida como conversação por perguntas e respostas dirigidas a uma investigação (*dialegésthai*), e cuja origem é o *élenkhos* socrático, e dialética entendida como ciência sistematizada (*dialektikê*) pelos procedimentos de síntese e análise, os quais formulam melhor o que antes havia sido proposto como uma ascensão, no *Banquete* (210a-212c), e como uma ascensão e uma descida na *República* (Livro VI, 510b – Livro VII, 520d). É no *Fedro* que essas operações recebem sua mais extensa descrição porque são necessárias para a constituição de uma arte do uso da palavra. Olhando todo o diálogo nessa perspectiva, os três discursos da primeira parte – dispostos em graus de melhor forma e de melhor conteúdo – constituem a prática que em seguida é pensada claramente pela pergunta que abre a segunda parte, acerca do que é um bom e um mau discurso. Podemos acompanhar, então, qual é a base e com quais elementos se ergue a dialética. Preliminarmente, há *dialegésthai* como que espalhada em algumas passagens desde a primeira até a última seção e depois incluída no âmbito da *dialektikê*. Depois é afirmado e discutido o princípio do fundamento dos discursos, que só pode ser a verdade. No confronto com o verossímil (que reformula questões colocadas no *Górgias*), são abraçadas a persuasão e a *tékhnê*. Depois, a noção semântica de retórica é radicalmente adensada pela concepção da *psykagogía* – a condução da alma pelos discursos -, e estendida pela inclusão de todo tipo de conversação – portanto também *dialegésthai*. Depois é esclarecido o mecanismo das assimilações indevidas, pelas quais se pode deslizar ocultamente entre conceitos diferentes, manipulando os ouvintes, e com isso também se afirma que mesmo o jogo com o verossímil requer o conhecimento da verdade.

O exame dos três discursos anteriores, que se segue, estabelece que o conhecimento da verdade exige um método. Em primeiro lugar o acordo mútuo sobre o que se está falando, ou seja, a definição, ainda mais quando as pessoas não tem clareza sobre o assunto, o que torna mais fácil a ilusão e mais poderosa a mera habilidade persuasiva<sup>171</sup>. Em segundo lugar a organização dos conceitos e dos argumentos em peças orgânicas, ou seja, a coerência e a coesão. Justamente na intrincada distinção entre a incoerência dos dois discursos de Sócrates

---

<sup>171</sup> Seria preciso sublinhar melhor e analisar mais extensamente como só no terreno da ignorância pode vicejar aquela retórica que vive de manipular o verossímil e evitar a verdade. O conhecimento e a dialética simplesmente dissolvem tudo isso. Essa análise implicaria estudar mais agudamente a noção de *tekhnê*, tão importante na constituição da dialética e na crítica à retórica tradicional.

acham-se contidos os procedimentos da síntese e da análise dialética, como propõe a decisiva passagem de 265d-e. A síntese consiste em esclarecer a ideia nuclear do que se fala, formando uma coerente visão de conjunto de todos os elementos contidos no discurso ou na conversação. A análise consiste em separar cuidadosamente as espécies, sem transgredir os limites de cada uma, e portanto sem misturar coisas que deveriam ser melhor dispostas e diferenciadas.

Tentei acompanhar um pouco da discussão atual sobre como as curtíssimas definições de 265d-e cabem ou não cabem aos dois discursos lá citados. A questão me parece importante na medida em que nos convida, ensina, e exige, até hoje, realizar cada vez melhor, com mais fina argúcia e mais lúcida pertinência, os procedimentos dialéticos propostos. Com isso eles podem cumprir exatamente seu objetivo que é “saber falar e pensar”. Objetivo pelo qual, se escutamos minimamente o convite, não há como passar incólume.

Passar em revista os procedimentos formais da retórica tradicional e vê-los, por sua incipiência, desmoronarem diante da arte consumada dos melhores médicos, teatrólogos, músicos e oradores, resulta na tarefa de esclarecer melhor como se pode aprender, enfim, a verdadeira arte da eloquência. Há, sim, as condições prévias de toda arte, a saber, uma disposição natural que atrai nosso interesse, a formação de um conhecimento sistemático que gera consistência intelectual, o treino cuidadoso que nos conduz para além da mera rotina prática, o empenho na análise da natureza das coisas que, mediante o cultivo das atitudes adequadas, caracteriza a filosofia. As quatro seguintes descrições dos procedimentos dialéticos vão se somando gradativamente e me parece que indicam, no seu conjunto, quatro operações principais. Uma se refere ao conhecimento das espécies de almas. Outra à análise dos assuntos. Uma terceira às espécies de discurso e sua adequação aos tipos de almas. E uma outra à observação das circunstâncias (*kairói*) com as quais o discurso ou a conversação deve se conciliar. No resumo conclusivo de toda a discussão efetuada na segunda parte do *Fedro*, temos uma última descrição que enfatiza os pontos mais importantes: o conhecimento da verdade sobre cada uma das ideias em pauta; a boa definição e a justa divisão de cada coisa “até alcançar o indivisível”; o exame da natureza da alma, de modo a adequar-lhe o melhor tipo de discurso e a melhor ordem discursiva.

No final das três últimas seções do *Fedro* acha-se reiterado o tema da distinção entre a verdadeira sabedoria e uma coleção de opiniões que também toma para si o nome de sabedoria. Na *palinódia* essa distinção refere-se a dois estilos e dois objetivos da vida amorosa. Um regido pela melhor parte da *diánoia*, plenamente livre e feliz, considerado o maior dos bens que a própria sabedoria e o delírio divino podem conceder aos seres humanos.

O outro regido pelos prazeres que a maioria dos homens valorizam, oscilando entre raros momentos de lucidez misturados a grandes períodos de esquecimento. Mesmo assim este modo de vida ainda é melhor do que a seca repressão a *éros*, recomendada por Lisias. No final da terceira seção, o verdadeiro alvo para aquela pessoa – dita sábia (*sóphrona*) - que cultiva a dialética é apresentado como sendo o entreter-se não com os homens comuns mas com os deuses, pois estes são nossos mestres. Na quarta seção, o juízo de Thamus, o avisado, distingue cortantemente entre, de um lado, a boa memória acompanhada da sabedoria e da verdade, e do outro as meras técnicas vinculadas a opiniões ilusórias e ao esquecimento. Na esteira desse julgamento a dialética é posta como instrumento do amante da sabedoria para aquele bom discurso que se inscreve fecundamente na alma humana.

O entusiasmo de Sócrates, disposto a seguir quem cultiva a dialética como a um deus, só pode ser bem entendido em consonância com esse tema da verdadeira sabedoria. A dialética é não apenas o bom passo como também o bom caminho. Mas a declaração de Sócrates estabelece ainda um fio de ligação entre o amor e os discursos, e acredito que este fio lança luz para outros e se torna crucial na tapeçaria inteira do diálogo. Depois de analisar os discursos sobre o amor, é o amor de Sócrates que fala e sua paixão é pela dialética. A verdade sobre o delírio amoroso é que ele dirige os homens para a verdade. O *éros* do filósofo, o amante da sabedoria, é a busca da verdade.

Uma vez estabelecidas algumas características próprias a cada um dos conceitos, a reminiscência e a dialética, trabalho semelhante a erguer duas paredes paralelas destinadas a serem depois encimadas e travadas por um arco de união, o terceiro capítulo tratou de procurar as possíveis relações entre eles. Três fatores os distanciam. O textual, pois são explicitados em lugares diferentes, em que pese alguns efetivos exercícios de dialética na *palinódia*. O da linguagem, que é mítico- poética num caso e argumentativa no outro, e que é um discurso num caso e uma conversa no outro. E o âmbito anímico, que é individual na experiência da memória e interpessoal no exercício da dialética. São fatores notadamente formais. Indiquei cinco indícios de aproximação, um formal e quatro de conteúdo. O formal é o grau semelhante de dificultosas exigências, as quais configuram o fato de que poucas pessoas cultivam a reminiscência e a dialética. Os indícios de conteúdo, compartilhados pela reminiscência e a dialética, são profusamente registrados no texto: ambas, reminiscência e dialética, estão intimamente vinculadas à prática da filosofia; ambas mantêm uma direção nítida para a verdade e para a sabedoria; ambas são realizadas por uma mesma parte da alma que é *diánoia*; e ambas se contrapõem às atitudes que em última análise dependem do



esquecimento acerca dos mais profundos objetivos da vida humana e da ignorância acerca da verdadeira essência das coisas.

Pareceu-me, também, que reminiscência e dialética acontecem num solo comum que é a alma humana, elemento que se manifesta de modo crescente no enredo e no texto do diálogo. Dentro das vastidões da alma, reminiscência e dialética são processos certamente convergentes, ainda que distintos. Convergem para a filosofia, para a verdade, para a sabedoria, para o esclarecimento da realidade.

Dentro desses campos de convergência, e de modo um pouco mais específico, pareceu-me que se poderia explorar algumas hipóteses sobre pontos em que reminiscência e dialética efetivamente se conectam. A possibilidade a que dediquei mais tempo refere-se ao acesso à verdade. O *Fedro* assume expressamente que a dialética se funda na verdade, mas seu texto se ocupa com a reiterada caracterização dos procedimentos da dialética e quase nada indica sobre o modo como a dialética se articula com a verdade. Alguns comentadores, como Griswold, julgam poder mesmo cogitar se o *Fedro* não deixa margens para dúvidas quanto ao complexo problema das relações entre técnica e verdade. Objetei rapidamente que enfim a questão em si mesma é real mas não temos no *Fedro* elementos para esclarecer qual é sua posição cabal a respeito. Em todo caso, parece-me legítimo pensar que a reminiscência – límpido canal aproximação às realidades essenciais - pode ser uma fonte de verdade para o exercício da dialética. Cumpre explorar com mais tempo essa hipótese da qual encontrei, aliás, paralelos em alguns comentadores.

Outras três hipóteses de vínculo da dialética com a experiência da reminiscência são indicados pelo texto. Primeiro: a lembrança da verdadeira beleza e a memória de experiências arquetípicas ocorre dentro de intensos relacionamentos amorosos. Ora, todo relacionamento amoroso ocasiona conversações do tipo das que foram denominadas *dialeghéshai*. A dialética no sentido mais originário e amplo do termo torna-se assim campo propício para a experiência da reminiscência. Pois é ao ver o amado, ao estar com ele, ao conversar com ele que o amante também se reporta à beleza essencial, que o texto diz se encontrar ao lado da sabedoria. Segundo: na sentença do deus-rei Thamus encontramos a necessidade de cultivar a verdadeira memória que é a reminiscência. Um dos modos desse cultivo – o do bom agricultor – é usar a dialética para compor aqueles discursos esclarecidos que poderão se inscrever na alma do ouvinte. O melhor discurso é aquele tecido mediante os procedimentos da dialética e é esse que se torna o alimento para a melhor memória. Terceiro: numa passagem que encerra muitas implicações, o segundo discurso de Sócrates menciona o fato de que os órgãos do pensamento são frágeis em comparação com os órgãos da visão física. Ora, o exercício da dialética

proporciona o aperfeiçoamento desses órgãos, que se revigoram e se ampliam na elaboração de compreensões sintéticas e de análises penetrantes e exatas. Também desse modo, portanto, a dialética vem cooperar com a experiência da reminiscência.

O caráter exploratório com que essas hipóteses são aqui lançadas significa, obviamente, abrir uma série de questões que requerem trabalho posterior<sup>172</sup>. Entre elas há que sublinhar o exame da relação entre a memória, que recupera experiências e conhecimentos passados, e a reminiscência, que não se refere propriamente a realidades do passado, mas sim àquelas realidades que permanecem para sempre, e nesse sentido devem ser pensadas como independentes do tempo. Mas sobretudo é o próprio teor da relação entre reminiscência e dialética que requer exame mais acurado, seja no próprio *Fedro*, seja nos outros diálogos pertinentes. Para isso, em primeiro lugar, a natureza da reminiscência – por exemplo se é um ato, ou um processo, ou uma experiência – demanda maiores estudos, o que também recai, como já mencionado, sobre a natureza da dialética, especialmente em suas relações com *tekhnê*, com *peithô* e com *apáthe*. Por outro lado, nem todas as riquezas do *Fedro* foram investigadas, restando ainda aspectos que podem ser importantes para meu tema central.

Cabe finalmente uma observação relativa ao estado da arte no estudo do conceito da reminiscência platônica. Trata-se de um tema que não tem sido suficientemente contemplado em estudos recentes. É sintomático que em dois importantes volumes dedicados ao *Fedro* nos últimos anos - o *Proceedings of the II Symposium Platonicum*, resultante do simpósio celebrado na Universidade de Perugia em 1989 e editado por Lívio Rossetti em 1992 (ROSSETTI, 1992), e a obra coletiva dedicada ao nosso diálogo na coleção de comentários instituída pela Editora Loffredo, de Napoli, lançada em 2011 sob a organização de Giovanni Casertano (CASERTANO, 2011) - não conste nenhum artigo dedicado ao tema da reminiscência. Nas atas do seminário sobre o tema da memória, reunido na Scuola Normale Superiore de Pisa, em 2006, o artigo de 23 páginas dedicado a Platão, escrito por Giuseppe Cambiano, não menciona a reminiscência ou o *Fedro* (Ver SASSI, Maria Michela. *Tracce nella mente – Teorie della memoria da Platone ai moderni*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2007). Não foi editado ainda, salvo engano, o conteúdo do “*Colloquium on Plato’s Phaedrus*” anunciado para 16 a 18 de abril de 2009, na Faculty of Classics da Universidade de Cambridge (UK), com a participação de reconhecidos platonistas. O último volume disponível sobre o tema da reminiscência parece ser, então, o que resultou do colóquio “Anamnese e Saber”, organizado por José Trindade Santos na Universidade de Lisboa em

---

<sup>172</sup> Agradeço ao Prof. Dr. Roberto Bolzani a cuidadosa leitura que ele dedicou a esta dissertação, esclarecendo com precisão magistral as questões antes apenas pressentidas pelo aluno.

1998 (SANTOS, 1999), porém nele faltou um estudo sobre o *Fedro*<sup>173</sup>. Disso tudo podemos concluir que estamos diante de uma certa lacuna nos estudos platônicos atuais.

Mas após meses e meses de leitura, não foi possível me precaver. Inoculado pelos instigantes vírus que se transmitem no correr do dialogo todo, só me resta tentar prosseguir na investigação, retomando o movimento anotado da primeira à última linha do *Fedro*.

---

<sup>173</sup> Menciono ainda um livro em língua alemã, que não pude acessar, mas editado há 48 anos, de Carlo Ernst Huber: *Anamnesis bei Plato*. München: Max Hueber, 1964. 665p.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### EDIÇÕES E TRADUÇÕES DO FEDRO:

BURNET, J. *ΘΑΙΛΠΟΣ*. In *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press, 1967. Oxford Classical Texts, vol. II. (First Edition 1903)

BRISSON, Luc. *Phèdre*. Traduction et présentation. Suivi de “La pharmacie de Platon” par Jacques Derrida. Paris: Flammarion, 2004

FOWLER, Harold North. *Eutyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Translation. London: Harvard University Press, s/d (First edition 1914). Loeb Classical Library.

HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus*. Translated with an introduction and commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2001 (First edition 1952).

FERREIRA, José Roberto. *Fedro*. Introdução, tradução e notas. Lisboa: Edições 70, 2009.

MORESCHINI, Claudio. VICAIRE, Paul. *Phèdre*. Paris: Les Belles Lettres, 2002. (PLATON, Oeuvres Complètes. Tome IV). Texte établi par Claudio Moreschini, Traduction et notes par Paul Vicaire.

NEHAMAS, Alexander & WOODRUFF, Paul. *Phaedrus*. Translated with introduction & notes. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Comp., 1995.

PALEIKAT, Jorge. *Fedro*. In *Diálogos* (Mênon – Banquete – Fedro). Tradução e notas. Porto Alegre: Editora Globo, 1960.

YUNIS, Harvey. *Phaedrus*. Edition with introduction and notes. New York: Cambridge University Press, 2011. Cambridge greek and latin classics.

### OBRAS E ARTIGOS CITADOS OU CONSULTADOS:

ACKRILL, J. L. In defense of Platonic division. In ACKRILL, J. L. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 93-109.

BENSON, Hugh H (ed). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

BETT, Richard. Immortality and the nature of the soul in the Phaedrus. In FINE, Gail (editor). *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford: Oxford University Press, 2008. p.425-449. (Oxford Readings in Philosophy)

BRANCACCI, Aldo. L'elogio di Isocrate nel *Fedro*, la chiusa dell'*Eutidemo*, e la polemica isocrateo-antistenico-platonica. In CASERTANO, Giovanni (cur.). *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo Editore, 2011. p. 7-38.

BRISSON, Luc. *Platon, les mots et les mythes*. Paris: Éditions la Découverte, 1994.

\_\_\_\_\_. La réminiscence dans le Ménon (80e-81e) et son arrière-plan religieux. In SANTOS, José Trindade (org). *Anamnese e Saber*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa \ Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999.

\_\_\_\_\_. Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon. In PRADEAU, Jean-François (org). *Platon: les formes intelligibles*. Paris: PUF, 2001

\_\_\_\_\_. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

\_\_\_\_\_. O *continuum* da vida em Platão: dos deuses às plantas. In FRONTEROTTA, Francesco e BRISSON, Luc. *Platão: leituras*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 133-140.

CARDOSO, Delmar. *A alma como centro do filosofar de Platão: uma leitura concêntrica do Fedro à luz da interpretação de Franco Trabattoni*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

CAPPELETTI, Angel J. Temas y problemas del *Fedro* de Platón. In Revista Venezolana de Filosofía nº 18 (1984), p 69-100.

CASERTANO: Giovanni. Paradigmas da verdade em Platão. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. (a cura di). *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo Editore, 2011.

CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado*. São Paulo. Editora 34, 2005.

CENTRONE, Bruno. Fedro 261a7-262c4, o l'inganno della buona retorica. In CASERTANO, Giovanni (a cura di). *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo Editore, 2011.

CORNFORD, Francis M. *La teoria platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2007.

CURRAN, Jane V. The rethorical technique of Plato's *Phaedrus*. In *Philosophy and Rhetoric*, vol 19, nº 1, 1986. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1986. P. 66-72).

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

DIXSAUT, Monique. *Platon et la question de la pensée*. Études platoniciennes I. Paris: Vrin, 2000

\_\_\_\_\_. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: J. Vrin, 2001A.

\_\_\_\_\_. Erôs philosophe. In \_\_\_\_\_ *Le naturel philosophe: essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001B.

\_\_\_\_\_. *Platon, le désir de comprendre*. Paris: J. Vrin, 2003

FATTAL, Michel. Le logos dans le *Phèdre* de Platon (265d, 266a et 270c). In \_\_\_\_\_ *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*. Paris: L'Harmattan, 2001.

FEDELE, Angela. Processo alla retorica per il giovane Fedro: un tentativo di persuasione verosimile". In CASERTANO, Giovanni (cur). *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo Editore, 2011. p 75-93.

FERRARI, G.R.F. *Listening to the cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990

GADAMER, Hans Georg. La théorie de la dialectique dans le *Phèdre*. In \_\_\_\_\_. *L'éthique dialectique de Platon: interprétation dialectique du Philèbe*. Arles: Actes Sud, 1994, p. 134-156.

GAZOLLA, Rachel. Passeio pelo Ilissos (alguns ângulos do Fedro). In *HYPNOS*, Revista do Curso de Filosofia da PUC\SP. Ano 8 \ n° 10 – 1° sem 2003. São Paulo: 2003. p 43-55.

GERSON, Lloyd P. *Knowing Persons: a study in Plato*. New York: Oxford University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *The possibility of knowledge according to Plato*. Journal of the International Plato Society n° 4 (2004). Disponível em <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article46.html>. Acesso em janeiro de 2011.

GOLDSHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: Estrutura e Método Dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

GRISWOLD Jr., Charles. *Self-knowledge in Platos Phaedrus*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. The politics of self-knowledge. Liberal variations on the Phaedrus. In ROSSETTI, Livio (ed). *Understandig the Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992. p. 173-190.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1999.

JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001

JOLY, Henri. *Le renversement platonicien*. Paris: J Vrin, 2001.

KAHN, Charles. Platão e a reminiscência. In: BENSON, Hugh H.(Org.) *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p 120-132.

\_\_\_\_\_. *Plato and the socratic dialogue*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2004

\_\_\_\_\_. Pourquoi la doctrine de la réminiscence est-elle absente de la République? In DIXSAUT, Monique (dir). *Études sur la République de Platon*. Paris: Vrin, 2005 Vol II, (p. 95-103).

KLEIN, Jacob. Anámnesis and Mnéme. In KLEIN, Jacob. *A Commentary of Plato's Meno*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965. p. 108-172.

KÜHN, Wilfried. *La fin du Phèdre de Platon: critique de la rhétorique et de l'écriture*. Firenze: Olschki, 2000.

LAFRANCE, Yvon. O conhecimento: ciência e opinião. In FRONTEROTTA, Francesco e BRISSON, Luc. *Platão: leituras*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 149-166.

MORAVCSIK, Julius M. Learning as Recollection. In VLASTOS, G. *Plato: a collection of critical essays. I: Metaphysics and Epistemology*. Garden City, NY: Doubleday, 1970. pp 53-69.

\_\_\_\_\_. The Anatomy of Plato's Divisions. In *Phronesis*. Supplementary Volume I – Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos. 1973. p. 324-348.

MORGAN, Michael L. Plato and Greek Religion. In KRAUT, Richard (ed). *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge UK: The Cambridge University Press, 1992. (p. 227-247)

MURACHCO, Henrique Graciano. A noção de Théos. In *Hypnos: do divino – imagens e conceitos*. Caderno do II Simpósio Interdisciplinar de estudos gregos. PUC/SP. São Paulo: Educ/Palas Athena, 1996. p. 72-76.

\_\_\_\_\_. *Língua Grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. 3ª ed. São Paulo: Discurso Editorial □ Petrópolis (RJ): Vozes, 2007.

PERINE, Marcelo. Il Fedro: un invito alla filosofia. In CASERTANO, Giovanni (cur.). *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo Editore, 2011. p. 207-222.

PESIC, Peter. *Seeing the forms* Journal of the International Plato Society nº 7 (2007). Disponível em [http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article\\_75.html](http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article_75.html). Acesso em novembro de 2010

PLATON. *Oeuvres Complètes*. Paris: Flammarion, 2008. Sous la direction de Luc Brisson.

PRADEAU, Jean-François (org). *Platon: les formes intelligibles*. Paris: PUF, 2001

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 2007

ROBIN, Léon. Notice. In PLATON, Oeuvres Complètes. Tome IV. *Phèdre*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, pp VII - CCV.

\_\_\_\_\_. Sur la doctrine de la réminiscence. In ROBIN, Léon. P. *La pensée hellénique des origines à Épicure*. Paris: PUF, 1967. p. 337-348.

ROBINSON, T. M. A psicologia de Platão. São Paulo: Loyola, 2007.

ROSSETI, Livio (ed). *Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992

ROWE, Christopher. *Plato and the art of philosophical writing*. New York: Cambridge University Press, 2007

SANTOS, José Trindade (Org). *Anamnese e Saber*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.

\_\_\_\_\_. *Para ler Platão*. São Paulo: Loyola, 2008. Tomo II

SCOLNICOV, Samuel. *Plato's Metaphysics of Education*. London: Routledge, 1988.

\_\_\_\_\_. Como ler um diálogo platônico. In *HYPNOS*, Revista do Curso de Filosofia da PUC/SP. Ano 8 / nº 11, 2º sem 2003. São Paulo: EDUC, 2003. p 49-59.

SCOTT, Dominic. *Recollection and Experience: Plato's theory of learning and its successors*. Cambridge (UK): The Cambridge University Press, 1985.

SIMONDON, Michèle. *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V siècle avant J.C*. Paris: Les Belles Letres, 1982.

SOUZA, José Cavalcante. *A reminiscência em Platão*. In *DISCURSO*, Revista do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Ano I, nº 2. São Paulo, s/d.

SLEZÁK, Thomas A. *Ler Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TRABATTONI, Franco. (cur.) PLATONE. *Fedro*. 2 ed. Milano: Bruno Mondadori, 2001

\_\_\_\_\_. *Oralidade e Escrita em Platão*. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus (BA): Editora da Universidade Estadual de Santa Cruz, 2003.

\_\_\_\_\_. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental, 2).

\_\_\_\_\_. Un'interpretazione "platonica" del primo discorso di Socrate nel Fedro. In CASERTANO, Giovanni (cur.). *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo Editore, 2011. p. 375-393.

TORRANO, Jaa. Estudo e Tradução in HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 2009

VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Contemplação e dialética*. São Paulo: Loyola, 2012



VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro; EDUSP, 1973.

WERNER, Daniel. Plato's Phaedrus and the problem of unity. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol XXXII (Summer 2007). Oxford UK: Oxford University Press, 2007 (p. 91-137).

ZINGANO, Marco. Intorno all'anima: megalôn gar heneka periiteon (274a3). In: CASERTANO, Giovanni (cur.). *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo Editore, 2011. p. 375-393.